U d'/of Ottawa
39003020136007

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/pt1dictionnaired02vigo

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

TOME DEUXIÈME

PREMIÈRE PARTIE

C

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

RÉDIGÉE PAR

LES SAVANTS CATHOLIQUES LES PLUS ÉMINENTS

DE FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

1° DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

Publié par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice

Ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, Secrétaire de la *Commission biblique.*

2° DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Commencé sous la direction de A. VACANT, prof. au Sém. de Nancy,

Continué sous celle de Eug. MANGENOT, professeur à l'Institut catholique de Paris.

3° DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

Publié par le R^me^ dom Fern. CABROL, abbé de Farnborough et dom H. LECLERCQ.

4° DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

Publié par Mgr Alfred BAUDRILLART, recteur de l'Institut catholique de Paris,

Albert VOGT, docteur ès lettres, et Urbain ROUZIÈS.

5° DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE

(En préparation)

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

DEUXIÈME TIRAGE

TOME DEUXIÈME

PREMIÈRE PARTIE

C

Université d'Ottawa
BIBLIOTHÈQUES
LIBRARIES
University of Ottawa

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, 76bis

1912

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

Imprimatur

Parisiis, die 21 Octobris 1899.

✝ Franciscus, Card. RICHARD,

Arch. Par.

DILECTO FILIO

FULCRANO VIGOUROUX

PRESBYTERO SULPICIANO

LEO PP. XIII

DILECTE FILI

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Magni ponderis opus, *Dictionnaire de la Bible,* quod ita est a te institutum ut disciplinarum omnium subsidiis volumen divinum vindicetur atque illustretur, præcipua Nos gratia jam tum complexi sumus quum prima ejusdem ordireris consilia. Præter ipsam rei præstantiam, occurrebant cogitationi et nova laus inde obventura catholicorum ingeniis, et solidæ utilitates quæ possent non ad vestrates tantum defluere, sed eo vel latius redundare.

A NOTRE CHER FILS

FULCRAN VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

LÉON XIII PAPE

CHER FILS

SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE

L'ouvrage si considérable (*Dictionnaire de la Bible*) que vous avez entrepris dans la pensée de faire concourir toutes les sciences à la défense et à l'explication des divines Écritures fut, dès le moment où vous en formiez le premier dessein, l'objet de notre particulière faveur. Outre l'importance même du sujet, notre esprit se représentait la gloire nouvelle qui en reviendrait au génie catholique, et les sérieux avantages que votre pays ne serait pas

Fiduciamque exitus illud augebat, quod operis summam et procurationem gereres tu, cujus exquisitam eruditionem, perspicax cum temperatione judicium, dignumque in Ecclesiæ documenta obsequium edita scripta dudum probaverant. Eisdem de causis nequaquam defuisse tibi poterant vel Episcoporum suffragia, vel hortationes doctorum hominum, quorum etiam satis multi, non minus exemplo tuo quam nomine excitati, adjungere se tibis socios laborum et meriti facile voluerunt.

Est igitur Nobis jucundum, communium curarum et fructuum haud exiguam partem jam esse in medium prolatam, quæ, sicut compertum habemus, non modo expectationi plane congruerit, verum etiam plenæ absolutæque rei acuere desiderium videatur.

Sane quod in uno eodemque opere digesta et prompta suppeditentur quæcumque sacris Bibliis pernoscendis esse usui possint, eaque deducta potissimum ex veterum copiosa sapientia, quam tamen recentiorum compleant honestæ accessiones, hoc demum est æque de religione ac de studiis optimis præclare mereri. Sic, dilecte Fili, ex tua sociorumque assiduitate et industria fieri perlibentes videmus, quod in encyclicis litteris *Providentissimus Deus* vehementer Ipsi suasimus, ut multo plures catholici divinarum Litterarum cultui providere, quum accommodate ad tempora, tum omnino ad præscripta in eisdem litteris tradita, studiose contendant.

seul à en retirer, mais qui pourraient en rejaillir bien au delà. Et ce qui accroissait notre confiance dans le succès de l'œuvre, c'était d'en voir la conduite et la direction aux mains d'un homme tel que vous, dont le rare savoir, la perspicacité dans la critique unie à la modération, et enfin la soumission si fidèle aux enseignements de l'Église nous étaient déjà attestés par tous vos précédents écrits. Toutes ces raisons ne pouvaient manquer de vous obtenir le suffrage des évêques et les encouragements des savants, dont un bon nombre, excités par votre exemple autant que par votre nom, se sont fait un plaisir de s'associer à votre entreprise, pour en partager avec vous le labeur et le mérite.

Il Nous a donc été très agréable de voir paraître au jour une portion déjà notable de cette œuvre, fruit de vos communs efforts, et dont le mérite, Nous le savons, ne répond pas seulement à l'attente qu'on en avait conçue, mais excite plus vivement encore le désir de son entier et complet achèvement.

Et, de fait, réunir ainsi dans un seul et même ouvrage et mettre à la portée de chacun tout cet ensemble de connaissances, qui, puisées avant tout aux sources si riches de la sagesse antique, mais complétées aussi par les légitimes résultats de la science moderne, peuvent aider à l'intelligence des Saints Livres, c'est assurément bien mériter de la religion en même temps que des bonnes études. Par là, cher Fils, et grâce à votre zèle, à vos efforts et à ceux de vos collaborateurs, Nous avons la joie d'assister à la réalisation du vœu que Nous exprimions avec tant d'instance dans l'encyclique *Providentissimus Deus :* voir les catholiques s'adonner en bien plus grand nombre à l'étude des Saintes Lettres, et cela avec un égal souci de s'accommoder aux besoins des temps et de se conformer complètement aux prescriptions de la dite encyclique.

Quapropter admodum placet commendationem vobis Nostram peculiari testimonio significare, eamque optamus adeo in animis vestris divina cum gratia posse, ut confirmatis auctisque viribus persequamini incepta et feliciter perficiatis.

Quod vero te proprie attingit, dilecte fili, perge religiosæ Sodalitati tuæ ornamentum opemque afferre; excultisque a te ipso alumnis nihil sit potius, quam ut, per tuæ vestigia disciplinæ, rei biblicæ incrementa quotidie efficiant docendo et scribendo uberiora.

Jam tibi, eisque singulis quos consortes habes egregii laboriosique propositi, cælestium munerum auspicem, Apostolicam benedictionem effusa caritate impertimus.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum die III februarii, anno MDCCCXCVI, Pontificatus Nostri decimo octavo.

Leo P.P. XIII

Aussi c'est pour Nous un très grand plaisir que de vous exprimer par un témoignage spécial toute notre approbation : puisse-t-elle avec le secours de la grâce divine, affermir votre courage et vous donner de nouvelles forces pour la continuation et l'heureux achèvement de votre œuvre !

Et pour ce qui vous touche personnellement, continuez, cher Fils, à procurer à votre religieuse Compagnie l'honneur de vos services ; et que les élèves formés par vous n'aient rien de plus à cœur que de marcher sur les trace de leur maître, et, par leur enseignement ou par leurs écrits, de faire faire à la science biblique des progrès chaque jour nouveaux.

A vous donc et à chacun de ceux qui se sont associés à votre noble et laborieuse entreprise, c'est avec effusion de cœur que Nous accordons, comme gage des faveurs célestes, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, ce 3 février de l'année 1896, de Notre Pontificat la dix-huitième.

Leo P.P. XIII

LETTRE

DE S. É. LE CARDINAL RAMPOLLA

SECRÉTAIRE D'ÉTAT DE SA SAINTETÉ LE PAPE LÉON XIII

Rndo Padre,

Colla pubblicazione del *Dictionnaire de la Bible,* V. P. non solo pone il suo nome fra i più eruditi e sani scrittori di tutto ciò che riguarda le Sacre Scritture, non solo accresce con essa l' onore della dotta Congregazione a cui appartiene, ma rende ancora un segnalato servigio alla Chiesa, ai suoi ministri, ed a quanti s' interessano della biblica scienza. La offerta pertanto che Ella mi ha fatto del primo volume del suo Dizionario non poteva non riuscirmi di particolare gradimento, e me le professo perciò grandemente tenuto.

Augurandole poi ch' Ella possa compiere sollecitamente l' edizione di si importante e desiderato lavoro, ho il piacere di confermarmi con sensi di distinta stima

Di V. P.

Roma, 5 marzo 1895.

Affmo per servirla,
M. Card. RAMPOLLA.

R. P. F. Vigouroux,
prete di S. Sulpizio, Parigi.

Mon Révérend Père,

Par la publication du *Dictionnaire de la Bible,* non seulement vous placez votre nom parmi les écrivains les plus érudits et les plus sûrs en tout ce qui regarde les Saintes Écritures, non seulement vous augmentez par là la réputation de la savante Congrégation à laquelle vous appartenez, mais vous rendez encore un service signalé à l'Église, à ses ministres et à tous ceux qui s'intéressent à la science biblique. L'hommage que vous m'avez fait du premier volume de votre Dictionnaire ne pouvait donc que m'être particulièrement agréable, et je vous en suis très obligé.

En faisant des vœux pour que vous puissiez achever comme il faut la publication de cet ouvrage si important et si désiré, j'ai le plaisir de me dire, avec mes sentiments d'estime distinguée,

De votre Paternité

Le très dévoué,
M. Card. RAMPOLLA.

Rome, 5 mars 1895.

Au R. P. F. Vigouroux,
prêtre de Saint-Sulpice, à Paris.

TRANSCRIPTION DES CARACTERES HÉBREUX EN CARACTÈRES LATINS

Aleph	א	' (esprit doux)
Beth	ב	*b*
Ghimel	ג	*g* (doit se prononcer toujours dur)
Daleth	ד	*d*
Hé	ה	*h*
Vav	ו	*v*
Zaïn	ז	*z*
Heth	ח	*ḥ* (aspiration forte)
Teth	ט	*t*
Iod	י	*y* (consonne), *i*
Caph	ך, כ	*k*
Lamed	ל	*l*
Mem	ם, מ	*m*
Nun	ן, נ	*n*
Samech	ס	*s*
Aïn	ע	' (esprit dur)
Pé	פ	*p*
Phé	ף, פ	*f*
Tsadé	ץ, צ	*ṣ* (*ts*)
Qoph	ק	*q*
Resch	ר	*r*
Sin	ש	*ś*
Schin	ש	*š* (*ch*, comme dans *cheval*)
Thav	ת	*t*
Kamets	ָ	*â*
Patach	ַ	*a*
Tséré	ֵ	*ê*
Ségol	ֶ	*é*
Chirek gadol	ִי	*î*
Chirek qaton	ִ	*i*
Cholem	ֹ	*ô*
Kamets chatouph	ָ	*o*
Schoureq	וּ	*û* (*ou* long)
Kibbouts	ֻ	*u* (*ou* bref)
Scheva mobile	ְ	*e*
Chateph patach	ֲ	*ă*
Chateph ségol	ֱ	*ĕ*
Chateph kamets	ֳ	*ŏ*

TRANSCRIPTION DES CARACTERES ARABES EN CARACTERES LATINS

ORDRE	NOM	FORME ISOLÉES	FORME INITIALES	FORME MÉDIALES	FORME FINALES	TRANSCRIPTION	PRONONCIATION
1	Élif. . . .	ا	ا	ـا	ـا	'	esprit doux.
2	Ba	ب	بـ	ـبـ	ـب	*b*	b.
3	Ta	ت	تـ	ـتـ	ـت	*t*	t.
4	Ta	ث	ثـ	ـثـ	ـث	*th* ou *t*	*th* anglais dur, le θ grec.
5	Djim . . .	ج	جـ	ـجـ	ـج	*dj*	g italien de *giorno*. En Égypte et dans quelques parties de l'Arabie, comme *g* dans *garçon*.
6	Ḥa	ح	حـ	ـحـ	ـح	*ḥ*	aspiration forte.
7	Ha	خ	خـ	ـخـ	ـخ	*ḫ* ou *kh*	aspiration gutturale, *j* espagnol, *ch* allemand.
8	Dal. . . .	د	د	ـد	ـد	*d*	d.
9	Ḏal. . . .	ذ	ذ	ـذ	ـذ	*ḏ*	*th* anglais doux, le δ grec.
10	Ra	ر	ر	ـر	ـر	*r*	r.
11	Za.	ز	ز	ـز	ـز	*z*	z.
12	Sin. . . .	س	سـ	ـسـ	ـس	*s*	s dur.
13	Schin. . .	ش	شـ	ـشـ	ـش	*sch* ou *s*	ch, dans *cheval*.
14	Ṣâd. . . .	ص	صـ	ـصـ	ـص	*ṣ*	s emphatique, prononcée avec la partie antérieure de la langue placée contre le palais.
15	Ḍâd. . .	ض	ضـ	ـضـ	ـض	*ḍ*	d emphatique.
16	Ṭâ	ط	طـ	ـطـ	ـط	*ṭ*	t emphatique.
17	Ẓâ	ظ	ظـ	ـظـ	ـظ	*ẓ*	z emphatique.
18	'Aïn . . .	ع	عـ	ـعـ	ـع	'	esprit rude : ע hébreu, son guttural.
19	Ghaïn . .	غ	غـ	ـغـ	ـغ	*gh* ou *ġ*	r grasseyé.
20	Fa	ف	فـ	ـفـ	ـف	*f*	f.
21	Qoph. . .	ق	قـ	ـقـ	ـق	*q*	k explosif et très guttural.
22	Kaph. . .	ك	كـ	ـكـ	ـك	*k*	k.
23	Lâm . . .	ل	لـ	ـلـ	ـل	*l*	l.
24	Mîm . . .	م	مـ	ـمـ	ـم	*m*	m.
25	Noun. .	ن	نـ	ـنـ	ـن	*n*	n.
26	Ha	ه	هـ	ـهـ	ـه	*h*	aspiration légère.
27	Ouaou . .	و	و	ـو	ـو	*u*	ou français, *w* anglais.
28	Ya	ى	يـ	ـيـ	ـى	*y*, *i*	i, y.

VOYELLES

Fatha. .	ـَ	a, é	avec *élif*, = â.
Kesra. . .	ـِ	i, é	avec *ya*, = i.
Dhamma.	ـُ	ou, o	avec *ouaou*, = où.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME DEUXIÈME

MM.

APOLLINAIRE (le R. P.), de l'ordre des Capucins.

AUTORE (le R. P.), de l'ordre des Chartreux, à l'abbaye de Séligmac.

AZIBERT (J. P. A.), aumônier, à Castelnaudary.

BATIFFOL Pierre (Mgr), prélat de la maison de Sa Sainteté, docteur en théologie et ès lettres, recteur de l'Institut catholique de Toulouse.

BELLAMY Jullien Marie, ancien professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Vannes.

BENOIT (le R. P.), de l'ordre des Carmes, professeur d'Écriture Sainte au couvent des Carmes, à Montpellier.

BEURLIER Émile, docteur ès lettres, curé de Notre-Dame d'Auteuil, à Paris.

DELATTRE (le R. P. Alfred Louis), des Missionnaires d'Afrique, archiprêtre de Saint-Louis de Carthage.

FOUARD C., ancien professeur d'Écriture Sainte à la Faculté de théologie de Rouen, à Boisguillaume.

GANDOGER Michel, professeur, à Arnas, près Villefranche (Rhône).

GIGOT Charles, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Boston (États-Unis).

HAMARD Pierre, chanoine de Rennes.

HEIDET Louis, secrétaire du patriarche latin de Jérusalem, ancien professeur à l'école des Études bibliques de Jérusalem.

HEURTEBIZE (le R. P. dom Benjamin), bénédictin de la Congrégation de France, à Solesmes.

HUYGHE (le R. P. G.), des Missionnaires d'Afrique, à Carthage.

HY Félix, professeur de botanique à la Faculté catholique d'Angers.

HYVERNAT Henri, professeur de langues orientales à l'Université catholique de Washington (États-Unis d'Amérique).

JACQUIER E., docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte aux Facultés catholiques de Lyon, curé de Sérézin-du-Rhône (Isère).

LAGRANGE (le R. P.), prieur du couvent de Saint-Étienne de Jérusalem, professeur à l'école des Études bibliques de Jérusalem.

LE CAMUS Laude, docteur en théologie, évêque de la Rochelle.

LEGENDRE Alphonse, docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte et d'archéologie biblique à la Faculté catholique d'Angers.

LESÊTRE Henri, curé de Saint-Étienne-du-Mont, Paris.

MM.

LEVESQUE Eugène, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

MANGENOT Eugène, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Nancy.

MANY Séraphin, prêtre de Saint-Sulpice, docteur en théologie et en droit canon, professeur de droit canon au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

MARUCCHI Horace, professeur au séminaire pontifical de l'Apollinaire, à Rome, bibliothécaire à la Bibliothèque vaticane.

MANDONNET (le R. P.), des Frères-Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg.

MÉCHINEAU (le R. P. Lucien), de la Compagnie de Jésus, à Paris.

MÉLY (F. de), à Paris.

MISKGIAN Jean, vice-recteur du collège patriarcal arménien, à Rome.

NORBERT (le R. P.), des Franciscains de Terre-Sainte, à Paris.

PALIS Eugène, aumônier, à Béziers.

PANNIER Eugène, professeur d'archéologie et de langues orientales à la Faculté catholique de Lille.

PARISOT (le R. P. dom Jean), bénédictin de la Congrégation de France, à Ligugé.

PHILIPPE Élie, supérieur du grand séminaire de Langres.

PLAINE (le R. P. dom François), bénédictin de la Congrégation de France, à Silos (Espagne).

ROHART Charles, professeur d'Écriture Sainte et d'hébreu à la Faculté catholique de Lille.

RENARD Paul, docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Chartres.

REGNIER Adolphe, bibliothécaire à l'Institut de France, à Paris.

REY Octave, du clergé de Paris.

SAUVEPLANE Jules, du clergé de Paris.

SEDLÁCEK Jaroslaus, professeur à Prague.

SOMMERVOGEL (le R. P. Carlos), de la Compagnie de Jésus, à Paris.

THÉDENAT Henri (le R. P.), de l'Oratoire, à Paris.

TOUZARD, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Écriture Sainte au Séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

VACANT Alfred, docteur en théologie, professeur de dogme au grand séminaire de Nancy.

VAN DEN GHEYN (le R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, bollandiste, conservateur des Manuscrits de la Bibliothèque royale, à Bruxelles.

VAN KASTEREN (le R. P. P.), de la Compagnie de Jésus, à Maëstricht (Hollande).

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

C

C. Voir Caph.

CAATH (hébreu : *Qehâṯ;* une fois, Num., III, 19, *Qōhâṯ;* Septante : Κάθ et Καάθ), le second des trois fils de Lévi. Exod., VI, 16; Num., III, 17. Il était né dans la terre de Chanaan, avant le départ de Jacob et de sa famille pour l'Égypte. Gen., XLVI, 11. Il mourut dans le pays de Gessen, à l'âge de cent trente-trois ans. Exod., VI, 18. L'Écriture nous apprend qu'il eut quatre fils : Amram, Jésaar, Hébron et Oziel, les pères des quatre grandes familles des Amramites, des Jésaarites, des Hébronites et des Oziélites. Num., III, 27. Voir Caathites. — D'après Exod., VI, 18-20; Num., XXVI, 58-59; I Par., VI, 1; XXIII, 12-13, Caath est le père d'Amram et le grand-père d'Aaron et de Moïse; il ne serait donc séparé de ces deux derniers que par une seule génération. Mais cette conclusion, qui découle des termes du récit sacré pris dans leur rigueur, soulève deux difficultés des plus sérieuses. — 1° La première se tire de l'impossibilité de remplir, avec les seules générations énumérées dans l'Exode, VI, 18-20, l'intervalle des quatre cent trente ans qu'aurait duré le séjour d'Israël en Égypte, Exode, XII, 40, selon l'hébreu, la Vulgate et le syriaque. Cf. Gen., XV, 13-16; Act., VII, 6-7; Judith, V, 9; Gal., III, 17. Il est vrai que beaucoup de commentateurs, s'appuyant sur d'autres versions d'Exode, XII, 40, et interprétant différemment les autres textes, réduisent cet intervallé à deux cent quinze ans, et font ainsi disparaître la difficulté sur le terrain de l'exégèse; mais elle reparaît, et avec plus de force, sur celui de l'égyptologie. D'après les résultats déjà acquis dans cette science, il paraît impossible d'assigner au séjour des Hébreux en Égypte une durée inférieure à celle de quatre cent trente ans; et si jamais cette impossibilité est scientifiquement établie, il faudra nécessairement admettre que de Caath à Moïse il y a des générations omises dans la liste généalogique d'Exode, VI, 16-20; Num., XXVI, 57-59. Voir J. Brucker, *Chronologie des premiers âges,* dans la *Controverse,* mars 1886, p. 388; septembre 1886, p. 101, et F. Robiou, *ibid.,* octobre 1886, p. 299-300. — 2° L'autre raison de rejeter une parenté si rapprochée entre Caath et Moïse est fournie par le recensement opéré la seconde année après l'exode. On y voit figurer, Num., III, 28, huit mille six cents descendants mâles de Caath, dont la postérité s'élevait ainsi, les femmes comprises, à environ dix-sept mille deux cents. Cependant Caath n'avait que quatre fils, comme il est dit, I Par., XXIII, 13, et comme cela ressort des diverses statistiques de la tribu de Lévi; et les enfants de ces quatre fils vivaient encore à l'époque du recensement. Dans ces conditions, le chiffre de dix-sept mille deux cents descendants de Caath est tout à fait invraisemblable. Mais cette invraisemblance est particulièrement frappante dans la ligne d'Amram, dont la postérité devait comprendre le quart du total des Caathites, c'est-à-dire à peu près quatre mille trois cents. Or Amram n'eut que deux fils, Aaron et Moïse. Exod., VI, 20; Num., XXVI, 59; I Par., VI, 3. L'Écriture, qui ajoute même à leurs noms, contre son usage, le nom de « leur sœur Marie », Num., XXVI, 59; I Par., VI, 3, ne leur attribue nulle part d'autres frères. S'ils en avaient eu, nous les trouverions certainement rangés soit parmi les prêtres, avec Moïse et Aaron et les fils de ce dernier, cf. Ps. XCVIII, 6, soit au moins parmi les lévites, comme le furent les fils de Moïse. I Par., XXIII, 14. Moïse, de son côté, n'avait au temps de l'exode que deux fils, Gersam et Éliézer, Exod., XVIII, 3-4; II, 22; I Par., XXIII, 15, et ces deux fils n'avaient très probablement pas encore d'enfants à cette époque. Exod., XVIII, 3-4. Enfin Aaron n'a eu que quatre fils, Exod., VI, 23, etc.; car, toute sa famille étant vouée au sacerdoce, nous ne voyons pas cependant que Dieu appelle à la consécration sacerdotale d'autres Aaronites que Nadab, Abiu, Éléazar et Ithamar, Exod., XXVIII, 1; et lorsque les deux aînés ont péri en punition de leur sacrilège, l'Écriture ne nomme pas d'autres survivants qu'Éléazar et Ithamar. Lev., X, 1-2, 16. Ainsi la précision du texte biblique ne permet pas de supposer, à côté des personnages que nous venons de nommer, des collatéraux dont les descendants auraient été dénombrés avec ceux des Amramites mentionnés dans le récit. Nous n'avons donc, pour composer la postérité d'Amram, que ses deux fils, ses six petits-fils et les enfants, en nombre inconnu, mais évidemment fort restreint, de ces derniers. Qu'on ajoute la descendance féminine, et même, comme quelques-uns le veulent, un certain nombre de serviteurs ou d'étrangers affiliés, on restera toujours à une immense distance du chiffre de quatre mille trois cents Amramites. L'analogie conduirait aux mêmes conclusions pour les autres branches et, par suite, pour l'ensemble des Caathites. Il faut donc, à moins d'erreur dans les chiffres, admettre que Caath est, non le grand-père, mais

un ancêtre plus éloigné, d'Aaron et de Moïse, et qu'il manque quelques noms dans la généalogie donnée, Exod., VI, 18-20, etc.

On doit toutefois reconnaître que la trame du texte, qui est partout fort serrée, ne laisse pas voir aisément en quel point devraient être introduites les générations omises. Y a-t-il eu un seul Amram, le père d'Aaron et de Moïse? La lacune serait alors entre lui et Caath, et conséquemment les mots « engendra » et « fils », Num., XXVI, 58, et I Par., VI, 1, deviennent s'entendre d'une génération et d'une filiation médiates. Y a-t-il eu deux ancêtres de Moïse portant l'un et l'autre le nom d'Amram, et dont l'un serait fils de Caath, l'autre le père de Moïse? Dans ce cas, c'est entre ces deux personnages que prendront place les ascendants de Moïse non mentionnés par lui dans sa généalogie. C'est ce dernier sentiment qu'embrasse Keil, qui cite à l'appui un exemple de pareille omission dans I Esdr., VII, 3. Esdras omet dans sa propre généalogie cinq de ses ancêtres, en passant immédiatement d'Azarias (Amasias), fils de Méraïoth, à Azarias, fils de Joachan; cf. I Par., VI, 7-11. Keil, *Comment. on the Pentateuch*, trad. anglaise, 1872, t. I, p. 470; cf. t. I, p. 212. Sur la filiation de Jochabed femme d'Amram, voir JOCHABED. Mais quelque embarras qu'on éprouve à déterminer l'endroit où la lacune s'est produite, c'est là une question accessoire, de laquelle on ne saurait faire dépendre la solution du problème principal touchant la réalité d'une omission de noms dans la descendance de Caath. E. PALIS.

CAATHITES (hébreu : *benê Qôhâṯ*, « fils de Caath, » Num., III, 19; *haqqôhâṯî* [avec l'article], « le Caathite; » Septante : οἱ Κααθ; Vulgate : *filii Caath*, *Caathitæ*), descendants de Caath, second fils de Lévi. Ils formaient quatre branches, issues des quatre fils de Caath : Amram, Jésaar, Hébron et Oziel, Num., III, 19, qui donnèrent leur nom aux quatre familles des Amramites, des Jésaarites, des Hébronites et des Oziélites. Num., III, 27. Cette dénomination ne s'étendait pas toutefois aux Aaronites ou descendants d'Aaron, qui étaient tous prêtres, dans les passages où il est question des Caathites considérées comme lévites ou ministres sacrés d'ordre inférieur. Au premier recensement, il y eut huit mille six cents Caathites du sexe masculin, depuis un mois et au-dessus, dont deux mille sept cent cinquante entre trente et cinquante ans. Num., III, 28; IV, 36. Ce chiffre dut se trouver un peu augmenté au second recensement, comme le fut le chiffre total des Lévites, monté de vingt-deux mille ou vingt-deux mille trois cents, Num., III, 39, à vingt-trois mille. Num., XXVI, 62. Mais on ne peut que le conjecturer, le texte sacré ne donnant plus cette fois le nombre des Lévites par familles. — Les fils de Caath avaient pour chef immédiat Élisaphan, fils d'Oziel, Num., III, 30, et pour chef suprême Éléazar, fils aîné d'Aaron, placé au-dessus de tous les serviteurs du sanctuaire, selon l'hébreu de Num., III, 32. — Si l'on avait classé les Lévites selon l'ordre de primogéniture de leurs ancêtres, les Caathites auraient dû passer après les Gersonites, puisque Gerson était le fils aîné de Lévi. Mais parce que les prêtres avaient été choisis par Dieu dans la descendance de Caath, les Caathites furent toujours placés, par l'ordre du Seigneur, immédiatement après les prêtres, leurs frères, et avant les autres Lévites. Ils reçurent la mission de porter, pendant les marches, le mobilier du tabernacle. Toutefois les vases, les ustensiles et les diverses pièces de ce mobilier devaient être préalablement enveloppés avec le plus grand soin dans des couvertures par les prêtres, et il était défendu aux Caathites, sous peine de mort, soit de toucher directement leur sacré fardeau, soit de regarder et de voir à découvert ces différents objets, avant qu'on les eût enveloppés. Num., IV, 4-20. Les objets dont le transport revenait aux Caathites étaient l'arche d'alliance, la table des pains de proposition avec ces pains, les encensoirs, les mortiers et les coupes pour les libations, le chandelier à sept branches avec ses lampes et tous les accessoires, l'autel d'or des parfums et tous les vases du sanctuaire, enfin l'autel des holocaustes, ainsi que les brasiers et tous les vases ou ustensiles employés dans les sacrifices. Il faut très probablement joindre à cette énumération le bassin d'airain, mentionné dans un verset intercalé après Num., IV, 14, par les Septante et par le texte samaritain, mais dont le texte hébreu ne parle pas.

Après l'érection du tabernacle, les chars et les bœufs offerts, à l'occasion de cette solennité par les princes du peuple furent, sur l'ordre de Dieu, donnés aux Gersonites et aux Mérarites, pour leur servir à transporter la charpente du tabernacle, les tentures, les couvertures, etc.; mais les Caathites ne reçurent ni chars ni bœufs, parce qu'ils devaient porter eux-mêmes sur leurs épaules leur part de bagage sacré, et cela à cause de la sainteté plus grande de leur fardeau. Num., VII, 1-9.

Lorsqu'on levait le camp pour se mettre en marche, dans le désert, les Caathites ne partaient qu'à la suite de la seconde tribu, celle de Ruben, Num., X, 21, tandis que les Gersonites et les Mérarites décampaient à la suite de la première tribu, celle de Juda, afin que le tabernacle dont ils étaient porteurs fût dressé et prêt à recevoir le mobilier religieux porté par les Caathites. Num., X, 17. Dans le camp, la place des Caathites était au sud du tabernacle, Num., III, 29, à la suite des prêtres, campés à l'orient. Ce fut aussi à proximité des enfants d'Aaron qu'ils reçurent leur part de villes lévitiques dans les tribus de Dan, d'Éphraïm et de Manassé occidental. Jos., XXI, 4-5.

Il n'est plus question des Caathites depuis le partage de la Terre Promise jusqu'à l'époque des rois. Lorsque, de la maison d'Obédédom, où elle avait été déposée, l'arche d'alliance fut transportée à Jérusalem, nous les voyons convoqués par David à cette cérémonie, où ils furent plus nombreux que les Gersonites et les Mérarites, I Par., XV, 2-15; et c'est parmi eux que durent être pris, conformément à Num., IV, 15, les lévites qui portèrent l'arche sur leurs épaules. I Par., XV, 15. En dehors de cette fonction, qu'ils avaient exercée dès le commencement, il n'existe aucune prescription attribuant à la famille de Caath un emploi spécial et distinct dans le service du tabernacle ou du temple. Cf. I Par., VI, 33-48. Nous voyons seulement, I Par., IX, 32, qu'ils avaient la charge de pourvoir au renouvellement des pains de proposition tous les jours de sabbat; et ce ministère fait supposer qu'ils conservèrent toujours parmi les autres enfants de Lévi le premier rang, que Dieu leur avait assigné dès le commencement. Num., IV, 4-15. On trouve encore un indice de cette prééminence dans les hautes charges que David leur confia lors de la réorganisation de l'ordre lévitique. I Par., XXVI, 26-32; cf. I Par., IX, 19; XXVI, 1-3. Il est fait mention des Caathites sous les règnes de Josaphat, d'Ézéchias et de Josias, mais dans des circonstances qui n'offrent aucun intérêt particulier pour leur histoire. II Par., XX, 19; XXIX, 12; XXXIV, 12. E. PALIS.

CAB, nom hébreu de mesure, *qab*, qui signifie « petit vase, coupe ». La Vulgate a simplement latinisé le nom sémitique, *cabus*, à l'imitation des Septante, qui l'avaient grécisé sous la forme κάβος. Cette mesure n'est mentionnée qu'une fois dans l'Écriture, IV Reg., VI, 25, où il est raconté que du temps d'Élisée, par suite de la famine terrible qui sévit à Samarie, lors du siège de la ville par les Syriens, « le quart d'un cab de fiente de colombes se vendait cinq sicles d'argent. » Le *cab* équivalait à un tiers de *hin*; c'était la sixième partie du *se'âh*, la dix-huitième de l'*'éfâh*, c'est-à-dire à peu près 1 litre 16 centilitres. Le quart du cab était donc environ de 0,29 centilitres.

CABALE. Voir KABBALE.

CABANE. Voir MAISON.

CABARETIER. Plusieurs traducteurs rendent ainsi le mot κάπηλος, Eccli., XXVI, 28 (24); Vulgate : *caupo*, mais il signifie plutôt « un marchand au détail » en général, un revendeur, et souvent celui qui falsifie sa marchandise ou trompe l'acheteur par des procédés déloyaux. Il peut désigner spécialement un marchand de vin qui mêle de l'eau au vin : Οἱ κάπηλοί σου μίσγουσι τὸν οἶνον ὕδατι, traduisent les Septante, Is., I, 22. L'auteur de l'Ecclésiastique dit : « Le gros marchand (ἔμπορος) évite difficilement les fautes, et le petit marchand (κάπηλος) n'échappe pas au péché, » soit qu'il vende du vin trempé d'eau ou d'autres marchandises. Saint Paul, II Cor., II, 17, parle des καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ (Vulgate : *adulterantes verbum Dei*), c'est-à-dire de ceux qui corrompent et altèrent la parole de Dieu, comme des marchands indélicats, et, ajoutent quelques commentateurs, cherchent à s'en faire un profit illicite. S. Jean Chrysostome, *In II Cor., hom.* V, 3, t. LXI, col. 431.

CABSÉEL (hébreu : *Qabṣe'êl*, Jos., XV, 21; II Reg., XXIII, 20; I Par., XI, 22; *Yeqabṣe'êl*, II Esdr., XI, 25; Septante : Βαισελεήλ, Jos., XV, 21; Καβεσεήλ, II Reg., XXIII, 20; Καβασαήλ, I Par., XI, 22; Καβσεήλ, II Esdr., XI, 25), ville de la tribu de Juda; c'est la première du groupe situé à l'extrême sud de la Palestine, « près des frontières d'Édom. » Jos., XV, 21. Elle est mentionnée deux fois comme étant la patrie de Banaïas, fils de Joïada, un des officiers de l'armée de David. II Reg., XXIII, 20; I Par., XI, 22. Après la captivité, elle fut réhabitée par les enfants de Juda. II Esdr., XI, 25. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 109, 273, la citent sans autre indication sous les noms de Καβσεήλ et *Capseel*. Les voyageurs modernes n'ont pu en retrouver aucune trace. *Yeqabṣe'êl*, qu'on lit II Esdr., XI, 25, semble la forme pleine du nom. A. LEGENDRE.

CABUL (hébreu : *Kâbûl;* Septante : Χωβαμασομέλ, par l'union du mot hébreu qui suit, *miššemô'l*, « à gauche; » *Codex Alexandrinus :* Χαβὼλ ἀπὸ ἀριστερῶν), ville située sur la frontière de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 27. C'est le village (κώμη) de Χαβωλώ, que Josèphe, dans sa *Vie*, 43, 44, 45, mentionne « sur les confins de Ptolémaïde (Saint-Jean-d'Acre), et à quarante stades de Jotapata (aujourd'hui *Khirbet Djéfat*, au nord de Nazareth). Or entre les deux points désignés par l'historien juif se trouve une localité qui, par son nom et sa position, représente exactement l'antique cité dont nous parlons; c'est *Kâboûl*, كابول, qu'on rencontre plus d'une fois dans les auteurs arabes. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, in-8°, Londres, 1890, p. 15, 39, 289, 467, 585. « A la vérité, dit Victor Guérin, *Galilée*, t. I, p. 424, il y a cinquante stades et non quarante seulement entre le Khirbet Djéfat (Jotapata) et le village [de Kaboul]; mais les distances marquées par Josèphe sont loin d'être toujours parfaitement exactes, comme j'ai pu m'en convaincre plus d'une fois. » Voir ASER, tribu et carte, col. 1084. Cette bourgade, dont la population est de quatre cents habitants, tous musulmans, est assise sur une colline qu'ombragent des oliviers au nord et au sud. Elle a remplacé une petite ville ancienne, dont il subsiste encore, sur le plateau et les flancs du coteau, de nombreuses citernes creusées dans le roc, beaucoup de pierres de taille éparses çà et là ou engagées comme matériaux dans des constructions musulmanes, quelques fragments de colonnes monolithes provenant d'un édifice rasé, les vestiges d'un mur d'enceinte et des débris de sarcophages ornés de disques et de guirlandes de fleurs. Cf. V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 422; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1881, t. I, p. 271, 308. — Caboul est mentionnée dans le Talmud de Jérusalem, *Taanith*, IV, 8; *Pesakhim*, IV, 1; on y lit qu'elle fut détruite à cause de la discorde qui régnait entre les habitants, et que Hillel et Yehouda, fils de R. Gamaliel II, y séjournèrent. Cf. Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 205. Là furent ensevelis Rabbi Abraham, fils d'Esra, Rabbi Yehouda ha-Lévi et Rabbi Salomon ha-Katon, s'il faut en croire certaines relations. Cf. E. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte*, in-8°, Bruxelles, 1847, p. 453, 482. — Le même mot hébreu, *Kâbûl* (Vulgate : *Chabul*), se retrouve III Reg., IX, 13, pour indiquer le territoire que Salomon donna à Hiram, roi de Tyr. Désigne-t-il la ville dont nous venons de parler et ses environs? Ce n'est pas certain. Voir CHABUL. A. LEGENDRE.

1. — Cachalot.

CACHALOT. Le cachalot n'est pas nommé expressément dans la Bible, pas plus que les autres cétacés. Il y est cependant compris sous la dénomination de *ṭân* et de *ṭannîm* (Septante : κήτη; Vulgate : *cete*, Gen., I, 21; Job, VII, 12; Eccli., XLIII, 27 (grec); Dan., VII, 19). Cf. Ps. CIII (hébreu, CIV), 25-26. *Ṭannîm* désigne tous les animaux rampants, aquatiques ou marins, remarquables par leur dimension. Voir BALEINE. Jérémie, Lam., IV, 3, note un détail qui ne convient qu'aux mammifères, et s'applique fort bien aux cétacés : « Les *ṭannîm* découvrent leur mamelle et allaitent leurs petits. » Pour allaiter leurs petits, qui du reste n'ont besoin du lait maternel que pendant six semaines environ, les cétacés remontent à la surface de l'eau et se tournent sur le côté, de manière que leur mamelon affleure la surface de la mer et puisse être saisi facilement par le petit. Celui-ci tète alors sans courir le danger d'avaler de l'eau en même temps que du lait. L'amour des cétacés pour leurs petits est extrême; il mérite bien d'être opposé, comme dans le texte de Jérémie, à la cruauté maternelle de l'autruche.

Le cachalot (fig. 1) est un cétacé cétodonte, c'est-

à-dire pourvu de dents et non de fanons comme la baleine. Il porte en zoologie le nom de *Physeter macrocephalus*. Sa tête, en effet, est énorme. Elle affecte la forme d'un cylindre légèrement comprimé et tronqué en avant. A la partie inférieure s'ouvre une gueule armée de grosses dents coniques qui peuvent atteindre le nombre de cinquante-quatre. La dimension du crâne seul atteint parfois jusqu'à quatre mètres cinquante de long et deux mètres cinquante de large. La taille ordinaire de l'animal est de quinze à vingt mètres; quelques individus sont allés jusqu'à vingt-huit. Les mœurs des cachalots ne sont pas encore assez connues pour qu'on puisse décider si ces animaux constituent plusieurs espèces différentes. Ces gros cétacés sont voraces; ils s'attaquent à toutes sortes de proies, même aux baleines. C'est dans les intestins de ces animaux que se produit l'ambre gris, qui paraît n'être autre chose qu'un des résultats de leur digestion. Voir AMBRE. Ils voyagent par troupes, et leurs bandes comprennent parfois jusqu'à deux et trois cents individus. Ils fréquentent les mers équatoriales et suivent les courants chauds des autres océans. Ils pénètrent jusque dans la Méditerranée. En 1715, on en a capturé sur les côtes de la Sardaigne. Un cachalot de soixante pieds a été pris sous Louis XV, près de Collioure. En 1853, on en a saisi une bande dans la mer Adriatique, et, en 1856, on a encore capturé un de ces monstres sur les côtes du Var. Cf. Van Beneden, P. Gervais, *Ostéographie des cétacés*, Paris, 1880, p. 303-329. Pline, *H. N.*, XXXII, 53, 2, range le *Physeter* en tête des cétacés, même avant la baleine. Il est parfaitement possible que les Hébreux aient connu, au moins vaguement, le cachalot, sans le distinguer des autres monstres marins. Dans les temps anciens, quelques-uns ont pu échouer sur les côtes de Palestine. Cet animal ne saurait être cependant, à aucun titre, celui dont il est question dans l'histoire de Jonas. La plupart des raisons invoquées pour écarter la baleine valent aussi pour le cachalot. H. LESÊTRE

CACHET. Voir SCEAU.

CACTUS. Dans la région méditerranéenne, on désigne surtout sous le nom de cactus l'*Opuntia vulgaris* des botanistes, ou *Figuier de Barbarie*. C'est une plante arborescente de la famille des cactacées (fig. 2). La tige de l'*Opuntia*, qui peut s'élever à plusieurs mètres de hauteur, est formée de disques aplatis, ovales, très épais et charnus, articulés les uns sur les autres, à bords arrondis; ces disques sont parsemés d'aiguillons redoutables, fins, allongés, disposés en faisceaux, occasionnant une piqûre douloureuse et non sans danger. Sa fleur est très grande, en forme de cloche, jaune ou rouge, suivant les diverses variétés; elle s'ouvre et se ferme plusieurs jours de suite. Ses pétales sont très nombreux, disposés sur plusieurs rangs, ainsi que les étamines. Les fleurs naissent sur le tranchant des disques ou articles supérieurs. Le calice est formé de nombreuses folioles colorées de la même manière que les pétales, en sorte qu'il est difficile de les distinguer de ceux-ci. Le fruit, très charnu, est deux à trois fois gros comme le pouce, cylindrique, creusé au sommet de sillons circulaires; il est recouvert d'une peau rougeâtre, hérissée sur les angles de faisceaux d'aiguillons, comme les feuilles ou disques de la tige; à l'intérieur, il contient de nombreuses graines jaunâtres, entourées d'une pulpe orangée ou rougeâtre, comestible, d'un goût sucré mais fade, quoique assez apprécié des habitants des pays chauds, notamment des Arabes, qui en font des conserves ou le mangent tel quel; pour certaines tribus du nord de l'Afrique, la récolte des fruits du figuier de Barbarie est même chose importante.

Cette plante bizarre, qui rappelle bien la végétation tropicale, n'est pas indigène dans les contrées chaudes de l'ancien monde. Elle fut introduite de l'Amérique centrale en Europe vers le [illegible] du XVI[illegible] siècle. J. Labouret, *Monographie de la famille des cactées*, in-12, Paris, 1858, p. IX; C. Lemaire, *Les cactées*, in-12, Paris, 1869, p. 10. Elle se multiplia alors si rapidement dans tout le bassin méditerranéen, qu'actuellement on peut la considérer comme endémique à cette région. Elle abonde en particulier en Palestine, où on la rencontre

2. — Cactus.
Au bas, à gauche, fleur; à droite, coupe de la fleur; au milieu, fruit.

à chaque pas et où elle atteint de grandes proportions, formant autour des champs des haies impénétrables. Mais il est certain que la Sainte Écriture n'a pu parler de l'*Opuntia*, qui était absolument inconnu du temps des écrivains sacrés, bien que, dit M. Fillion, *Atlas d'histoire naturelle de la Bible*, in-4°, Paris, Lyon, 1884, p. 26, on soit instinctivement porté, comme l'ont fait certains commentateurs, à le regarder comme l'une des plantes épineuses de la Bible. M. GANDOGER.

CAD. Ce mot en hébreu, *kad*, désigne un vase d'argile, cruche, urne, etc., d'une contenance indéterminée. Il passa dans la langue grecque sous la forme κάδος, et dans la langue latine sous la forme *cadus*. Les Grecs et les Latins eurent des *cads* de diverses matières, quoique plus communément en terre. Ils en faisaient grand usage, s'en servant pour transporter et conserver le vin, ainsi que toute espèce de liquides. On en a trouvé un certain nombre dans les ruines de Pompéi (fig. 3). Ils désignaient aussi par ce mot une mesure équivalente à l'amphore attique ou *métrète* et à trois *urnes* romaines. La Vulgate ne l'a jamais employé pour rendre le mot hébreu *kad*, mais elle s'en est servie une fois dans le Nouveau Testament, Luc., XVI, 6, dans la parabole de l'économe infidèle, pour traduire un nom de mesure, le *bath* (βάτος), valant environ 38 litres 88. Voir BATH 2. L'emploi

de *cad* s'explique facilement dans ce passage, parce qu'il est question d'huile et que les Romains avaient coutume

3. — Cad. D'après une peinture de Pompéi.

de la conserver dans des *cadi*; de plus, le *cadus* des Latins, employé comme mesure, avait presque la même capacité que le *bath* hébreu.

1. CADAVRE. Le corps mort de l'homme ou des animaux pouvait être, chez les Hébreux, l'occasion d'une souillure ou impureté légale. Nous ne le considérons ici qu'à ce point de vue. Pour l'ensevelissement des morts, voir SÉPULTURE.

I. IMPURETÉS LÉGALES PRODUITES PAR LES CADAVRES. — 1° *Cadavre des animaux impurs.* — Le cadavre des volatiles et des quadrupèdes impurs souillait légalement ceux qui le touchaient et surtout ceux qui le portaient; dans les deux cas, l'impureté cessait le soir, moyennant une ablution; dans le second cas, le porteur du cadavre devait en outre laver ses vêtements. Lev., XI, 24-28. — Quant au cadavre des reptiles impurs, l'impureté légale qu'il occasionnait se propageait davantage : les personnes qui le touchaient ou le portaient étaient souillées jusqu'au soir; si le cadavre ou quelque chose du cadavre tombait sur quelque objet, cet objet était souillé; le législateur hébreu signale en particulier certains objets plus exposés à cette sorte de souillure : les vêtements de tout genre, les vases ou ustensiles de bois ou d'argile, les liquides qui pourraient y être contenus, les mets et les boissons, les fours portatifs; toutefois les fontaines, les citernes et les réservoirs d'eau n'étaient pas souillés par ces cadavres; dans des pays où l'eau est très rare, ç'aurait été un inconvénient grave d'interdire, ne fût-ce que pour un jour, l'accès des sources ou des citernes. Quant aux grains destinés aux semailles, s'ils sont secs, ils ne sont pas souillés par ces cadavres; s'ils sont mouillés, ils contractent la souillure. Lev., XI, 31-38. Les ustensiles de bois ou les vêtements souillés de cette manière demeuraient impurs jusqu'au soir; moyennant un lavage, ils étaient rendus à leur premier usage; mais pour les ustensiles ou vases d'argile, ils étaient brisés. Lev., XI, 32, 33, 35. — Le cadavre des animaux aquatiques impurs est aussi regardé comme immonde, Lev., XI, 11, et en conséquence il souillait ceux qui le touchaient.

2° *Cadavre des animaux purs.* — Il n'est déclaré souillé ou immonde que dans deux cas : 1. Lorsque l'animal est mort de maladie, Lev., XI, 39-40; dans ce cas, celui qui touche ou porte le cadavre et celui qui en mange sont impurs; l'impureté dure jusqu'au soir, et disparaît moyennant le lavage des vêtements. — 2. Lorsque l'animal a été tué par une bête, Lev., V, 2; celui qui touche ce cadavre est souillé; le genre d'impureté et le mode de purification paraissent avoir été les mêmes que dans le premier cas; car, d'après l'interprétation commune des commentateurs juifs, les animaux morts d'eux-mêmes et ceux qui sont déchirés par les bêtes sont mis sur la même ligne. — Pour la « manducation » de la chair des animaux morts d'eux-mêmes ou déchirés par les bêtes, voir CHAIR DES ANIMAUX.

3° *Cadavre de l'homme.* — Quiconque touchait un mort, ou même simplement un ossement humain, un tombeau, était impur devant la loi; bien plus, quand la mort avait lieu dans une tente ou dans une maison, l'impureté légale frappait tous ceux qui entraient dans la tente ou la maison; tous les vases, tous les ustensiles, tout le mobilier qui se trouvaient dans ce lieu étaient également impurs, sauf les vases munis d'un couvercle. Num., XIX, 11-16. Ceux qui avaient contracté cette impureté étaient exclus non seulement du temple et de la participation aux choses saintes, mais encore de la société des hommes. Moïse ordonne de chasser du camp celui qui en est souillé. Num., V, 2-3. Cette impureté durait sept jours, et ne cessait que par un rite spécial, l'aspersion avec l'eau lustrale. Voir ASPERSION, t. I, col. 1116-1117. — En conséquence, comme les prêtres devaient être constamment purs, à cause de leurs fonctions qui les obligeaient à aller souvent dans le Temple, et à toucher les choses saintes, il leur était interdit d'avoir avec les morts aucun rapport qui pût les souiller, à moins qu'il ne s'agît de leurs parents les plus proches, que le législateur énumère avec soin. Lev., XXI, 1-4. La loi est beaucoup plus sévère pour le grand prêtre, qui ne devait s'approcher d'aucun mort, pas même de son père ou de sa mère. Lev., XXI, 10-11. Même défense est faite aux Nazaréens. Num., VI, 6-7.

II. SANCTION. — Quant à la sanction de ces lois mosaïques sur le contact prohibé des cadavres, elle est différente, suivant que ces lois concernent le cadavre des animaux ou celui de l'homme; pour les premières, Moïse ne marque pas de sanction spéciale, et en conséquence il faut appliquer les règles générales dont il est question Num., XV, 22-31, et Lev., IV-VII; pour les secondes, celles qui regardent le cadavre de l'homme, la sanction est plus sévère; elle est exprimée deux fois au texte cité des Nombres, XV, 23 et 31; c'est la peine signifiée par le mot hébreu *kârat* (Septante : ἐξολοθρεύω; Vulgate : *delere, exterminare*, et, au passif, *perire, interire, de populo*); la peine du *kârat* est, non pas l'exil, comme l'ont dit quelques auteurs; mais, ou bien, d'après les interprètes juifs, une mort prématurée, infligée ou plutôt ménagée par Dieu lui-même, ou bien, d'après les interprètes chrétiens, la peine de mort ou de l'excommunication infligée par le juge. Voir BANNISSEMENT, t. I, col. 1430-1431.

III. MOTIFS. — Les motifs de ces prescriptions sont surtout les deux suivants : 1° Moïse, en défendant aux Hébreux le contact des cadavres, sous peine d'impureté légale et d'exclusion temporaire des choses saintes, se proposait de leur rappeler la pureté de cœur et la sainteté qui sont requises pour le service de Dieu, surtout dans son temple; voilà pourquoi, Lev., XI, 43-45, Dieu lui-même, après avoir posé le principe général : « Ne touchez aucune de ces choses, de peur que vous ne soyez impurs, » ajoutait immédiatement : « Car je suis le Seigneur votre Dieu; soyez saints, parce que je suis saint... Je suis le Seigneur qui vous ai tirés du pays de l'Égypte, pour être votre Dieu; vous serez donc saints, parce que je suis saint. » Et plus loin, Num., XIX, 13, le législateur hébreu, après

avoir obligé celui qui serait souillé par le contact du cadavre de l'homme à subir une purification légale, le menace, en cas de désobéissance, de la terrible peine du *kâraṭ* dont nous avons parlé, « parce qu'il souille le tabernacle du Seigneur, » ce qui est répété au v. 20. — 2° Moïse, dans les lois que nous venons d'expliquer, se proposait aussi la propreté et l'hygiène. Il suffit, en effet, de lire ces prescriptions diverses pour voir combien leur observance devait, chez les Hébreux, entretenir la propreté et écarter les causes d'insalubrité et d'infection. Afin d'éviter toutes ces souillures légales, plus ou moins incommodes, les Hébreux se voyaient obligés d'éloigner le plus possible les cadavres des animaux, et de les enfouir sous terre le plus promptement possible; ils enterraient leurs morts aussitôt que la prudence le permettait, et établissaient les cimetières, au moins les cimetières communs, en dehors des villes; lors même qu'il s'agissait de morts étrangers ou même ennemis, par exemple après une bataille, ils prenaient soin de les enterrer. Nous voyons, sous ce rapport, un trait remarquable dans Ézéchiel; après la lutte terrible dont il parle au chapitre XXXIX, dans laquelle Israël est vainqueur, on nomme une légion d'explorateurs et de fossoyeurs; les premiers parcourent tout le pays, et, à côté de chaque cadavre, et même de chaque ossement qu'ils rencontrent, ils plantent un jalon; les fossoyeurs, à l'aide de ce signe, reconnaissent les ossements et procèdent à la sépulture. Sans doute c'est une « vision » que décrit le prophète, mais il est évident qu'il parle suivant les usages observés dans son pays et bien connus de ceux pour qui il écrivait. Il n'y a pas jusqu'au corps du malheureux condamné qui n'ait attiré l'attention, sous le rapport qui nous occupe, du législateur hébreu; il veut que le corps du condamné attaché à une potence en soit détaché et soit enterré le jour même de l'exécution, « pour ne pas souiller la terre que Dieu doit donner en possession aux Hébreux. » Deut., XXI, 22-23. Ainsi Moïse prévenait l'infection qu'auraient pu produire l'exposition prolongée du cadavre en plein air, et la décomposition qui s'ensuit promptement, surtout dans les pays chauds, comme en Orient. Qui ne sait qu'un certain nombre d'épidémies, particulièrement dans ces contrées, sont occasionnées par les cadavres d'hommes ou d'animaux qui sont gisant sur le sol, exposés aux ardeurs du soleil? C'est ce qu'a voulu prévenir le législateur hébreu. C'est ce qu'ont tenté aussi, dans une certaine mesure, d'autres législateurs; car nous retrouvons l'impureté légale et la purification obligatoire, après le contact d'un cadavre, chez un bon nombre de peuples anciens : chez les Indiens, cf. *Lois de Manou*, v, 59, dans Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1844, p. 381; chez les Arabes, cf. G. Sale, *Observations sur le mahométisme*, dans Pauthier, ouvrage cité, p. 504; chez les Perses, cf. Anquetil du Perron, *Zend-Avesta*, Paris, 1771, t. II, p. 371-377; chez les Grecs, les Romains et d'autres peuples païens, cf. Meursius, *De funere*, c. XV, XLIX (dans Gronovius, *Thesaurus græcarum antiquitatum*, Venise, 1732, t. XI, col. 1101-1103; 1161-1162); Guberinus, *De luctu Maurum seu de ritu, more et tempore plorandi funeris*, lib. II, c. 7, 8 (dans Graevius, *Thesaurus antiquitatum romanarum*, Venise, 1737, t. XII, col. 1175-1178); Marquardt, *Vie privée des Romains*, Paris, 1892, t. I, p. 442. Ces mêmes coutumes s'observent chez plusieurs peuples modernes, par exemple, au Japon et dans les îles de l'archipel Tonga, dans l'océan Pacifique. Cf. Burder, *Oriental Customs*, Londres, 1822, t. II, p. 154-155.

IV. Observation de la loi. — Toutes ces prescriptions sur le contact des cadavres ont été soigneusement observées et gardées chez les Juifs. Au temps de Notre-Seigneur il en était encore ainsi, ou plutôt tout cela s'était accru et embarrassé d'une multitude d'observances minutieuses, souvent mentionnées dans les Évangiles. Matth., XV, 2; XXIII, 25-26; Marc., VII, 2-5; Jean, II, 6. Josèphe mentionne la purification qui devait suivre l'assistance à un convoi funèbre. *Contra Appionem*, II, 26. La *Mischna* expose très longuement tout ce qui concerne l'impureté légale provenant des cadavres dans plusieurs Traités, surtout dans le Traité *'oholôṭ*. Maimonide en traite également dans un ouvrage spécial ayant pour titre : *De l'impureté contractée par le contact des morts*, dont il donne un résumé dans *More Nebochim*, III, 47, traduction latine de Buxtorf, Bâle, 1629, p. 490-494. Après la destruction du temple de Jérusalem, l'observation de ces prescriptions devint plus difficile, en sorte que peu à peu les Juifs se relâchèrent dans l'accomplissement de ces lois, et finirent par les abandonner complètement; c'est ce que dit Léon de Modène, *Cérémonies et coutumes des Juifs*, chap. VIII, Paris, 1581, p. 18. — Sur la question de l'impureté légale, contractée par le contact des cadavres, cf. Spencer, *De legibus Hebræorum*, La Haye, 1686, p. 137-149; Michaelis, *Mosaisches Recht*, §§ 215, 216, Francfort-sur-le-Mein, 1778, t. IV, p. 300-313; Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, k. 31, Berlin, 1853, t. I, p. 265-274. S. Many.

2. **CADAVRES (VALLÉE DES)** (hébreu : *'éméq pegârim*, Jer., XXXI, 40; manque dans les Septante, Jer., XXXVIII, 40). Jérémie nomme cette vallée, pour désigner le Midi, dans la description qu'il fait d'une manière prophétique de la restauration future de Jérusalem à l'époque messianique. Il appelle « vallée des cadavres et des cendres » la vallée de Géennom, parce que, depuis qu'elle avait été rendue profane par le roi Josias, à cause des actes idolâtriques qui y avaient été commis, IV Reg., XXIII, 10, on y jetait les immondices de la ville; les animaux morts et les détritus de toute espèce. Voir Géennom.

CADEAUX. Chez les Hébreux, on payait au père qui donnait sa fille en mariage un prix déterminé qu'on appelait *mohar*. Gen., XXXIV, 12, etc. Voir Mariage. De plus, on offrait, au moins dans certaines circonstances, des cadeaux à la fiancée. Gen., XXIV, 53; XXXIV, 12. Ils sont appelés *maṭan*, « don, » dans ce dernier passage. Les présents faits par Éliézer à Rébecca pour son maître Isaac consistaient en bijoux d'argent et d'or et en vêtements. Gen., XXIV, 53.

CADÉMOTH (hébreu : *Qedêmôṭ*, pleinement écrit, Deut., II, 26; I Par., VI, 64; Jos., XXI, 37; défectivement, Jos., XIII, 18; Septante : Κεδαμώθ, Deut., II, 26; Βακεδμώθ, Jos., XIII, 18; ἡ Δεκμών, Jos., XXI, 37; ἡ Καδμώθ, I Par., VI (hébreu : 64), 79; Vulgate : *Cademoth*, Deut., II, 26; I Par., VI (hébreu : 64), 79; *Cedimoth*, Jos., XIII, 18; omis, Jos., XXI, 36), ville située à l'est de la mer Morte, assignée à la tribu de Ruben, Jos., XIII, 18; donnée, avec ses faubourgs, aux Lévites, fils de Mérari. Jos., XXI, 37 (d'après l'hébreu); I Par., VI (hébreu : 64), 79. C'est aussi le nom du « désert » (hébreu : *midbar*) où étaient campés les Israélites quand Moïse demanda à Séhon, roi des Amorrhéens, la permission de passer par son territoire pour se rendre dans la Terre Promise. Deut., II, 26. Plusieurs critiques ont attaqué l'authenticité du passage du texte hébreu où cette ville est citée dans Josué, XXI, 37; mais il a en sa faveur l'autorité des manuscrits, des versions, la conformité avec les endroits parallèles de Jos., XIII, 18; I Par., VI (hébreu : 64), 79. On peut voir une longue et savante dissertation sur ce sujet dans J.-B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti*, Parme, 1785, t. II, p. 96-106.

Nous ignorons la position de Cadémoth; Jassa et Méphaath, qui l'accompagnent toujours et pourraient ainsi nous servir de point de repère, sont elles-mêmes inconnues. Comme Aroër, « située sur le bord de l'Arnon, » Jos., XIII, 16, formait l'extrême limite méridionale du royaume de Séhon, Jos., XII, 2, et des conquêtes israélites à l'orient du Jourdain, Deut., II, 36; III, 12; IV, 48;

on doit supposer que ces villes étaient au nord du torrent, aujourd'hui l'*ouadi Modjib*. D'un autre côté cependant, « le désert de Cadémoth » devait être en dehors du territoire amorrhéen. Deut., II, 26-37; Num., XXI, 21-24. Faudrait-il donc distinguer la ville du désert, comme semblent le faire Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 109, 270? C'est inutile, croyons-nous. On peut dire que la ville se trouvait près d'un des bras supérieurs de l'Arnon, vers l'est, l'*ouadi Enkeiléh* ou l'*ouadi Baloua*, par exemple, et qu'elle donnait son nom au désert environnant, confinant à l'est et au sud au désert syro-arabe; à moins que les deux ne fussent ainsi appelés d'après leur situation dans la « contrée orientale » (hébreu : *qédém*). — On a voulu reconnaître Cadémoth dans les Listes hiéroglyphiques de Sésac, n° 25; M. Maspero croit avec raison qu'il est impossible de songer à cette identification. Cf. *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1880, p. 45. A. LEGENDRE.

CADÈS (hébreu : *Qâdêš*, « saint; » Septante : Κάδης), nom de plusieurs villes de Palestine et d'un désert.

1. CADÈS, CADÈSBARNÉ (hébreu : *Qâdêš*, Gen., XIV, 7; XVI, 14; XX, 1; Num., XIII, 27 (hébreu, 26); XX, 1, 14, 16, 22; XXVII, 14; XXXIII, 36, 37; Deut., I, 46; XXXII, 51; Jud., XI, 16, 17; Ps. XXVIII (hébreu : XXIX), 8; Ezech., XLVII, 19; XLVIII, 28; *Qâdêš Barnê'a*, Num., XXXII, 8; XXXIV, 4; Deut., I, 2, 19; II, 14; IX, 23; Jos., X, 41; XIV, 6, 7; XV, 3; Septante : Κάδης, comme en hébreu; ἐν αἰγιαλοῖς, Eccli., XXIV, 18; Κάδης Βαρνή, comme en hébreu, excepté Num., XXXIV, 4, où on lit : Κάδης τοῦ Βαρνή), ville située à l'extrême limite méridionale de la Terre Promise. Num., XXXIV, 4; Jos., XV, 3; Ezech., XLVII, 19; XLVIII, 28. C'est aussi le nom du *désert* environnant, Ps. XXVIII (hébreu, XXIX), 8, et une des stations les plus importantes des Hébreux dans leur marche de quarante ans vers le pays de Chanaan. Num., XIII, 27; XX, 1, etc. Après le Sinaï, c'est le point capital de ce long voyage à travers la péninsule arabique; son emplacement est l'objet d'un problème intéressant à étudier et de nombreuses discussions qu'il nous faut résumer. Nous verrons plus tard s'il y a lieu de distinguer deux endroits de ce nom sur la route des Israélites; disons tout de suite que Cadès et Cadèsbarné sont certainement un seul et même lieu, comme il est facile de s'en convaincre en comparant Num., XIII, 27, avec Num., XXXII, 8; Deut., I, 19; IX, 23; Jos., XIV, 6, 7.

I. NOMS. — Cadès s'appelait anciennement « la Fontaine de Misphat » ou « du Jugement » (hébreu : *'Ên Mišpât;* Septante : ἡ πήγη τῆς κρίσεως). Gen., XIV, 7. Cette appellation se rattache-t-elle au sanctuaire de quelque dieu, qui, longtemps avant Moïse, aurait rendu là ses oracles, ou à la juste sévérité de Dieu, qui s'y manifesta envers un peuple désobéissant et sans cesse en murmures? Il n'y a rien dans le texte sacré qui favorise l'une ou l'autre de ces conjectures, émises par différents auteurs. Voir MISPHAT. Il en est de même pour l'origine ou la signification des autres noms. L'hébreu קָדֵשׁ, *qâdêš*, signifie « saint », et a pour correspondant en arabe le mot قدس, *qods*. Mais il est difficile de savoir si cette dénomination se rapporte à un sanctuaire primitif, ou à la présence de l'arche d'alliance, ou aux événements dans lesquels Dieu « se sanctifia » (hébreu : *yeqaddêš*) c'est-à-dire manifesta sa puissance aux Israélites, Num., XX, 13, en les comblant de bienfaits, malgré leur incrédulité et leurs révoltes, et en punissant Moïse et Aaron à cause de leur faute. Les différentes étymologies proposées pour Barné, בַּרְנֵעַ, *Barnê'a*, c'est-à-dire « désert », ou « fils », ou « puits de l'Égarement », etc., sont discutables, et l'on ignore si le mot indiquait une ville dont le nom se serait uni à celui de Cadès, ou un personnage, comme semblerait le supposer la traduction des Septante, Num., XXXIV, 4, Κάδης τοῦ Βαρνή. Cf. H. Clay Trumbull, *Kadesh-Barnea*, in-8°, New-York, 1884, p. 21, 43; Keil, *Numeri*, Leipzig, 1870, p. 292.

II. SITUATION. — 1° *D'après l'Écriture.* — L'emplacement de Cadès est une question des plus controversées. Pour la bien comprendre, et avant d'examiner les opinions émises à ce sujet, il est nécessaire de fixer les points géographiques que la Bible détermine à elle seule. Cadès paraît pour la première fois au chap. XIV, 7, de la Genèse, dans le récit de la première campagne militaire racontée par nos Saints Livres. Après avoir frappé « les Chorréens ou Horréens des montagnes de Séir » ou d'Édom, c'est-à-dire de la chaîne qui s'étend entre la mer Morte et le golfe Élanitique, « jusqu'à *'Êl-Pa'rân*, » probablement le port d'Aïla ou Élath, Deut., II, 8, au fond du même golfe, Chodorlahomor et ses alliés, remontant vers le nord, « vinrent jusqu'à *'Ên-Mišpat*, qui est le même [lieu] que Cadès. » Puis « ils ravagèrent tout le pays des Amalécites », ou plutôt la contrée qu'occupa plus tard cette tribu et qui comprenait la partie septentrionale de la péninsule sinaïtique, de la frontière d'Égypte au sud de la Palestine et sur les confins de l'Arabie Pétrée. Voir AMALÉCITES, t. I, col. 428. Enfin ils défirent « les Amorrhéens qui habitaient Asason-Thamar » ou Engaddi, sur le bord occidental de la mer Morte. Voir AMORRHÉENS, t. I, col. 503. De ce passage il ressort que Cadès avait à l'est les monts de Séir, au sud Élath, dans un voisinage immédiat les Amalécites, et au nord les Amorrhéens.

Cadès sert ensuite à déterminer l'emplacement de *Béer-laḥaï-roï*, ou « le Puits du Vivant qui me voit », près duquel l'ange de Dieu trouva Agar, la servante de Sara, fuyant vers l'Égypte. Gen., XVI, 14. Or ce puits, d'après l'Écriture, était « dans le désert, près de la source qui est sur le chemin de Sur », Gen., XVI, 7; « dans la terre du midi » ou le *Négéb*, Gen., XXIV, 62; « entre Cadès et Barad, » Gen., XVI, 14. Sur indique la partie nord-ouest du désert arabique qui confine à l'Égypte. Béer-laḥaï-roï se trouvait donc sur l'ancienne route qui d'Hébron conduisait au pays des Pharaons en passant par Bersabée, c'est-à-dire dans la direction du nord-est au sud-ouest; il était entre Cadès à l'est et Barad (inconnu) à l'ouest. D'où nous pouvons conclure que Cadès ne devait pas être loin de la route d'Hébron en Égypte. C'est le chemin que dut prendre Abraham, lorsque, partant de Mambré, il vint « habiter dans la terre du midi, entre Cadès et Sur, et séjourna quelque temps à Gérare », au sud de Gaza. Gen., XX, 1. Malgré le vague de l'indication, nous comprenons ici la contrée bornée à l'est par le *désert* de Cadès et au sud-ouest par celui de Sur.

Le Deutéronome, I, 2, marque la distance qui séparait l'endroit dont nous parlons de la montagne du Sinaï. Il était à « onze journées de marche du mont Horeb, par la route du mont Séir », non pas, croyons-nous, celle qui longe le massif, par l'Arabah; mais simplement celle qui conduit de ce côté, indiquant la direction du nord-est. Il est malheureusement difficile de savoir quelles furent les étapes des Hébreux pendant ce voyage. La liste des stations, Num., XXXIII, 16-36, est diversement interprétée. Plusieurs auteurs croient que Rethma, Num., XXXIII, 18, aujourd'hui l'*ouadi Abou Retmât*, était près de Cadès, si ce n'était la ville elle-même. Dans ce cas, l'Écriture ne mentionnerait entre le Sinaï et Cadès que les trois stations les plus importantes. Num., XXXIII, 16-18. Ce qu'il y a de certain, c'est que les Israélites arrivèrent là après avoir traversé le désert de Pharan, Num., X, 12, « grand et terrible désert, » Deut., I, 19, dans lequel Cadès est elle-même placée. Num., XIII, 27. Il s'agit ici de la région que les Arabes appellent eux-mêmes *Bâdiet et-Tih*, ou « désert de l'Égarement », et qui s'étend au nord jusqu'au Négeb ou Palestine méridionale, à l'est jusqu'à la vallée profonde de l'Arabah, à l'ouest jusqu'au désert de Sur, et au sud jusqu'au massif du Sinaï. C'est un plateau calcaire, désolé, presque sans végétation et sans habitants, qui occupe près de la moitié de la péninsule.

Cadès étant ainsi le point le plus rapproché de la Terre Promise, « sur le chemin qui conduit à la montagne des Amorrhéens, que le Seigneur devait donner aux Israélites, » Deut., I, 19, 20, c'est-à-dire au district montagneux qui termine la Palestine du côté du sud. Aussi est-ce de là que Moïse envoya les explorateurs et là qu'ils revinrent au bout de quarante jours. Num., XIII, 26, 27; XXXII, 8; Deut., I, 19 et suiv.; IX, 23; Jos., XIV, 6, 7. Cet endroit se trouvait donc au-dessous du *Négéb*, Num., XIII, 18, et les Hébreux avaient au nord, devant eux, « les Amalécites et les Chananéens qui habitaient dans les montagnes. » Num., XIV, 43, 45

En punition de leur conduite séditieuse après le retour des explorateurs, les enfants d'Israël furent condamnés à errer pendant trente-huit ans dans les vastes solitudes de l'Arabie Pétrée. Ils reprirent le chemin « du désert, par la voie de la mer Rouge ». Num., XIV, 25; Deut., I, 40. Dix-sept stations seulement remplissent ce long séjour, Num., XXXIII, 19-36, la plupart malheureusement inconnues. Le point le mieux marqué est Asiongaber, port situé à l'extrémité septentrionale du golfe Élanitique. « D'où étant partis, ils vinrent au désert de Sin, qui est Cadès. » Num., XXXIII, 36. C'est là que nous les retrouvons le premier mois de la quarantième année, après la sortie d'Égypte, Num., XX, 1; là qu'ils se plaignent du manque d'eau, comme autrefois à Mara et à Raphidim; là que Moïse frappe deux fois le rocher de sa verge et que coule « l'eau de la contradiction ». Num., XX, 13; XXVII, 14; Deut., XXXII, 51. C'est de Cadès enfin que Moïse envoie des messagers au roi d'Édom, pour lui demander la permission de passer par son territoire, Num., XX, 14; Jud., XI, 16, 17, et, dans cette circonstance, « la ville » est signalée comme étant « à l'extrémité du royaume » iduméen. Num., XX, 16.

Le dernier témoignage à signaler, au point de vue géographique, est tiré de la frontière méridionale de la Terre Sainte, qui « commence à l'extrémité de la mer Salée (mer Morte), et à cette langue de mer qui regarde le midi, s'étend vers la montée du Scorpion et passe jusqu'à Sina, monte ensuite vers Cadèsbarné, vient jusqu'à Esron, monte vers Addar, et tournant vers Carcaa, puis passant à Asémona, arrive au torrent d'Égypte (*ouadi el-Arisch*) et se termine à la grande mer (la Méditerranée) ». Jos., XV, 2-4; Num., XXXIV, 4-5; Ezech., XLVII, 19; XLVIII, 28. Ces limites nous représentent un arc de cercle qui part de la mer Morte pour aboutir à l'embouchure de l'ouadi el-Arisch et dont Cadès occupe à peu près le milieu. Voir ACRABIM, t. I, col. 151; ADAR, col. 210; ASÉMONA, col. 1079.

Le résumé de ces données nous montre clairement que Cadès était à l'ouest des montagnes de Séir et de l'Arabah, à l'extrême limite des possessions iduméennes de ce côté, au nord d'Elath et d'Asiongaber, à onze journées au nord de l'Horeb, dans les déserts de Pharan et de Sin, non loin de la route d'Hébron en Égypte, au sud des montagnes amorrhéennes, au-dessous du *Négéb* ou de la Palestine méridionale, dont elle occupe le point le plus éloigné. Toutes ces indications réunies nous conduisent vers le massif montagneux dont font partie le *Djébel el-Makhrah*, le *Djébel Moueileh*, le *Djébel Tououâl el-Fahm*, etc., et d'où partent les deux versants opposés, celui de la Méditerranée et celui de l'Arabah. Il faut donc chercher Cadès dans une ligne qui s'étend entre ce massif et le *Djébel Scherra* ou mont Séir, au-dessus de Pétra.

2° *D'après les auteurs modernes.* — On n'a pas proposé moins de dix-huit sites pour Cadèsbarné. Nous ne pouvons entrer dans la discussion de chacun de ces points, dont un grand nombre sont en contradiction avec les données scripturaires que nous venons d'exposer. Voir Trumbull, *Kadesh Barnea*, p. 303, avec les renvois. En somme, ils peuvent se ramener à deux principaux : dix sont dans l'Arabah ou sur ses bords; huit dans le désert, sur le plateau supérieur; *Aïn el-Oueibéh* peut représenter les premiers, et *'Aïn Qadis* les seconds. C'est autour de ces deux noms que se rangent, à l'heure actuelle, tous les auteurs.

Aïn el-Oueibéh, une des sources les plus importantes de la grande vallée, se trouve, au bord occidental, là où le terrain s'abaisse graduellement en collines calcaires, en dehors de la courbe de l'*ouadi el-Djeib*, qui descend du sud-ouest pour se diriger vers l'est-nord-est. Il y a là trois fontaines, sortant du rocher qui forme la pente, à quelque distance les unes des autres, et courant en petits ruisseaux au pied des collines. L'eau n'est pas très abondante, et, dans les deux plus septentrionales, elle a une teinte malsaine avec un goût sulfureux. Celle du midi

4. — Cadèsbarné.
D'après Trumbull, *Kadesh Barnea*, p. 308.

consiste en trois filets d'une eau limpide et bonne, tombant au fond d'une excavation. Le calcaire tendre, en se détachant, a formé un bord semi-circulaire, comme la courbe d'un théâtre antique, autour de la source. Au-dessous de cet endroit, près de l'ouadi el-Djeib, est un fourré d'herbes grossières et de roseaux, avec quelques palmiers, présentant de loin l'apparence d'une belle verdure, et n'offrant de près qu'un terrain marécageux. Dans le lointain, vers l'est, se dresse dans toute sa majesté le mont Hor, dominant tous les pics qui s'élèvent au-dessus de l'Arabah. Ici pas la moindre trace de ruines. (Voir fig. 4; les montagnes qu'on aperçoit sont celles de l'ouest.) Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 3 in-8°, Londres, 1856, t. II, p. 174-175; de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. I, p. 302-303.

Les arguments en faveur de cet emplacement peuvent se résumer ainsi : — 1° Quand les Israélites vinrent du Sinaï à Cadès « par le chemin du mont Séir », Deut., I, 2, leur route naturelle fut par l'Arabah, qui longe le bord occidental du massif iduméen. Or, sur cette grande route vers le pays de Chanaan, la source la plus importante est l'*Aïn el-Oueibéh*. C'est la même voie qu'avait suivie Chodorlahomor, lorsque, après avoir tourné la pointe sud des montagnes de Séir, il dut remonter la grande vallée pour s'arrêter à Cadès et de là gagner la Pentapole. Gen., XIV,

6-8. — 2° D'après Num., xx, 16, Cadès était « à l'extrême limite » d'Édom. Or l'Arabah fermait ce pays à l'occident. Donc Cadès devait être dans l'Arabah, ou au moins toucher l'ouadi, comme *Aïn el-Oueibéh*. — 3° *Aïn el-Oueibéh* offre un théâtre naturel pour les événements racontés par la Bible. « Là, dit Robinson, *Biblical Researches*, t. II, p. 175, toutes ces scènes étaient devant nos yeux. Là est la source, jusqu'à ce jour la plus fréquentée de l'Arabah. Au nord-ouest est la montagne par laquelle les Israélites avaient essayé de monter vers la Palestine et d'où ils avaient été repoussés. Num., XIV, 40-45; Deut., I, 41-46. En face de nous s'étend le pays d'Édom; nous sommes à son extrême frontière, et là, directement devant nos regards, s'ouvre le grand ouadi *el-Ghoueir*, offrant un passage facile à travers la montagne vers le plateau supérieur. Plus loin, du côté du sud, le mont Hor projette son sommet remarquable, à la distance de deux bonnes journées de marche pour une telle multitude. La petite fontaine *et-Taiyibeh*, située au fond de la passe *Er-Rubâ'y*, peut alors avoir été ou les puits de Benéjaacan ou Moséroth des stations d'Israël. Num., XXXIII, 30, 31, 37. » — 4° La frontière méridionale de Juda, qui touchait le « territoire d'Édom et le désert de Sin », conduit assez directement à *Aïn el-Oueibéh* après « la montée du Scorpion », que plusieurs auteurs placent au sud de la Sebkah, ou de la plaine marécageuse faisant suite à la mer Morte. Voir ACRABIM, t. I, col. 151.

Cette opinion a été admise, à la suite de Robinson, par un certain nombre de voyageurs et de savants, entre autres par le duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. I, p. 303-310, et J. L. Porter, dans Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1862-1866, t. II, p. 703-705. Elle est loin cependant d'être exempte de difficultés; voici les objections qu'elle soulève : 1° La marche de Chodorlahomor, telle qu'elle est décrite Gen., XIV, 6-8, nous montre que ce roi ne gagna pas directement la Pentapole; mais qu'il fit un détour vers l'ouest, par le pays des Amalécites et des Amorrhéens, pour venir frapper Engaddi. Sa direction ne fut donc pas en ligne droite vers le nord, par l'Arabah. Il dut éviter les passes difficiles qui, comme le *Naqb es-Safa*, se trouvent au sud-ouest de la mer Morte, pour se rapprocher de la route d'Égypte en Palestine. Cadès, la plus importante oasis qu'il rencontra de ce côté, devait donc être plus à l'ouest, qu'Aïn el-Oueibéh. — 2° Moïse, Gen., XVI, 14; XX, 1, pour déterminer l'emplacement du puits d'Agar et les pérégrinations d'Abraham dans la terre du midi, prend Cadès comme point de repère. Pouvait-il vraiment l'aller chercher si loin vers l'est, à une telle distance de la route d'Égypte? — 3° Pour venir du Sinaï à Cadès, les Israélites traversèrent « le grand et terrible désert » de Pharan, Deut., I, 19; ce qui indique le désert de Tih et non pas l'Arabah. Palmer, *The desert of the Exodus*, 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 353, combat la théorie de Robinson au point de vue stratégique. En venant s'établir à Aïn el-Ouéibéh, dans le voisinage des défilés de Sufah et de Fiqréh, les Hébreux, dit-il, se seraient enfermés comme dans un cul-de-sac, entre les sujets du roi d'Arad, les Amorrhéens, les Iduméens, les Moabites, tandis que, auprès d'Aïn Qadis (plus à l'ouest), ils n'avaient autour d'eux que le désert, et aucun peuple redoutable par derrière. Un bon général comme Moïse n'aurait pas choisi une si mauvaise position pour un camp si important. — 4° Le site proposé ne répond pas complètement aux données de la Bible : on n'y voit aucun rocher (*has-séla'*) qui rappelle celui devant lequel Moïse rassembla le peuple pour en faire jaillir l'eau si ardemment souhaitée, Num., XX, 7-11, aucun emplacement approprié à une ville; on n'y rencontre aucun nom qui puisse être rapproché de Cadès. — 5° Enfin le tracé de la limite méridionale place Cadès au sud-ouest de la mer Morte bien plutôt qu'au sud, comme Aïn el-Oueibéh.

5. — Ouadi Qadis. D'après F. W. Holland, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1884, p. 9.
L'ouadi Qadis est à l'extrémité, à gauche; le commencement du Djebel Meraiïg est à droite; la croupe qui s'étend de la droite jusque vers le milieu du paysage est le Djebel Aneigah.

Aussi propose-t-on un autre site qui semble plus conforme à l'ensemble des détails que nous avons relevés d'après l'Écriture. En 1842, un voyageur, J. Rowland, de Queen's College, à Cambridge, signalait à soixante-dix kilomètres à l'ouest d'Aïn el-Oueibéh une fontaine dont le nom قديس, prononcé *Qadis* ou *Qoudeis*, quelquefois *Gadis*, rappelle exactement celui de Cadès (hébreu : *Qâdêš*). Cette découverte et les raisons de l'identification, publiées d'abord dans Williams, *The Holy City*, Londres, 1845, *Appendix*, furent le point de départ de nombreuses discussions parmi les savants en Allemagne, en Angleterre, en Amérique. Cet endroit important fut depuis visité par plusieurs voyageurs : en février 1870, par E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, t. II, p. 349-353;

le 14 mai 1878, par F. W. Holland, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1879, p. 69; 1884, p. 9; le 1er avril 1881, par H. Clay Trumbull, *Palest. Expl. Fund*, 1881, p. 208-212; ce dernier, dans un ouvrage très étendu, *Kadesh-Barnea*, in-8°, New-York, 1884, s'est fait l'historien de la question et le champion de cette seconde hypothèse, en même temps qu'il donnait le récit de son voyage. Voir aussi *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1885, t. VIII, p. 182-232. — *Aïn-Qadis* se trouve à quatre-vingts kilomètres au sud de Bersabée, à l'extrémité de l'*ouadi Qadis* (fig. 5), qui s'étend au-dessous d'un massif montagneux formé par le *Djébel el-Makhrah*, le *Djébel Méraifig*, le *Djébel Aneigah*. (Cf. la carte qui accompagne le récit du voyage de Holland, *Palest. Expl. Fund, Quart. Statement*, 1884, p. 4.) C'est une délicieuse et fraîche oasis, couverte de figuiers et d'arbustes variés, dont le charme est surtout appréciable quand on sort du désert brûlé qui l'environne. Au tournant nord-est de ce pittoresque amphithéâtre sort des collines calcaires la large masse du rocher regardé par Rowland comme étant celui que frappa Moïse, pour en faire jaillir de l'eau, bien que la source miraculeuse ait disparu. De dessous ce banc rocheux s'échappe un ruisseau assez abondant. Le premier réservoir est un puits circulaire, construit avec des blocs de pierre usés par le temps. A une petite distance vers l'ouest et plus bas s'en trouve un second, semblable à l'autre, quoique de plus grande dimension. Autour des deux sont des auges de pierre, dont le travail primitif rappelle celles de Bersabée. Un peu au sud-ouest du second on voit un bassin plus large que les deux puits, mais non muré comme eux. Dans tout le voisinage, les chameaux et les chèvres ont laissé des traces qui montrent combien a été fréquenté de tout temps ce lieu si bien arrosé. Enfin, plus bas encore, est un autre réservoir, alimenté par l'eau qui coule en cascades, à travers un lit étroit, du bassin supérieur. Cette eau est remarquablement pure et fraîche. Aux environs d'*Aïn Qadis* est une large plaine capable de recevoir une grande multitude. Cf. Clay Trumbull, *Kadesh-Barnea*, p. 272-274.

Les arguments en faveur de ce site sont les suivants : — 1° La région qu'occupe *Aïn Qadis* a une importance qui montre comment elle a pu attirer des armées comme celles de Chodorlahomor et des Israélites. Située non loin de la jonction des principales routes qui du désert montent vers Chanaan, et qui de là peuvent être surveillées, elle possède elle-même une route intérieure défendue par les montagnes. Dans cette direction du nord, toute une ligne de sources ou de puits, *Biâr Mayin*, *'Aïn Qadis*, *'Aïn Qoudrât*, *'Aïn Moueiléh*, *El-Birein*, semblent tracer une voie toute naturelle. La plaine qui avoisine *Aïn Qadis* peut servir de campement à un peuple nombreux. — 2° Toutes les données scripturaires qui déterminent la situation de Cadès s'adaptent parfaitement au site proposé par Rowland, Trumbull et les autres. — 3° Les cinq raisons que nous avons opposées à la première hypothèse, *Aïn el-Oueibéh*, sont autant d'arguments en faveur d'*Aïn Qadis*. Les limites méridionales de la Terre Sainte, en particulier, s'expliquent très bien, dans ce cas, par une ligne qui, partant de la mer Morte, suit l'*ouadi Lepeh*, passe au-dessous du *Naqb es-Safa* (montée du Scorpion), puis poursuit sa courbe jusqu'à *Aïn Qadis*, pour remonter vers l'ouest jusqu'à l'embouchure de l'*ouadi el-Arisch* (torrent d'Égypte). Les événements bibliques trouvent là un théâtre tout naturel : montagnes du sud de la Palestine, rocher, sources. — 4° Le nom (*Qoudeis* est un diminutif de *Qods*, « saint ») ajoute dans la balance un poids incontestable. C'est le seul endroit du désert où on le trouve, et il s'applique non seulement à la source, mais à la montagne et à la vallée voisines. On peut signaler aussi celui d'*Abou Retmat* [illegible] par Robinson, *Biblische Forschungen*, t. I, p. 189, à l'ouest du *Djebel Qadis*, et dans lequel plusieurs auteurs reconnaissent Rethma, Num., XXXIII, 18, une des stations proches de Cadès, sinon Cadès elle-même.

Il y a cependant une difficulté, la plus sérieuse en somme de celles qui ont été soulevées contre cette opinion, et en grande partie l'argument capital de la première hypothèse. L'Écriture place Cadès « à l'extrémité » du royaume d'Édom (Vulgate : *in extremis finibus tuis*), Num., XX, 16, ce qui, rapproché du ỳ. 22, d'après lequel le mont Hor est situé « sur les confins du pays d'Édom », semble mettre la ville bien plus près des monts iduméens, c'est-à-dire dans l'Arabah. Il y a là une confusion que l'explication des termes peut dissiper. L'expression « à l'extrémité du royaume » ne veut pas dire que la ville appartenait aux Iduméens; la Bible, au contraire, l'attribue au pays de Chanaan. Num., XXXIV, 4; Jos., XV, 3; X, 41. Le sens est simplement qu'elle était à la frontière d'Édom. Il ne faut pas confondre *gesèh gebûlékā*, « l'extrémité de ton territoire, » Num., XX, 16, avec *gebûl 'éréṣ 'Édôm*, « le territoire du pays d'Édom, » Num., XX, 23. Rien ne nous dit que ce pays s'arrêtât, à l'ouest, à l'Arabah. Les Iduméens avaient conquis une partie du désert de Pharan, borné au nord par le désert de Sin. Num., XXXIV, 3. Cf. Keil, *Numeri*, Leipzig, 1870, p. 292. On objecte encore ces paroles d'Eusèbe : « Cadès-Barné, désert qui s'étend jusqu'auprès de la ville de Pétra, » *Onomastica sacra*, p. 269; puis celles de l'Écriture : « Sortant de Cadès, ils campèrent sur le mont Hor. » Num., XXXIII, 37. Entre ces deux points l'écrivain sacré ne mentionne aucune station intermédiaire, et il donne à penser que les Hébreux gagnèrent en une seule étape la montagne où mourut Aaron. Or un intervalle de quarante-cinq kilomètres seulement la sépare d'Aïn el-Oueibéh, tandis qu'elle est à quatre-vingt-quinze kilomètres au moins d'Aïn Qadis. M. Guérin, *La Terre Sainte*, t. II, p. 310, répond justement : « Entre l'Aïn Qadis et Pétra on ne rencontre les vestiges d'aucun endroit jadis habité, si ce n'est par des nomades. Par conséquent, même en plaçant Cadès-Barné dans le voisinage de l'Aïn Qadis, on peut dire avec Eusèbe que le désert ainsi appelé s'étendait jusqu'à la ville de Pétra. [Ensuite], si de l'Aïn Qadis au Djébel Haroun, l'ancien mont Hor, où Israël transporta ses tentes, l'intervalle de quatre-vingt-quinze kilomètres est beaucoup trop grand pour avoir pu être franchi par tout un peuple en marche, autrement qu'en trois jours au moins, qui empêche de supposer que la Bible s'est contentée d'indiquer la dernière étape, qui avait été signalée par un événement éclatant, la mort du grand prêtre Aaron, tandis que les autres étapes intermédiaires ont été supprimées dans le récit de l'historien sacré, comme n'ayant été marquées par aucun fait saillant? »

Outre les voyageurs déjà cités, Palmer, Holland, Clay Trumbull, la plupart des auteurs acceptent aujourd'hui cette opinion sinon comme certaine, au moins comme très probable : G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 2 in-8°, Leipzig, 1847, t. I, p. 641; E. Hull, *Mount Seir*, in-8°, Londres, 1889, p. 188; G. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, in-8°, Londres, 1889, p. 107; R. von Riess, *Bibel-Atlas*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 16; Fillion, *Atlas géographique de la Bible*, Paris, 1890, p. 14; M. Jullien, *Sinaï et Syrie*, Lille, 1893, p. 161.

Ces deux hypothèses pourraient se concilier dans l'opinion de ceux qui veulent reconnaître une double Cadès, l'une au désert de Pharan, l'autre au désert de Sin. Tel est, en effet, le sentiment défendu par E. Arnaud, *La Palestine ancienne et moderne*, in-8°, Paris, 1868, p. 113-116, après Hengstenberg, *Authentie des Pentateuchs*, Berlin, 1839, t. II, p. 427; de Raumer, *Der Zug der Israeliten*, Leipzig, 1837, p. 40, et d'autres. Mais cette distinction est-elle bien fondée? — On s'appuie d'abord sur le double voyage des Israélites à Cadès, le premier effectué la deuxième année de la sortie d'Égypte, Num.,

x, 11; XIII, 27 (hébreu, 26); le second, le premier mois de la quarantième année, Num., XX, 1; et, en racontant ce dernier, l'Écriture ne parle plus que du désert de Sin. — Les deux séjours, pas plus que les deux déserts, ne nous obligent à admettre deux villes différentes. Les Hébreux, arrivés au terme de leur châtiment, c'est-à-dire de leurs années d'égarement, reprirent le chemin de Chanaan et purent parfaitement revenir, comme la première fois, camper à Cadès. D'un autre côté, on pense généralement que *Sin* est le nom donné à la partie septentrionale du désert de Pharan, ce qui ressort de Num., XIII, 22 (hébreu, 21); Jos., XV, 1, 3; en sorte que la ville pouvait être attribuée à l'une ou à l'autre de ces régions. Voir SIN. — Ensuite, dit-on, le livre des Nombres, XX, 5, représente le territoire de Cadès comme un « lieu affreux, où l'on ne peut semer; qui ne produit ni figuiers, ni vignes, ni grenadiers, et où l'on ne trouve pas même d'eau pour boire ». Or, pendant le séjour d'Israël au désert de Pharan, le peuple ne se plaignit jamais du manque d'eau, et cependant il y passa les mois les plus chauds de l'année, depuis le commencement de mai jusqu'au milieu de septembre. Au contraire, dès qu'il arrive au désert de Sin, au premier mois, c'est-à-dire immédiatement après la saison des pluies, il commence par murmurer et se plaindre d'avoir été conduit dans un pays sans eau. La raison paraît plus sérieuse; mais on peut répondre avec Calmet, *Commentaire littéral sur les Nombres*, Paris, 1709, p. 130 : « Doit-on s'étonner que dans des lieux différents d'un désert de même nom, on manque d'eau dans un endroit, tandis qu'on en a en abondance dans un autre? » Le nom de Cadès indique ici plutôt un grand district du désert de Sin qu'une localité déterminée. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 108, 122, 269, 298, de même que les meilleurs commentateurs, ne font aucune distinction. Nous devons dire cependant qu'il y a une certaine obscurité dans la pensée de saint Jérôme, qui place « la fontaine du jugement » auprès de Pétra, *Liber heb. quæst. in Genesim*, t. XXIII, col. 960, tout en signalant dans la région de Gérare un endroit nommé Berdan, ce qui veut dire « puits du jugement ». *Onomastica sacra*, p. 145.

III. HISTOIRE. — Cadès, avons-nous dit, tient une place importante dans l'histoire des Israélites, comme étant leur principale station après le Sinaï, le théâtre de leurs défaillances et de leur châtiment, aussi bien que celui des manifestations divines, le point de départ de leur égarement à travers le désert, leur centre de ralliement après ces trente-huit années de punition. Les événements qui s'y rattachent ont déjà été énumérés à propos de la question géographique. Moïse se dirigeait vers la Terre Promise, se disposant à y pénétrer par la frontière méridionale, lorsque, arrivé à Cadès, il reçut de Dieu l'ordre d'y envoyer auparavant des explorateurs pour la parcourir et en examiner la fertilité, les habitants, les villes. Ceux-ci revinrent en rapportant des fruits magnifiques, indices de la richesse du sol; mais ils cherchèrent, sauf Josué et Caleb, à décourager la multitude en représentant le pays comme couvert de villes fortes et occupé par un peuple de géants auprès desquels ils ne semblaient eux-mêmes que de simples sauterelles. Une sédition éclata, et Moïse, tout en apaisant dans une admirable prière la colère divine, déclara cependant aux Hébreux, de la part du Seigneur, qu'à l'exception de Caleb et de Josué la génération actuelle n'entrerait pas dans cette terre qu'elle s'était fermée par son esprit de révolte. Malgré ce terrible arrêt, et comme pour lui donner une sorte de démenti, les Israélites essayèrent de forcer les frontières de Chanaan, pendant que Moïse restait à Cadès avec l'arche d'alliance, refusant de les suivre dans leur folle entreprise. Battus et refoulés sur Cadès par les Amalécites et les Chananéens, ils commencèrent à errer du côté de la mer Rouge. Num., XIII, XIV; Deut., I, 19-46.

Quand la génération coupable eut semé ses ossements à travers les solitudes où elle avait été condamnée à vivre pendant trente-huit ans, ses enfants se retrouvèrent à Cadès. Marie, sœur de Moïse, y subit elle-même la sentence divine et y fut ensevelie. Num., XX, 1. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, p. 108, 269, disent que de leur temps on montrait encore son tombeau. Josèphe, de son côté, *Ant. jud.*, IV, IV, 6, affirme qu'elle fut enterrée sur une montagne appelée Sin, ce qui peut se concilier avec l'assertion précédente, puisque Cadès se trouvait dans le désert de Sin et pouvait avoir dans son voisinage une montagne de même nom. Le peuple, toujours prompt aux murmures et à la révolte, malgré les châtiments divins, se plaignit amèrement du manque d'eau. Moïse, rassemblant la multitude auprès d'un rocher, le frappa de sa verge et en fit jaillir une source abondante, plusieurs fois appelée dans l'Écriture « les eaux de Méribah » ou « de la Contradiction »; mais, pour avoir frappé deux fois le rocher, paraissant ainsi manquer de confiance envers la toute-puissance divine, il fut lui-même privé de l'honneur d'introduire les Hébreux dans la Terre Promise. Obligé, pour s'en approcher, de prendre la direction de l'est, il entama des négociations avec le roi d'Édom, pour obtenir la permission de traverser son territoire; sa demande fut repoussée par un refus formel. Quelque temps après, il quitta définitivement Cadès pour s'avancer vers le mont Hor, où mourut Aaron. Num., XX.

Cadès forma, au sud, la limite extrême de la Terre Sainte. Jos., XV, 2-4; Num., XXXIV, 4-5; Ezech., XLVII, 19; XLVIII, 28. Les palmiers de cette oasis frappèrent l'imagination des Hébreux, et l'auteur de l'Ecclésiastique, XXIV, 18 (d'après la Vulgate), leur emprunte une comparaison dans sa gracieuse description de la Sagesse. Le grec actuel porte ἐν ἀιγιαλοῖς, « sur les rivages, » au lieu de « ἐν Κάδης »; mais on trouve dans certains manuscrits ἐν Γαδδί, ἐν Γάδοις; d'autres donnent ἐν Ἐγγάδοις, « à Engaddi, » ville de Juda, sur le bord occidental de la mer Morte, et autrefois très renommée pour ses palmiers.

A. LEGENDRE.

2. CADÈS (hébreu : *Qédéš;* Septante : Κάδης), cité chananéenne dont le roi fut vaincu par Josué, XII, 22, et qui est mentionnée deux fois au premier livre des Machabées, XI, 63, 73, dans un des combats de Jonathas. Ce dernier récit la place « dans la Galilée », ℣. 63, et, d'après l'énumération de Jos., XII, 19-24, elle faisait manifestement partie des villes du nord. Elle est plus souvent citée dans la Vulgate sous le nom de *Cédès*, conforme à la dénomination hébraïque; elle appartenait à la tribu de Nephthali et a survécu jusqu'à nos jours dans le village de *Qadès*, au nord-ouest du lac Houléh ou Mérom. Voir CÉDÈS 1, col. 360.

A. LEGENDRE.

3. CADÈS (hébreu : *Qédéš;* Septante : Κάδης), ville de la tribu de Juda, située à l'extrême frontière méridionale. Jos., XV, 23. Est-ce la même que Cadèsbarné, comptée au ℣. 3 dans le tracé des limites? Quelques-uns le pensent, sous prétexte qu'on ne pouvait omettre un point de cette importance dans l'énumération générale. D'où vient cependant la différence de ponctuation, *Qédéš* au lieu de *Qâdêš*, dans le texte massorétique, pour un nom si connu? Nous nous trouvons ici en présence d'un problème difficile, sinon impossible à résoudre. Ce premier groupe des villes de Juda renferme une série de noms pour la plupart rebelles à toute espèce d'identification. Adada, qui précède Cadès, répond bien à *'Ad'adah*, ruines qui se trouvent entre Bersabée et la mer Morte; mais Asor, qui suit, est inconnue, quoique le *Djébel Hadîréh*, au nord-est d'Aïn Qadis, puisse la rappeler et rapprocher ainsi les deux sites bibliques.

A. LEGENDRE.

4. CADÈS DES HÉTHÉENS. Voir CÉDÈS 2.

5. CADÈS (DÉSERT DE) (hébreu : *midbar Qâdêš;* Septante : ἡ ἔρημος Κάδης), désert mentionné dans le

Ps. XXVIII (hébreu : XXIX), 8, où l'auteur sacré, pour donner quelque idée de la majestueuse puissance de Dieu, représente la tempête fondant en un clin d'œil des hauteurs du Liban jusqu'aux régions désolées de la péninsule sinaïtique.

La voix du Seigneur ébranle le désert,
Et le Seigneur fait tressaillir le désert de Cadès.

L'hébreu porte littéralement : « La voix de Jéhovah fait danser le désert, » allusion au sable que l'ouragan soulève et lance en tourbillons. Cf. Fillion, *La Sainte Bible*, Paris, 1892, t. IV, p. 90. Il s'agit ici des solitudes qui avoisinent Cadès ou Cadèsbarné. Voir CADÈS 1. Si l'on place ce lieu célèbre à Aïn Qadis, le « désert » désigne alors le massif montagneux, percé de nombreuses vallées, qui s'élève entre l'ouadi Arabah à l'est, l'ouadi el-Arisch à l'ouest, le Négeb au nord, et le désert de Tih au sud. C'est, malgré quelques oasis, la partie la plus stérile des contrées qui s'étendent de la Syrie au Sinaï et dont la fertilité diminue à mesure qu'on s'avance vers le sud. Il est probable cependant que cette région, au moment de l'exode, n'offrait pas un aspect aussi pauvre, et qu'elle a proportionnellement perdu de ses avantages, comme la Palestine elle-même (fig. 6). Voir E.-H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, 2 in-8, Cambridge, 1871, t. II, p. 349-351.

A. LEGENDRE.

6. — Désert de Cadès. D'après Palmer, *Desert of the Exodus*, t. II, p. 349.

CADÈSBARNÉ. Voir CADÈS 1.

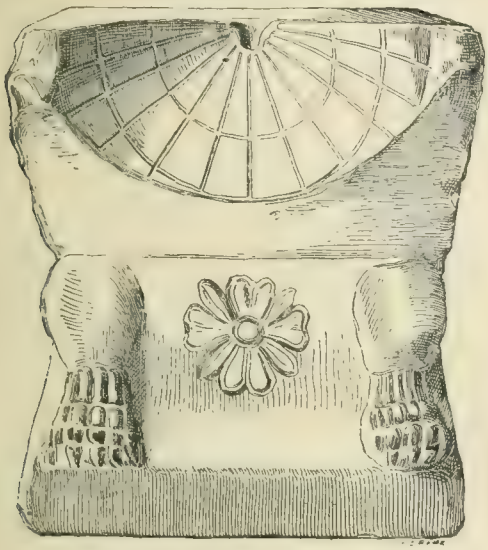
CADETS. Ils n'avaient, dans la succession paternelle, que la moitié de la part qui était attribuée à l'aîné. Cf. Deut., XXI, 17. Voir HÉRITAGE.

CADRAN SOLAIRE (hébreu : *ma'ălôt;* Septante : ἀναβάθμοι; Vulgate : *horologium*). — I. DESCRIPTION. — Le cadran solaire se compose essentiellement d'une surface fixe, plane, courbe, horizontale, verticale ou inclinée, sur laquelle on établit une tige ou style également fixe, faisant avec l'horizon un angle égal à la latitude du lieu. Ce style doit être situé dans le plan du méridien, c'est-à-dire dans le plan qui passe par le lieu où se trouve le cadran et par la ligne des pôles. Dans ces conditions, le soleil vient frapper le style et projette sur le cadran une ombre qui se déplace avec les différentes heures du jour et peut servir à les marquer avec une assez grande précision. Quand le style est vertical et la table horizontale, le cadran devient alors un gnomon, et ne peut guère servir qu'à déterminer le midi vrai. — Les anciens connaissaient les cadrans solaires, et c'est de Chaldée que ces instruments furent importés en Occident. Hérodote, II, 109, édit. Didot, 1862, p. 105, dit que « les Grecs ont reçu des Babyloniens le cadran solaire (πόλον), le gnomon et la division du jour en douze parties ». Vitruve, IX, 8, Paris, 1846, p. 151, fait honneur au Chaldéen Bérose de l'invention d'un instrument appelé « hémicycle », et qui n'était autre chose qu'un cadran solaire. Il est probable toutefois qu'au lieu d'inventer, Bérose n'ait fait que décrire un instrument déjà connu en Chaldée avant lui. Vitruve nomme treize espèces de cadrans en usage à son époque et suppose qu'il en existe encore d'autres. Les cadrans solaires se rattachent à trois types différents.

1° *Les cadrans sphériques.* — A cette classe appartient l'hémicycle de Bérose, creusé dans un bloc rectangulaire et limité au nord et au sud par deux plans inclinés parallèlement au plan équatorial. Le style, fixé au centre, marquait les heures sur la surface concave de l'hémisphère. Suivant la hauteur du soleil sur l'horizon, l'ombre portée par l'extrémité du style se rapprochait plus ou moins du centre. Des cercles concentriques, coupant les rayons qui marquaient les heures, pouvaient ainsi noter

les différentes époques de l'année, par exemple, l'entrée du soleil dans chaque signe du zodiaque. Ce cadran, avec son réseau de rayons et de cercles, était probablement celui que les anciens connaissaient sous le nom de « toile d'araignée », et dont Vitruve attribue l'invention à Eudoxe de Cnide. Le musée du Louvre possède deux anciens cadrans sphériques. Nous reproduisons ici l'un d'entre eux (fig. 7).

2° *Les cadrans coniques.* — Ils sont formés par la surface concave d'un cône circulaire droit. L'axe du cône doit être parallèle à l'axe du monde, et l'extrémité du style est fixée sur cet axe. Le fragment de cadran trouvé à Oum-el-Aouamid, près de Tyr, par Renan, *Mission de Phénicie*, 1864, p. 729, faisait partie d'un cadran conique (fig. 8). Les quelques mots qui subsistent de l'inscription : « ...ton serviteur, Abdosir, fils d'E..., » nous ap-



7. — Cadran sphérique, trouvé, croit-on, à Athènes. Musée du Louvre.

prennent que l'instrument était consacré à une divinité tyrienne. La construction d'un pareil cadran suppose déjà des connaissances assez avancées sur les propriétés des sections coniques. « Il est fort probable d'après cela, et conformément d'ailleurs à la tradition historique, que les cadrans sphériques ont précédé ceux dont nous nous occupons. » Colonel Laussédat, *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 25 juillet 1870, p. 261-265; *Mission de Phénicie*, p. 741. Néanmoins les anciens pouvaient assez aisément, soit au moyen du calcul, soit par des constructions graphiques, déterminer la figure et les dimensions du segment de section conique qui formait l'horizon du cadran, ainsi que la position et le rayon du segment de cercle qui formaient l'ouverture de la face antérieure du cadran. Wœpcke, *Journal asiatique*, mars-avril 1863, p. 292-294; *Mission de Phénicie*, p. 731. Voir d'autres cadrans coniques dans Duruy, *Histoire des Grecs*, 1887, t. I, p. 639-640. Le cadran d'Oum-el-Aouamid a été restauré et complété. Outre les rayons marquant les heures, il portait trois cercles concentriques indiquant la projection de l'ombre aux deux solstices et à l'équinoxe.

3° *Le cadran plan*, équatorial, horizontal, vertical, etc., suivant la position du plan, n'a été inventé que plus tard. Voir G. Rayet, *Les cadrans solaires coniques*, dans les *Annales de chimie et de physique*, 5e série, t. VI, 1875, p. 53-61.

II. Le cadran solaire chez les Hébreux. — Les Hébreux ont connu l'usage du cadran solaire, au moins du plus simple, le cadran sphérique. Il en est, en effet, question dans les Livres Saints, à propos de la maladie du roi Ézéchias. Is., XXXVIII, 8; IV Reg., XX, 9-11. Isaïe raconte qu'Ézéchias, gravement malade, demanda au Seigneur la santé. Le prophète fut chargé d'annoncer au roi que quinze années allaient être ajoutées à sa vie. Il lui dit : « Voici pour toi le signe de la part de Jéhovah que Jéhovah accomplira cette parole qu'il a dite : Voici que je ferai rétrograder l'ombre des *ma'ălôṭ*, qui était descendue sur les *ma'ălôṭ* d'Achaz par le soleil, de dix *ma'ălôṭ* en arrière; et le soleil rétrograda de dix *ma'ălôṭ* sur les *ma'ălôṭ* qu'il avait descendus. » Dans le livre des Rois, quelques détails sont ajoutés au récit de l'entrevue entre le prophète et Ézéchias. « Isaïe dit : Voici pour toi le signe de la part de Jéhovah que Jéhovah accomplira la parole qu'il a dite : L'ombre avancera-t-elle de dix *ma'ălôṭ* ou rétrogradera-t-elle de dix *ma'ălôṭ?* Ézéchias dit : C'est peu de chose pour l'ombre d'avancer de dix *ma'ălôṭ;* que l'ombre ré-

8. — Cadran conique phénicien. La restitution de la partie perdue est indiquée au moyen d'un pointillé. — Musée du Louvre.

trograde plutôt de dix *ma'ălôṭ* en arrière. Le prophète Isaïe invoqua Jéhovah, et il fit rétrograder l'ombre sur les *ma'ălôṭ*, qu'elle avait descendus sur les *ma'ălôṭ* d'Achaz, de dix *ma'ălôṭ* en arrière. » — Le mot *ma'ălôṭ* signifie « montées » ou « degrés ». Il a été entendu dans le sens le plus littéral par les Septante, la version syriaque, Josèphe, *Ant. jud.*, X, II, 1, etc. Dans son commentaire sur Isaïe, l. III, tom. 4, XXXVIII, 4-8, t. LXX, col. 788, saint Cyrille d'Alexandrie semble dire qu'il s'agit de degrés établis d'après certaines règles dans la maison d'Achaz, et sur lesquels on mesurait le cours du soleil d'après la déclinaison de son ombre. Saint Jérôme, *In Is.*, XXXVIII, t. XXIV, col. 391-392, après avoir mentionné la traduction de Symmaque, qui parle de « lignes » et d'« horloge », suppose aussi l'ombre descendant le long des degrés de la maison. Il proteste seulement contre ceux qui prétendent montrer dans l'enceinte du temple ces degrés de la maison d'Achaz et d'Ézéchias. C'est en s'appuyant sur ces traductions et ces interprétations qu'un certain nombre d'auteurs modernes ont imaginé devant le palais d'Ézéchias une sorte d'obélisque dressé sur des marches, et faisant descendre son ombre sur ces marches à mesure que le soleil s'inclinait à l'horizon. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, un pareil monument ne constitue qu'un gnomon, marquant le midi vrai, mais incapable d'indiquer avec régularité les heures du jour. D'autre part, une ombre « qui descend » n'est pas nécessairement une ombre qui s'avance de haut en bas. Elle peut être une ombre qui, par un mouvement quelconque, marque la descente ou l'inclinaison du soleil, et mérite à ce titre

le nom d'ombre descendante. Il est beaucoup plus probable que le pluriel *ma'ălôṯ*, « degrés, » désigne un instrument portant des degrés, autrement dit gradué, comme un cadran. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1031. Achaz était en relations d'amitié avec le roi assyrien Théglathphalasar, et il se montra fort curieux des choses babyloniennes, au point d'emprunter aux Assyriens la forme même de leurs autels. IV Reg., XVI, 7, 10. Il est donc naturel de penser qu'il put recevoir aussi de son puissant allié un de ces cadrans solaires sphériques ou coniques, depuis longtemps en usage chez les Chaldéens. C'est en ce sens que le mot *ma'ălôṯ* est traduit par Symmaque : ὡρολόγιον; saint Jérôme : *horologium*, et le Targum : *'ébén šă'ayyâ'*, « pierre des heures. » Dans les deux textes reproduits plus haut d'après l'hébreu, le mot *ma'ălôṯ* a donc tantôt le sens ordinaire de « degrés », et tantôt le sens de « cadran », les Hébreux manquant de terme spécial pour désigner cet instrument tout nouveau.

III. Le miracle du cadran d'Ézéchias. — Le texte sacré parle d'un « signe », Is., XXXVIII, 7; IV Reg., XX, 9; II Par., XXXII, 24, c'est-à-dire d'un fait surnaturel. Isaïe promet deux choses à Ézéchias malade mortellement et menacé par les Assyriens : le roi vivra encore quinze ans, et il sera délivré de ses ennemis. Mais comme l'échéance de ces deux événements est assez éloignée, le prophète va opérer un signe immédiat, c'est-à-dire un miracle prouvant qu'il parle au nom de Dieu. L'ombre du style doit-elle avancer de dix degrés sur le cadran, ou reculer de dix degrés? Nous ignorons à quelle division du temps correspondaient ces degrés. Chaque jour l'ombre avançait d'un degré par chaque unité de temps, soit de dix degrés par dix unités de temps. Elle se mouvait toujours d'occident en orient sur le cadran, c'est-à-dire qu'elle avançait dans le sens contraire à la marche du soleil; jamais elle ne reculait, c'est-à-dire n'allait de l'orient à l'occident, ce qui eût supposé une marche rétrograde du soleil. Évidemment, quand Isaïe propose de faire avancer l'ombre de dix degrés, il parle d'un avancement instantané ou du moins beaucoup plus rapide que celui qui se produit en dix unités de temps. Ézéchias, se figurant peut-être que l'avancement en question doit se produire dans le temps normal ou à peu près, trouve que la chose ne serait pas merveilleuse. En tout cas, pour plus de sûreté, il réclame la production d'un phénomène absolument en dehors des lois de la nature, le recul de l'ombre. L'effet à produire dépasse la puissance des causes naturelles. Aussi le texte sacré marque-t-il expressément que « le prophète Isaïe invoqua Jéhovah et il fit rétrograder l'ombre sur les degrés ».

Comment la rétrogradation de l'ombre s'opéra-t-elle? A en croire certains rationalistes, la chose serait des plus simples. Comme nous l'avons marqué en commençant, dans un cadran solaire bien construit, le style doit faire avec l'horizon un angle égal à la latitude du lieu. Cette latitude est à Jérusalem de 31° 46'. En diminuant cet angle de manière que la déclinaison du style se rapproche de celle du soleil, soit de 13° 21' à Jérusalem, on obtient ce résultat, qui ne se produit normalement que sous les tropiques : dès que le soleil apparaît au-dessus du plan du cadran, on voit l'ombre s'écarter d'abord du méridien, puis s'en rapprocher jusqu'à midi et progresser dans le même sens, pour reprendre ensuite une marche contraire jusqu'au coucher du soleil. Il y a donc une véritable rétrogradation de l'ombre. Le phénomène est surtout sensible au solstice d'été. Quand Isaïe « fit rétrograder l'ombre sur les degrés », il se contenta donc d'incliner le cadran de 13° 21'. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, II, 28, t. III, p. 39, trad. Saisset, t. II, p. 13; E. Guillemin, *De la rétrogradation de l'ombre sur le cadran solaire*, Lausanne, 1878 (extrait des Actes de la 60e session de la Société helvétique des sciences naturelles, août 1877); Littré, *De quelques phénomènes naturels donnés ou pris dans la Bible comme miraculeux*, dans la *Philosophie positive*, 1879, t. XXII, p. 147-149. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 518; t. V, p. 126-133. — Il est incontestable qu'on peut, par un déplacement convenable d'un cadran solaire, produire naturellement le phénomène de la rétrogradation de l'ombre. Mais le texte biblique ne permet pas d'admettre qu'Isaïe ait employé ce moyen. 1° Le prophète promet à Ézéchias un signe, c'est-à-dire une preuve surnaturelle de ce qu'il avance. D'après l'explication proposée, il aurait employé un moyen purement naturel, qu'il faut supposer connu de lui seul et ignoré du roi et des assistants. Or l'emploi de ce moyen, dans une circonstance aussi grave, aurait constitué une pure supercherie, incompatible avec tout ce que nous savons du caractère et de la vie d'Isaïe. La prière qu'il adresse au Seigneur, pour obtenir la production de l'effet demandé, ne serait elle-même qu'une indigne hypocrisie. — 2° On cherche une explication naturelle pour se débarrasser du miracle. Mais cette explication fût-elle aussi plausible qu'elle l'est peu, le surnaturel subsisterait encore dans les prophéties qu'Isaïe fait à Ézéchias et dans leur parfait accomplissement. Il faut donc ou bien accepter le récit tout entier tel qu'il est écrit, ou le rejeter tout entier, sans autre motif que le caractère surnaturel des faits. — 3° Les mots du texte des Rois : « Il fit rétrograder l'ombre sur le cadran, » ne signifient nullement qu'Isaïe dérangea lui-même l'instrument. Il était malaisé qu'à l'insu de tous Isaïe en modifiât la position, ou même en déplaçât le style. D'ailleurs nous ne pouvons savoir quelle était la nature du cadran d'Achaz, et il n'est point assuré qu'on pût y obtenir, par simple déplacement, le même effet de rétrogradation qu'avec nos cadrans actuels. — Le signe opéré par Isaïe, agissant à l'aide de la puissance divine, est donc incontestablement miraculeux. Toutefois rien n'oblige à donner au miracle toute l'étendue qu'il pourrait comporter à la rigueur, par exemple, de supposer que la rétrogradation de l'ombre a été produite par un mouvement apparent du soleil de l'occident à l'orient, et en réalité par une révolution du globe terrestre d'orient en occident. Le phénomène ainsi expliqué n'affecterait que la terre seule, mais obligerait à admettre une prolongation du jour, que rien, dans le texte sacré, n'autorise à supposer. La rétrogradation de l'ombre fut donc produite par une simple déviation, locale et momentanée, des rayons lumineux qui frappaient le style, déviation entraînant un déplacement correspondant de l'ombre portée.

H. Lesètre.

CADUMIM (hébreu : *Qedûmîm;* Septante : ἀρχαίων; dans certains manuscrits : Καδημίμ, Καδημείμ), torrent mentionné seulement par la Vulgate, dans le cantique de Débora. Jud., V, 21. L'hébreu porte :

Naḥal Qîšôn gerâfîm,
Naḥal qedûmîm, naḥal Qîšôn;

ce que la Vulgate traduit ainsi :

Le torrent de Cison a entraîné leurs [cadavres],
Le torrent de Cadumim, le torrent de Cison.

La question est de savoir si le mot *qedûmîm* indique un nom propre, ou s'il n'est qu'une épithète poétique appliquée au Cison, aujourd'hui le *Nahr el-Mouqatta*, qui traverse la plaine d'Esdrelon et longe la chaîne du Carmel, pour se jeter dans la mer auprès de Caifa. « Quelques-uns, dit Calmet, croient qu'il y avait deux torrents, qui prenaient leurs sources aux environs du mont Thabor, dont l'un coulait du couchant à l'orient, et allait tomber dans la mer de Tibériade ou dans le Jourdain; et c'est, dit-on, celui-là qui était appelé Cadumim. L'autre torrent venait se décharger dans la Méditerranée, vers le mont Carmel; et c'est celui-ci qui s'appelait torrent de Cison. Mais on attend des preuves de cette hypothèse. Nous ne voyons rien, ni dans Josèphe, ni dans l'Écriture, qui nous persuade de l'existence de ce prétendu

torrent de Cadumim, qui se dégorgeait dans la mer de Tibériade. » *Commentaire littéral sur le livre des Juges*, Paris, 1711, p. 83. On ne voit pas, en effet, d'après le texte même, la nécessité de distinguer deux torrents; l'expression *naḥal qedûmîm* semble plutôt n'être mise là, en vertu de la loi du parallélisme synonymique, que pour déterminer le « torrent de Cison ». G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, in-8°, Inspruck, 1882, p. 196-197, regarde les deux derniers mots, *torrent de Cison*, comme une répétition inutile, brisant l'harmonie du vers, et contraire au mètre poétique adopté dans la pièce. Disons cependant que les versions syriaque et arabe mettent ici deux noms propres, unis par la conjonction *et*. De même on lit dans certains manuscrits grecs : Καδησείμ, Καδημείν, Καδημίμ, Καδημείμ. Cf. R. Holmes et J. Parsons, *Vetus Testam. græcum cum variis lectionibus*, Oxford, 1810-1827, t. II (sans pagination). La plupart des commentateurs prennent *qedûmîm* pour un nom commun, mais diffèrent dans la signification qu'il s'agit de lui donner. On lui attribue, en effet, les quatre sens dont est susceptible la racine, *qâdam*. — 1° Les uns rattachent ce masculin pluriel à קֶדֶם, *qédém*, « antiquité, » et font ainsi du Cison « le torrent ancien ». C'est ainsi que l'ont compris les Septante, en traduisant par χειμάῤῥους ἀρχαίων. Telle est l'opinion de Gesenius, *Thesaurus*, p. 1194. Mais que signifie cette appellation? Il est difficile de le savoir. La paraphrase chaldaïque l'explique en disant que c'est « la rivière où, depuis les temps anciens (*milleqodâmîn*), des miracles furent faits en faveur d'Israël ». On répond à bon droit que l'Écriture ne mentionne aucune victoire des Israélites près du Cison avant Débora. J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 1876, t. II, p. 296, en cherche la raison dans les combats dont fut le théâtre la plaine arrosée par le Cison, qui de tout temps a été le grand champ de bataille de la Palestine. Mais, s'il s'agit ici des rencontres des nations païennes, Égyptiens, Assyriens, Chananéens, l'Écriture n'a point coutume de célébrer leurs guerres dans ses cantiques, quand le peuple de Dieu n'y est mêlé d'aucune façon. Il n'est pas plus juste de voir dans le « torrent ancien » « un torrent perpétuel ou qui coule toujours ». Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test., Judices*, Leipzig, 1835, p. 143. — 2° Quelques-uns, empruntant à קדם, *qiddêm*, le sens de « prévenir », rendent l'expression *naḥal qedûmîm* par « torrent des prévenus », ou surpris, c'est-à-dire subitement engloutis par les eaux. C'est une opinion que Rosenmüller, *loc. cit.*, regarde à juste titre comme forcée. — 3° D'autres rapprochent *qedûm* de קדים, *qâdîm*, « orient, » et pensent que le Cison, dont le cours va de l'est à l'ouest, serait ainsi appelé « torrent oriental ». Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, in-8°, Paris, 1888, p. 126. — 4° Plusieurs enfin, s'appuyant sur une autre signification de *qiddêm*, prennent *qedûmîm* dans le sens de « rencontres hostiles » ou combats. C'est ainsi que M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. III, p. 292, traduit le verset en question :

> Le torrent de Cison a roulé leurs [cadavres],
> Le torrent des combats, le torrent de Cison.

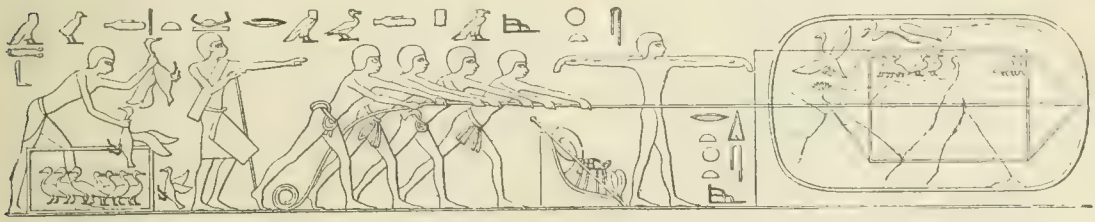
A. LEGENDRE.

CADUS. Voir CAD.

CAGE, loge portative où l'on garde des animaux, en particulier des oiseaux. — 1° Il est question dans Jérémie, v, 27, d'un objet appelé *kelûb*, que les Septante traduisent par παγίς, mot qui signifie ordinairement « filet », et la Vulgate, par *decipula*, « piège, trébuchet. » Le texte dit formellement que ce *kelûb* est « plein d'oiseaux »; c'est pourquoi on traduit ordinairement le mot hébreu par « cage ». Le *kelûb*, d'après le contexte, n'est pas toutefois une cage ordinaire; c'est un engin de chasse dont on se sert pour prendre des oiseaux libres au moyen d'oiseaux captifs qui servent d'appeau. Ceux-ci sont enfermés dans une cage disposée de telle façon, qu'une petite porte tombe mécaniquement lorsqu'un oiseau y pénètre de l'extérieur, attiré par le prisonnier. L'Ecclésiastique, XI, 32 (30), parle aussi de cet instrument, qu'on employait spécialement pour prendre des perdrix. « Comme la perdrix chasseresse dans la cage, dit l'auteur sacré, tel est le cœur du superbe, lorsque, comme un espion, il médite la chute d'autrui. » (Texte grec.) Cf. Aristote, *Hist. animal.*, IX, 8. La cage à piège est ici appelée κάρταλλος, mot qui signifie proprement « un panier ou une corbeille d'osier », ce qui semble indiquer qu'on fabriquait le *kelûb* avec de l'osier. Cf. Amos, VIII, 1-2, où *kelûb* désigne un panier (d'osier). — Cet engin de chasse portait le même nom chez les Syriens : la Peschito, Eccli., XI, 32, rend κάρταλλος par ܟܠܘܒܐ, *klûbio'*; il passa chez les Grecs, qui en conservèrent jusqu'au nom, sous les formes κλωβός, κλουβός et κλοβός. Oppien, *Ixent.*, III, 14. Voir Bochart, *Opera, Hierozoicon*, édit. Leusden, 1692, t. II, p. 662; t. III, p. 90; du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis*, Lyon, 1688, t. I, col. 668, 669. — Saint Jean, dans l'Apocalypse, XVIII, 2, désigne aussi par un mot vague la cage des oiseaux, quand il parle de la φυλακὴ παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου, *custodia omnis volucris immundæ*, « la prison de tous les oiseaux impurs. » — Sans nommer la cage, le livre de Job, XL, 24 (hébreu, 29), fait allusion aux oiseaux captifs. Dieu demande à Job, en décrivant le crocodile :

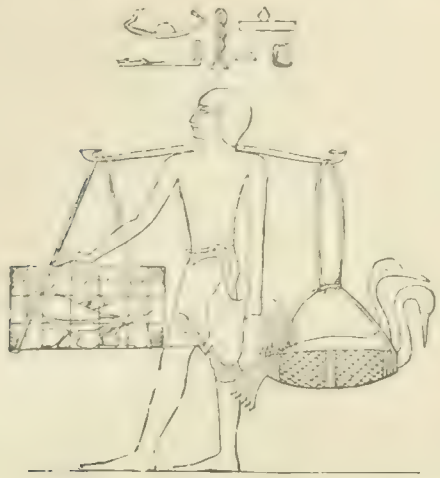
> Joueras-tu avec lui comme avec un passereau,
> Et l'attacheras-tu pour [l'amusement] de tes filles?

Ce dernier vers semble indiquer qu'on liait les oiseaux captifs avec un fil; mais il est à croire qu'on avait aussi des cages pour les conserver, parce qu'ils ont été de tout temps un jouet pour les enfants et les femmes. *Passer deliciæ meæ puellæ*, dit Catulle. On n'a pas trouvé cependant d'oiseaux d'agrément, en cage, figurés dans les scènes domestiques que nous ont conservées les monu-



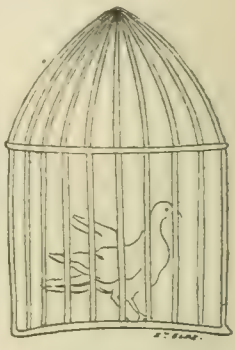
9. — Oiseaux aquatiques pris vivants au filet et mis en cage. — Le texte porte au-dessus de chaque partie de la scène : « Prise au filet des oiseaux — surintendant des filets — mise en cage ». Sauiet el-Meitin. VIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 105

ments égyptiens; ils nous montrent seulement des cages servant à enfermer (fig. 9) et à transporter (fig. 10) les oiseaux pris vivants, à la chasse, dans des filets. Nous possédons des représentations de *caveæ* romaines, découvertes à Pompéi, à Herculanum et à Stabies. Voir *Reale*



10. Transport en cage des oiseaux pris vivants à la chasse. XIIe dynastie. Beni-Hassan. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 128.

Museo Borbonico, t. I, pl. III; t. IX, pl. IV; *Pitture antiche d'Ercolano*, t. III, Naples, 1762, pl. VII, p. 41. Sur un vase grec trouvé à Nola, on voit un jeune homme portant une caille dans une cage. H. D. de Luynes, *Description de quelques vases peints*, in-f°, Paris, 1846, pl. XXXVII, p. 21. Voir aussi une cage avec oiseaux, d'après une pierre gravée, dans V. Duruy, *Histoire des Romains*, t. II, 1880, p. 668. — Les inscriptions cunéiformes mentionnent souvent la cage, *quppu*. Ainsi, Sennachérib, parlant du roi de Juda, Ézéchias, enfermé dans Jérusalem, dit : *sa-a-su kima [illegible] 'ir Ursa-li-im-mu 'ir sarru-ti-su 'i-bu-su ;* « je l'enfermai, comme un oiseau dans sa cage, dans Jérusalem, sa ville capitale » Rawlinson, *Cuneiform inscriptions of Western Asia* (Cylindre de Taylor, col. III, l. 20-21), t. I, pl. 39. Le nom de *quppu* est le même que celui de *qubbâh*, expression qui dans les Nombres, XXV, 8, désigne « une tente en forme de dôme ou de coupole ». Certains orientalistes croient que c'est de ce terme sémitique qu'est venu, par l'intermédiaire de l'arabe et du latin du moyen âge, le mot « coupole ». On pourrait donc induire de là que les cages assyriennes, et probablement aussi les cages hébraïques, se terminaient ordinairement en forme de coupole ou de dôme, d'après le sens de *qubbâh*, et ressemblaient par conséquent à la cage que Boldetti, *Osservazioni sopra i cimeteri cristiani*, in-f°, Rome, 1720, p. 154, a trouvée représentée sur un vase chrétien (fig. 11).

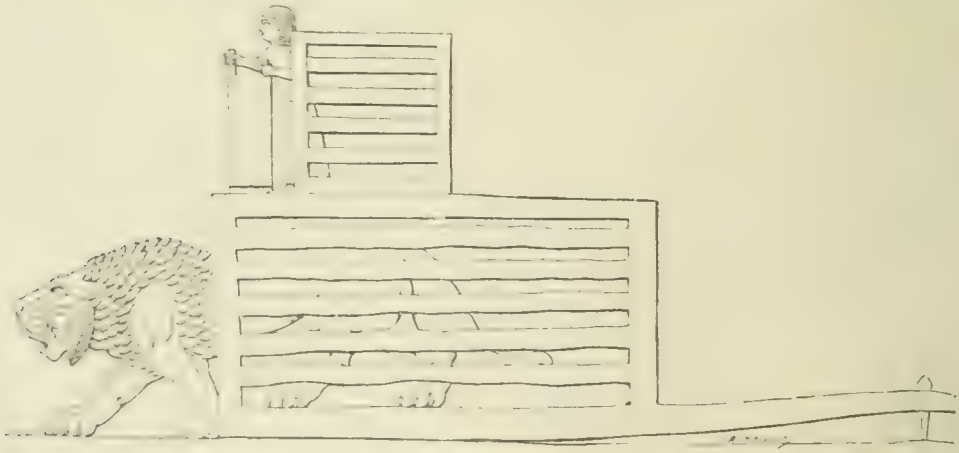


11. — Cage romaine renfermant un oiseau. D'après Boldetti.

2° Ezéchiel, XIX, 1-9, compare Jérusalem à une lionne et ses rois à des lionceaux. Au ℣. 9, il dit que l'un de ses lionceaux (Jéchonias) sera enfermé dans une cage (*sûgar*) pour être conduit à Babylone. Les monuments figurés représentent ces cages, construites avec des traverses de bois (fig. 12), et qui servaient à transporter et à garder les bêtes féroces. C'est par leur moyen que les rois de Babylone amenaient dans leur capitale les lions qu'ils enfermaient dans des fosses, et qu'ils nourrissaient avec de brebis ou des hommes condamnés à mort, comme le raconte le livre de Daniel, VI, 7, 16-24; XIV, 30-42.

F. VIGOUROUX.

CAHANA BEN TACHLIFA, célèbre hagadiste, né à Pum-Nahara, en Babylonie, vers 330, et mort en 413. Il fit ses premières études sous la direction de Raba. En 397, il fut placé à la tête de l'école de Pum-Badita, fonction qu'il conserva seize ans, jusqu'à sa mort. On lui doit la compilation appelée *Pesikta :* c'est une série de leçons tirées du Pentateuque et des prophètes, pour l'usage des jours de fête et des sabbats dans les synagogues, avec l'explication traditionnelle de ces passages de l'Écriture. Ce Midrasch ou commentaire homilétique en vingt-neuf sections ne nous est pas parvenu dans sa forme originale; mais cent quatre-vingt-dix fragments ont été conservés dans le Midrasch *Jalkut*, de Siméon Cara. Il a été publié à part par A. Wünsche, *Pesikta des*



12. Cage assyrienne renfermant un lion. Koyunndjik. D'après V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 50.

Rab Kahana, in-8°, Leipzig, 1885. Cf. J. Furst, *Kahana ben Tachlifa, sein Leben und seine Thatigkeit*, imprimé dans *Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien*, t. I, p. 71, 217, 254, et in-8°, Leipzig, 1849.

E. LEVESQUE.

CAHEN Samuel, exégète israélite français, né à Metz le 4 août 1796, mort à Paris le 8 janvier 1862. Après avoir étudié à Mayence, près du grand rabbin, il revint en France, où, en 1824, il devint directeur de l'école israélite de Paris. Son principal ouvrage est : *La Bible, traduction nouvelle avec l'hébreu en regard, accompagné des points-voyelles et des accents toniques, avec des notes philologiques, géographiques et littéraires et les principales variantes de la version des Septante et du texte samaritain*, 18 in-4°, Paris, 1831-1851. Le texte hébreu est peu correct; la traduction lourde et souvent inexacte, parfois contredite par les notes, empruntées à la critique allemande. — Voir L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1881, p. 342.

E. LEVESQUE.

CAILLE (hébreu : *šelâv*; Septante : ὀρτυγομήτρα; Vulgate : *coturnix*). La caille est mentionnée dans la Sainte Écriture à l'occasion d'un miracle répété deux fois pendant le séjour des Hébreux au désert. La première fois, les Hébreux se trouvaient au désert de Sin, entre Élim et le Sinaï, non loin du rivage oriental du golfe de Suez. Partis d'Égypte seulement depuis un mois et demi, ils murmurèrent au souvenir des viandes et du pain qu'ils mangeaient au pays de la servitude. Le Seigneur dit alors à Moïse : « J'ai entendu les murmures des enfants d'Israël. Dis-leur : Sur le soir, vous mangerez de la viande, et demain vous aurez du pain à satiété : vous saurez alors que je suis le Seigneur votre Dieu. Quand le soir fut arrivé, des cailles montèrent et couvrirent le camp, et le matin une rosée s'étendit autour du camp. » Exod., XVI, 11-13. Cette rosée était la manne, et ce mets miraculeux plut tellement aux Israélites, que les cailles semblent avoir peu attiré l'attention en cette occasion. — Au printemps suivant, un an après la sortie d'Égypte, les Israélites venaient de quitter le mont Sinaï. A l'exemple des gens de toutes sortes qui les avaient suivis au désert, ils recommencèrent à se plaindre : la manne leur procurait une nourriture agréable et abondante; mais ils s'en déclarèrent fatigués et regrettèrent la viande, les poissons et les légumes d'Égypte. Le Seigneur promit encore d'accéder à leurs désirs; malgré leur grand nombre (ils étaient six cent mille capables de porter les armes), ils auraient de la viande pour un mois entier, jusqu'à en être dégoûtés. « Alors un vent envoyé par le Seigneur amena les cailles d'au delà de la mer et les répandit dans le camp, ainsi que sur un espace d'une journée de marche tout autour du camp (Vulgate : et elles volaient dans l'air), à une hauteur de deux coudées (un peu plus d'un mètre) au-dessus de la terre. Le peuple se leva. Tout ce jour-là, la nuit et le jour suivant, il ramassa des cailles. Ceux qui en eurent le moins en avaient dix *ḥômér* (soit près de quatre hectolitres). Ils les firent sécher tout autour du camp. » Num., XI, 31, 32. Mais aussitôt après avoir ainsi donné la preuve de sa puissance, le Seigneur fit éclater sa colère contre les ingrats. La station où se trouvaient les Israélites en prit le nom de *Qibrôṯ Haṭṭa'âvâh*, « Sépulcres de Concupiscence. » Le Psaume CV (CIV), 40, rappelle le premier de ces deux événements :

> A leur demande, il fit venir des cailles,
> Et il les rassasia avec le pain du ciel.

Dans un autre Psaume portant le nom d'Asaph, le second événement est rapporté avec plus de détails :

> Il leur envoya les aliments à profusion;
> Il mit en mouvement le vent d'est dans les cieux,
> Et amena par sa puissance le souffle du midi.
> Il leur fit pleuvoir la viande comme la poussière,
> Et les oiseaux ailés comme les sables des mers.
> Il les fit tomber au milieu de leur camp
> Et tout autour de leurs tentes.
> Ils mangèrent et se rassasièrent à l'envi;
> Il leur procura ainsi ce qu'ils désiraient.
> Ils n'avaient pas encore satisfait leur convoitise,
> La nourriture était encore à leur bouche,
> Quand la colère de Dieu s'éleva contre eux.
> Il porta la mort parmi les mieux repus,
> Et abattit les jeunes hommes d'Israël.
>
> PS. LXXVIII (LXXVII), 25-31.

Plusieurs questions se posent à l'occasion de ces récits. 1° *Identification du « šelâv » et de la caille.* — Quelques auteurs ont avancé que le mot hébreu désigne la sauterelle, le poisson volant, le coq de bruyère, la *casarca rutila* ou espèce d'oie rouge, etc. Stanley, qui a vu passer un vol de grues innombrables du Sinaï à Akabah, pense qu'il s'agit ici de ces derniers oiseaux. *Sinai and Palestine*, 1856, p. 80. Aucun de ces animaux ne saurait

13. — La caille.

être le *šelâv* biblique. Le psaume LXXVIII parle d'« oiseaux ailés », ce qui oblige à écarter de prime abord la sauterelle et le poisson volant. Le coq de bruyère ou tétras est un oiseau du nord. La *casarca* vit auprès des lacs salés, mais n'est pas mangeable. La grue serait un aliment aussi détestable. Les anciennes traductions identifient le *šelâv* avec la caille. En arabe, cet oiseau s'appelle *salwâ*. En hébreu comme en arabe, le nom de la caille vient très probablement du verbe *sâlâh*, « être gras, » et se rapporte ainsi à l'un des caractères les plus saillants de l'oiseau. La caille est un gallinacé du genre perdrix (fig. 13). Elle a beaucoup d'analogie avec cette dernière, mais elle en diffère par sa taille plus petite et par son cri très particulier. Ce cri lui a valu en bas-latin le nom de *qaquila*, d'où vient celui de « caille ». Elle est de couleur brune et se confond si bien avec le sol, qu'à une faible distance elle échapperait au regard le plus exercé, si elle ne se trahissait elle-même par son cri. « Les cailles ont le vol plus vif que les perdrix; elles filent plus droit. Il faut qu'elles soient vivement poussées pour qu'elles se déterminent à prendre leur essor. Elles courent donc plus qu'elles ne volent. » D'Orbigny, *Dictionnaire universel d'histoire naturelle*, Paris, 1872, t. X, p. 476. Les cailles se déplacent ordinairement pendant la nuit; elles « aiment surtout à voyager au clair de la lune ». Chenu, *Encyclopédie d'histoire naturelle*, Paris, 1854, *Oiseaux*, VIe part., p. 150. Le jour, elles restent couchées sur le côté, la tête et les pattes étendues à terre. Cette inaction habituelle paraît contribuer à leur embonpoint. La chair de la caille est

grasse, mais succulente. Elle ne renferme aucun principe nuisible à l'homme qui s'en nourrit, contrairement à l'opinion de quelques anciens. Pline, *H. N.*, x, 23; Lucrèce, iv, 642. Si donc tant d'Israélites ont péri après en avoir mangé au désert, il faut l'attribuer en partie à leur gloutonnerie, et surtout à l'intervention de la colère divine.

2° *Provenance et migration des cailles.* — Les cailles sont originaires des pays chauds. Diodore de Sicile, i, 60, atteste qu'elles abondaient sur les frontières d'Égypte et de Syrie. Josèphe, *Ant. jud.*, II, III, 5, rappelle en ces termes l'événement raconté au livre des Nombres : « Il arriva une grande quantité de cailles, espèce d'oiseaux que nourrit particulièrement le golfe Arabique. » Les cailles ressentent un impérieux besoin de voyager. Chaque année, en avril et en septembre, même quand elles sont en captivité, elles s'agitent instinctivement comme pour partir. A l'état libre, elles se groupent en multitudes immenses, et attendent un vent favorable pour entreprendre la traversée des mers. Sans le secours du vent, elles ne pourraient voyager à longue distance. Aristote, *Hist. anim.*, VIII, 14. Elles profitent de toutes les îles pour se reposer. C'est ainsi qu'elles s'abattent en foule à Malte et dans les îles de l'Archipel, quand elles passent d'Afrique en Europe. Parfois elles descendent sur les vaisseaux. Pline, *H. N.*, x, 23, parle d'un bâtiment submergé sous le poids de ces oiseaux. Si le vent les contrarie trop violemment avant qu'elles puissent aborder en quelque endroit, les cailles sont bientôt condamnées à périr. « Elles traversent régulièrement le désert d'Arabie, en volant surtout pendant la nuit. Comme elles ne sont pas de haut vol, malgré leurs habitudes de migrations, elles choisissent instinctivement les bras de mer les plus étroits, et mettent à profit toutes les îles pour y faire une halte. » Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 231. A leur première apparition au camp d'Israël, les cailles venaient de la côte d'Afrique, et étaient amenées à travers le golfe de Suez par un vent de sud-ouest. Dans le second cas, le Ps. LXXVIII parle des vents de l'est et du midi. Les cailles arrivaient donc d'Arabie et venaient de faire la traversée du golfe d'Akabah. « Conformément à leur instinct bien connu, elles durent suivre la côte de la mer Rouge jusqu'à l'endroit où la presqu'île du Sinaï la divise en deux. Puis, profitant d'un vent favorable, elles traversèrent le détroit et se reposèrent près du rivage avant d'aller plus loin. C'est pourquoi nous lisons que le vent les amena de la mer, et que, se maintenant près du sol, elles tombèrent comme la pluie autour du camp. Elles commencèrent à arriver le soir, et le matin suivant toute la troupe se reposait. » Tristram, *Natural History*, p. 232.

3° *Leur grand nombre.* — Quelques auteurs pensent que le mâle de la caille est polygame. Le fait n'est pas prouvé. La ponte annuelle de la caille est de douze à quinze œufs, et les cailletaux, à peine éclos, commencent déjà à se tirer d'affaire par eux-mêmes. Les migrations des cailles sont extraordinairement nombreuses. « Il en tombe une quantité si prodigieuse sur la côte occidentale du royaume de Naples, aux environs de Nettuno, que sur une étendue de côtes de quatre à cinq milles, on en prend quelquefois jusqu'à cent milliers par jour. » Buffon, *Œuvres*, 1845, t. v, p. 393. Dans l'île de Capri, le sol est couvert de ces oiseaux au mois de septembre, si bien que l'évêque, qui en tire un certain revenu, porte le surnom d'« évêque des cailles ». Tristram, *Natural History*, p. 232, dit avoir vu « en avril, au point du jour, le sol de l'Algérie couvert de cailles sur une étendue de plusieurs acres, là où la veille dans l'après-midi on n'apercevait rien. Elles étaient si fatiguées, qu'elles remuaient à peine, tant qu'on ne marchait pas sur elles. Bien qu'on les massacrât par centaines, elles ne quittèrent la place que quand le vent changea ». Quand elles passent en troupes dans la basse Égypte, elles sont si pressées que les enfants mêmes en tuent plusieurs d'un seul coup de bâton, et si nombreuses qu'elles pénètrent en quantité jusque dans les églises. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 1889, t. II, p. 467.

4° *Capture des cailles.* — Quand les cailles sont extrêmement fatiguées, il est assez facile de les prendre ou de les tuer sur place. On peut encore se saisir d'elles quand elles volent, car elles s'élèvent alors très peu au-dessus du sol. Quand le texte hébreu dit qu'il y avait des cailles tout autour du camp « à une hauteur de deux coudées », il faut donc entendre cette expression non de l'épaisseur du gibier qui jonchait le sol, mais de la hauteur à laquelle il volait. Ainsi l'a compris avec raison la Vulgate. Autrefois, on prenait les cailles au moyen de filets tendus sur le rivage. Diodore de Sicile, i, 60. Aujourd'hui encore, en Orient, on s'empare d'elles en grandes quantités à l'aide de procédés probablement très anciens. Parfois on entoure la place où elles se sont fixées, en formant un cercle ou une spirale qui se rétrécit de plus en plus. Quand

14. Préparation de conserves d'oiseaux en Égypte.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. II, pl. CLXXXV.

à la fin les oiseaux se trouvent rassemblés en une même masse, les chasseurs jettent les filets sur eux. D'autres fois, après avoir fait cercle autour des cailles, on fond tout d'un coup sur elles à un signal donné, et en peu de temps on prend par milliers les oiseaux terrifiés. Dans le nord de l'Afrique, aussitôt qu'un vol de cailles s'est abattu, les gens du village voisin les cernent de loin, en agitant leurs burnous avec leurs bras étendus comme les ailes de grands oiseaux. Peu à peu ils obligent les cailles à chercher un abri dans des buissons naturels ou artificiels, et quand elles s'y sont réfugiées, ils couvrent les buissons de leurs burnous et enferment leur proie comme dans une cage. Les cailles se laissent ainsi rassembler parce qu'elles préfèrent se servir de leurs pattes plutôt que de leurs ailes. Néanmoins, quand elles ne sont pas fatiguées, elles finiraient par s'envoler et par échapper aux chasseurs, si ces derniers ne procédaient pas avec précaution. Cf. Wood, *Bible Animals*, Londres, 1884, p. 434. Les Israélites du désert ne furent donc pas embarrassés pour saisir les cailles en grand nombre, surtout à la suite du voyage fatigant qu'elles venaient d'exécuter. — Le Seigneur avait promis des cailles pour un mois. Les Hébreux pouvaient conserver cet aliment pendant longtemps, en employant le procédé qu'ils avaient vu en usage parmi les Égyptiens. Ceux-ci faisaient sécher les cailles au soleil. Hérodote, II, 77. Les Hébreux en firent autant. Les Égyptiens préparaient aussi leurs conserves de gibier à plume d'une manière plus compliquée. Les monuments représentent cette opération (fig. 14). Le premier Égyptien plume l'oiseau; le second le vide; le troisième le met dans de grandes jattes avec du sel. Quand on voulait se servir de ces conserves, on commençait par faire dessaler l'oiseau dans l'eau pendant plusieurs heures.

5° *Caractère miraculeux de ces deux événements.* — L'apparition de nombreuses troupes de cailles au désert du Sinaï est un phénomène naturel. Dieu cependant ne

s'est servi des causes physiques dans ces deux occasions qu'en y ajoutant la marque de son intervention surnaturelle. Le caractère surnaturel de l'arrivée des cailles se reconnaît à ce que : 1. Elle s'est produite au moment voulu par le Seigneur. — 2. Elle a été annoncée à l'avance. — 3. Dans le second cas, la quantité des cailles a prodigieusement dépassé ce qui se rencontre habituellement. Buffon parle de cent mille cailles prises en un jour à Nettuno. Au désert, six cent mille hommes, pour ne compter que les plus forts, ramassent chacun un minimum de quatre hectolitres, soit vraisemblablement des centaines de cailles. — 4. Enfin l'intervention divine se montre encore dans le châtiment qui frappe non seulement les « mieux repus », mais aussi les « jeunes hommes », comme marque le Psaume LXXVIII, 31. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 1889, t. II, p. 163-168. H. LESETRE.

CAÏN (hébreu : *Qaïn;* Septante : Κάιν), fils aîné d'Adam et d'Ève. Lorsque Ève l'eut mis au monde, elle dit : « J'ai acquis (*qâniṭi*) un homme par Jéhovah. » Gen., IV, 1. Cf. Gen., XIV, 19; Prov., VIII, 22. Le nom de Caïn se retrouve avec le sens de « créature, rejeton », dans les inscriptions sabéennes de l'Arabie méridionale. En assyrien, il signifie « ce qu'on possède, un esclave », signification qui est peut-être un vestige de la malédiction du meurtrier d'Abel. F. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 173 et p. 15-16. Caïn s'adonna à la culture de la terre, tandis qu'Abel, son frère, gardait les brebis. L'agriculture et la vie pastorale nous apparaissent ainsi dès les premiers jours de l'humanité. Déjà Adam cultivait la terre dans le paradis; après qu'il en eut été chassé, il continua ce travail, devenu pénible par l'effet du péché; il est à croire qu'il y joignit l'élevage des brebis afin d'avoir de quoi se vêtir et afin de se procurer pour sa nourriture, outre les produits des champs, le lait et peut-être aussi la chair de ces animaux. Ses fils partagèrent naturellement ses travaux, et, soit par la volonté d'Adam, soit par goût personnel, chacun d'eux se livra à l'une de ces deux occupations, sauf à faire au besoin échange avec son frère des produits de leur travail respectif. L'Écriture ne nous dit rien des sentiments de Caïn pour son frère jusqu'au jour où il offrit au Seigneur des fruits de la terre. Dieu ne regarda ni ses présents ni lui-même, tandis qu'il agréait les offrandes et la personne d'Abel. Cette préférence irrita profondément le fils aîné d'Adam, et l'abattement empreint sur son visage fit voir la colère et la haine qui venaient de s'allumer en lui contre son frère. Gen., IV, 5. Cependant plusieurs Pères ont pensé que l'aversion de Caïn contre Abel existait déjà auparavant, et que c'est pour cela que Dieu n'agréa pas son sacrifice. S. Cyprien, *De Unit. Eccl.*, t. IV, col. 510; S. Augustin, *In Epist. Joan. ad Parthos*, III, Tract. V, n. 8, t. XXXV, col. 2017; S. Bernard, *In Cantic., Serm.* XXIV, 7, t. CLXXXIII, col. 898. En ce qui regarde ce rejet des offrandes de Caïn, on peut en donner une autre raison plus profonde. Saint Paul, en disant, Hebr., XI, 4, que ce fut par sa foi qu'Abel présenta à Dieu des offrandes plus abondantes que celles de Caïn, nous enseigne indirectement que Caïn manqua de cette foi et de la religion qui l'accompagne nécessairement. C'est aussi ce que donne à entendre la Genèse, IV, 3-4 : « Abel, dit-elle, offrit des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse, » c'est-à-dire des plus gras et des plus beaux; mais, en ce qui touche Caïn, elle se borne à dire qu'il « fit une offrande des fruits du sol », les premiers venus sans doute; peut-être même garda-t-il à dessein pour lui ce qu'il y avait de meilleur, comme l'insinue la traduction des Septante : ὀρθῶς δὲ μὴ διέλης, Gen., IV, 7, et comme le pensent beaucoup de commentateurs. S. Pierre Chrysologue, *Serm.* CIX, t. LII, col. 502; cf. S. Chrysostome, *Homil. XVII in Genes.*, 5-6, t. LIII, col. 155. Il faisait du moins un partage toujours abominable aux yeux de Dieu, « lui donnant quelque chose du sien, mais se gardant lui-même. » S. Augustin, *De Civit. Dei*, XV, VII, t. XLI, col. 444.

Caïn en voulut à son frère d'un résultat qu'il savait bien ne pouvoir imputer qu'à lui-même, et la colère contre Abel le « brûla ». Gen., IV, 5 (hébreu). Dieu essaya de le ramener à de meilleurs sentiments; comme il était allé au-devant du père après son péché dans le paradis, il vint de même au-devant du fils coupable, montrant par là que sa miséricorde était toujours assurée à l'homme. Il y eut même, dans cette démarche divine envers Caïn, quelque chose de plus touchant : le Seigneur s'était borné à faire constater à Adam sa nudité corporelle comme témoignage du péché extérieur qu'il avait commis, tandis qu'il parla à Caïn de ses dispositions intimes et des projets fratricides qu'il tenait cachés au fond de son cœur. « Pourquoi, lui dit-il, es-tu irrité, et pourquoi ton visage est-il abattu? Est-ce que, quand tu as bien agi, tu ne le relèves pas, en signe de ta bonne conscience? Mais si tu ne fais pas bien, le péché se tient en embuscade à ta porte, et son désir est vers toi [pour que tu succombes]; mais toi, domine sur lui. » Gen., IV, 6-7 (hébreu). Dieu avertit donc Caïn du danger auquel l'exposaient les mauvaises dispositions dans lesquelles il s'entretenait. En outre, Dieu ne se borna pas à révéler à Caïn son état intérieur; il lui rappela aussi la puissance de son libre arbitre pour résister aux tentations et vaincre cette bête féroce du péché. S. Bernard, *Serm. V in Quadrages.*, n. 3, t. CLXXXIII, col. 179. La version de ce passage dans la Vulgate offre un sens un peu différent : « Si tu fais bien, ne recevras-tu pas la récompense, » comme Abel a reçu la sienne? « Si tu fais mal, au contraire, le péché ne sera-t-il pas aussitôt à ta porte? mets sous toi ton désir, et tu le domineras. » Beaucoup entendent ici par le péché la peine qui le suit, le remords, le trouble, etc. Cf. Zach., XIV, 19.

Caïn ne fut ni touché par ce langage plein de bonté, ni effrayé de ce regard qui pénétrait dans les replis de son âme. Il exécuta le dessein qu'il avait formé de tuer Abel : « Et Caïn dit à son frère : Allons dehors. » Ces deux derniers mots manquent dans l'hébreu. « Et lorsqu'ils furent dans la campagne, Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua. » Gen., IV, 8. Il n'y a pas trace de lutte dans le récit, qui ne nous dit pas non plus si le meurtrier accomplit son crime par la seule force de son bras ou à l'aide de quelque arme. « Et le Seigneur dit à Caïn : Où est ton frère Abel? » Gen., IV, 9. C'est une chose remarquable que Dieu procède par interrogation avec Caïn comme avec Adam après leur péché : « Où es-tu? » dit-il à Adam, Gen., III, 9; et à Caïn : « Où est ton frère? » et tout de suite après : « Qu'as-tu fait de ton frère? » Gen., IV, 9, 10 Il lui avait déjà dit : « Pourquoi es-tu irrité? » Gen., IV, 6. Dieu prévient ainsi l'homme coupable, l'oblige à regarder en lui-même pour voir sa faute, et à disposer son cœur pour recevoir le pardon par le repentir. S. Prosper, *De vocatione Gentium*, II, 13, t. LI, col. 698. Cette bonté pour celui qui venait de commettre un si grand crime, au mépris des paternelles remontrances de Dieu, fait ressortir plus fortement l'insolente réponse de Caïn; au lieu de se cacher et de s'humilier devant le Seigneur, comme Adam son père, il tient tête à Dieu et semble le défier : « Je n'en sais rien, dit-il. Suis-je le gardien de mon frère? » Gen., IV, 9. Il savait bien pourtant que Dieu, qui avait lu naguère dans son cœur, ne pouvait ignorer son forfait. Par son impénitence orgueilleuse, il contraignit en quelque sorte le Seigneur à lui infliger un terrible châtiment : « Tu seras maudit sur la terre,... tu la cultiveras, elle ne te donnera pas ses fruits : tu seras vagabond et fugitif sur la terre. » Gen., IV, 10-12. Dieu n'avait pas maudit Adam, mais seulement la terre, parce qu'Adam avait confessé sa faute; il maudit Caïn, comme il avait maudit le serpent, c'est-à-dire le démon, dont Caïn imitait l'envie et avait suivi les inspirations. Cf. S. Chrysostome, *Homil. XIX in Gen.*, 3, t. LIII, col. 162. En même temps il aggrava pour lui la malédiction de la terre,

et tout cela parce que Caïn avait aggravé son péché par son impénitence et son arrogance.

Caïn se livra alors au désespoir et déclara que « son iniquité était trop grande pour être pardonnée ». Gen., IV, 13. Beaucoup de commentateurs modernes préfèrent cette autre traduction, dont ce passage est susceptible : « Trop grande est ma punition pour être supportée. » Ce sens paraît mieux répondre à la conduite de Caïn et aux paroles qu'il ajoute; ces paroles montrent bien, en effet, qu'il était beaucoup moins affligé de son péché que des suites de ce péché; après avoir ôté la vie à son frère, il n'avait d'autre souci que de conserver la sienne : « Voilà, ajouta-t-il, que vous me rejetez aujourd'hui de dessus la face de la terre, et je me cacherai de devant votre face;... le premier qui me rencontrera me tuera. » Gen., IV, 13-14. Ceux dont il redoutait la vengeance étaient ou les enfants d'Abel, si toutefois Abel était marié (voir ABEL, col. 290), ou bien les autres enfants ou descendants d'Adam, soit qu'il en existât déjà, soit que Caïn parlât en prévision de l'avenir. Cf. Gen., V, 4. On ne saurait inférer de ces paroles de Caïn qu'il existait alors sur la terre des hommes d'une autre race que celle d'Adam. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 19-20.

Cependant Dieu voulait laisser au coupable le temps de se repentir; il voulait aussi dès le commencement faire voir qu'il ne permet à personne d'ôter, de son autorité privée, la vie à son semblable. Cf. Gen., IX, 5. Il déclara donc que celui qui oserait tuer Caïn « payerait sept fois la vengeance » (hébreu), c'est-à-dire serait très sévèrement puni, et « il posa sur Caïn un signe, afin que personne de ceux qui le rencontreraient ne le tuât ». Gen., IV, 15.

Qu'était-ce que ce signe? D'après certains commentateurs, il aurait consisté en quelque phénomène extérieur qui devait rassurer Caïn, de même que l'arc-en-ciel fut donné à Noé comme le gage que les hommes ne seraient jamais plus détruits par le déluge. Gen., IX, 13. Mais les expressions employées par Moïse ne peuvent s'entendre que d'un signe placé sur la personne même de Caïn. Cf. Ezech., IX, 4-6; Apoc., IX, 4. Théodoret, *Quæst. XLII in Gen.*, t. LXXX, col. 143.

Ce qui devait encore contribuer à rassurer Caïn, c'était qu'il allait être séparé de ceux dont il pouvait redouter la vengeance. Il allait s'éloigner « de la face de la terre », c'est-à-dire du pays où il avait jusque-là habité, tout près sans doute de l'Éden. Alors commença pour lui une vie errante et vagabonde. La Vulgate dit que Caïn habita le pays qui est à l'orient de l'Éden. Gen., IV, 16. L'hébreu porte : « Dans la terre de Nod, à l'est de l'Éden. » Nod signifie « fuite »; il est inutile de chercher avec certains exégètes à déterminer le site de ce pays; nous l'ignorons complètement, nous ne savons pas même quelle était la situation de l'Éden et à quelle distance s'en éloigna le fugitif condamné par Dieu à une vie instable et toujours errante.

La Genèse ajoute encore deux traits à ce qu'elle nous a déjà appris sur Caïn; il eut un fils nommé Hénoch, et il bâtit une ville qu'il appela, de son nom, Hénoch. Gen., IV, 17. L'épouse qui donna ce fils à Caïn ne pouvait être qu'une de ses sœurs, fille d'Adam et d'Ève comme lui; cette sorte d'union s'imposait évidemment dans la première famille de l'humanité. A quelle époque naquit Hénoch? Certainement avant la fondation de la ville qui prit son nom; mais était-il déjà né avant le crime commis par son père? L'Écriture n'en dit rien, de même qu'elle passe sous silence bien d'autres points qui se rapportent à ces temps primitifs, tels que l'âge de Caïn et d'Abel au moment où celui-ci fut tué par celui-là; le nombre des enfants qu'eut Adam, Gen., V, 4; les enfants que Caïn lui-même pouvait avoir lorsqu'il commit son fratricide (on peut croire qu'il avait alors près de cent trente ans, cf. Gen., V, 4-5), ou ceux qui lui naquirent dans la suite; l'époque où il construisit la ville; les années qu'il a vécu, etc. Ce silence suffit pour rendre vaines certaines objections qu'on a faites contre l'histoire du fils aîné d'Adam. Il faudrait, en effet, connaître tout cela pour mettre le récit biblique en contradiction avec lui-même, sous prétexte que la crainte de Caïn d'être tué par ceux qui le rencontreraient et la construction de la ville supposent l'existence d'un grand nombre d'hommes. Cette absence de toute indication chronologique permettrait de trouver ce grand nombre d'hommes, s'il était nécessaire pour expliquer les faits, puisque plusieurs siècles ont dû ou ont pu s'écouler entre ces différents faits, à une époque où la longévité humaine était si prodigieuse. S. Augustin, *De Civit. Dei*, XV, 8, t. XLI, col. 447; *Quæst. I in Gen.*, I, t. XXXIV, col. 548. D'ailleurs, en ce qui regarde la « ville », ce mot peut fort bien signifier ici simplement la réunion de quelques habitations, cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints*, t. IV, p. 21; et, d'autre part, il est évident que fonder une ville, le mot seul le dit, c'est commencer de construire; or cela est loin de supposer déjà un grand nombre d'habitants. La Genèse nous fait voir Caïn à l'œuvre : « Il bâtit une ville; » mais elle ne dit pas qu'il se soit fixé à Hénoch et qu'il ait ainsi échappé à son châtiment en cessant de mener une vie errante, comme quelques-uns le prétendent. Nous devons croire que la justice de Dieu n'a pas été frustrée, quoique l'auteur sacré ne nous parle plus de Caïn depuis son départ pour la terre d'exil. Au dire de Josèphe, il se serait livré dans la suite à toute sorte de crimes. *Ant. jud.*, I, II, 2. Plusieurs ont pensé qu'il fut tué par Lamech, un de ses arrière-petits-fils, d'après Gen., IV, 23; mais c'est une interprétation tout à fait arbitraire de ce texte, et Théodoret la traite de futile, *Quæst. XLIV in Gen.*, t. LXXX, col. 146.

Caïn a été regardé par les Pères comme le type des persécuteurs des justes; Jésus-Christ le dit assez clairement. Matth., XXIII, 32-35. Ce furent, en effet, la vie pure et la piété d'Abel, dont Dieu agréa le sacrifice, qui allumèrent dans le cœur de Caïn le feu de la jalousie et de la haine; et son crime n'eut point d'autre cause, d'après saint Jean. I Joa., III, 12. Aussi saint Augustin dit-il qu'il est le fondateur de la cité de Babylone, la cité des méchants, toujours en lutte, dans le cours des siècles, contre la cité de Dieu, l'Église. *De Civit. Dei*, XV, 15, t. XLI, col. 456; *Enarrat. in Ps. LXI*, t. XXXVI, col. 733. Saint Basile appelle Caïn « le premier disciple du démon ». *Homil. de Invidia*, t. XXXI, col. 376. Il est question de Caïn dans trois passages du Nouveau Testament, Hebr., XI, 4; I Joa., III, 12, déjà cités, et Jude, 11, où l'auteur de l'Épître dit, en parlant des méchants, qu'ils suivent la voie de Caïn. E. PALIS.

CAÏNAN. Hébreu : *Qênân*, « possesseur; » Septante : Καϊνάν. Nom de deux patriarches, dont le second est mentionné seulement dans les Septante et en saint Luc.

1. CAÏNAN, arrière-petit-fils d'Adam et fils d'Énos. Il devint père de Malaleël, à l'âge de soixante-dix ans, et vécut encore huit cent quarante ans, pendant lesquels il donna naissance à d'autres fils et à des filles. Le nombre total des années de sa vie fut de neuf cent dix ans. Gen., V, 9, 12-14. Cf. I Par., I, 2; Luc., III, 37. D'après une légende rabbinique, rapportée par W. H. Mill, *Vindication of our Lord's genealogy*, dans *Observations on the attempted Application of Pantheistic Principles to the Theory and historic Criticism of the Gospel*, in-8°, Cambridge, 1840-1844, p. 150, dont on retrouve des traces dans certaines traditions syriaques, Caïnan (ou son homonyme de Gen., X, 24; XI, 12-13, selon les Septante) aurait le premier introduit dans le monde le culte des idoles et l'astrologie. Cette légende ne repose sur aucun fondement historique; nous ne saurons jamais sur Caïnan autre chose que ce que nous apprennent les cinq versets de la Genèse cités ci-dessus. La tradition que nous venons de rappeler fut appliquée par les hellénistes au Caïnan post-

diluvien, comme on le voit dans Grégoire Bar-Hebræus, *Chronic.*, pars I^a, Dyn. I, édit. de J. Bruns et G. Kirsch, 2 in-8°, Leipzig, 1789, t. I, p. 8; t. II, p. 7. L'origine en est inconnue. Fried. Baethgen, *Beiträge zur semit. Religionsgeschichte*, in-8°, Berlin, 1888, p. 128, 152, suppose qu'elle provient de l'assonance qui existe entre le nom de Caïnan et le dieu sabéen Kenan. D'autres l'expliquent par le sens de la racine arabe ou araméenne dont on fait dériver le nom de Caïnan. E. Palis.

2. **CAÏNAN** (Septante : Καϊνᾶν), fils d'Arphaxad et père de Salé, d'après les Septante, Gen., x, 24; xi, 12-13; I Par., i, 18 et peut-être 24; Luc., iii, 35-36. Le texte hébreu actuel ne porte ce nom ni dans la Genèse ni dans les Paralipomènes. Cette différence entre le grec et l'hébreu a été le sujet de longues discussions parmi les commentateurs, et leurs tentatives pour concilier les deux textes ont donné naissance à diverses opinions. Pererius, après avoir rappelé cinq de ces opinions, dont aucune ne le satisfait, déclare, à la suite de Bède et de plusieurs autres, que cette question du Caïnan postdiluvien soulève des difficultés insolubles et qu'elle demeure pour lui une énigme indéchiffrable. Voir Estius, *Annot. in Luc.*, iii, 36, Paris, 1684, p. 457.

Cependant la difficulté de la solution paraît provenir non pas tant du fond même de la question que de la manière dont elle était posée. On regardait les nombres des généalogies patriarcales tels qu'ils se trouvent dans la Bible comme une donnée fort importante, et voilà sans doute pourquoi on ne voulait trouver en défaut sur ce point ni le texte hébreu des Massorètes, objet d'une sorte de respect superstitieux, surtout avant les travaux du P. J. Morin (voir Cornely, *Introduct. in libros sacros Compendium*, Paris, 1889, p. 163), ni le texte des Septante, qui était autrefois regardé par plusieurs comme inspiré. S. Augustin, *De consensu Evangel.*, ii, 66, t. xxxiv, col. 1139, et *Quæst. clxix in Gen.*, t. xxxiv, col. 595. Il fallait donc, tout en maintenant la leçon de l'hébreu et celle du grec, expliquer comment Caïnan se lisait dans celui-ci et manquait dans celui-là. On conçoit que le problème ainsi proposé devait embarrasser même les plus habiles.

1° Il y eut des commentateurs qui prétendirent que, pour obtenir un nombre égal dans les deux listes des patriarches antédiluviens et postdiluviens, ou pour toute autre raison, Moïse aurait omis Caïnan dans la seconde, et que les Septante l'y auraient rétabli par une inspiration divine. C'est là une affirmation gratuite, et personne du reste n'admet aujourd'hui l'inspiration des traducteurs alexandrins. — 2° Non moins arbitraire est le procédé de certains autres, qui, tenant pour véritable le nombre de générations donné par l'hébreu, et croyant qu'on pouvait, sans augmenter ce nombre, maintenir le nom de Caïnan dans la version des Septante, imaginèrent soit de faire de Salé un fils adoptif de Caïnan, soit de le lui donner pour frère : deux hypothèses également gratuites, dont la seconde contredit en outre Gen., x, 24; xi, 12-13. On peut adresser le même reproche d'arbitraire à ceux qui identifient Caïnan avec Salé, en s'appuyant sur le passage parallèle de saint Luc, iii, 36, où, d'après eux, les deux mots τοῦ Καϊνάν auraient été placés après τοῦ Σαλά comme une sorte d'explication par apposition, de manière à donner ce sens : « Salé, celui qui s'appelle aussi Caïnan. » — 3° Selon une opinion adoptée par Grotius et un assez grand nombre d'exégètes, il n'y aurait pas de contradiction entre le texte original hébreu et le texte primitif des Septante, et Caïnan aurait été introduit plus tard dans le grec par des copistes, peut-être avec l'intention de compléter la liste des traducteurs alexandrins par celle de saint Luc. Voir Grotius, *Annotat. in Luc.*, iii, 36, Amsterdam, 1641, p. 658. — 1. Ces auteurs regardent comme un indice de cette interpolation la singulière identité des deux nombres d'années qui suivent le nom de Caïnan et celui de Salé. Gen., xi, 12-13. — 2. Ils allèguent encore l'absence de Caïnan dans l'édition sixtine des Septante, I Par., i, 18, 24; dans l'édition vulgaire, I Par., i, 24, et dans les Codex *Vaticanus* et *Sinaiticus*, et ils concluent de cette omission que ce nom manquait aussi primitivement même dans le grec de Gen., x, 24, et xi, 12-13. — 3. Un autre argument qu'apportent ces écrivains pour prouver que Caïnan n'était pas dans l'original grec, c'est qu'il n'a été connu ni des anciens auteurs païens ou juifs, Bérose, Eupolème, Polyhistor, Josèphe, Philon, ni des premiers Pères. Mais Alexandre Polyhistor et Eupolème (ce dernier connu seulement par les citations du premier) ne parlent pas des généalogies de la Genèse dans les fragments que nous a conservés Eusèbe, et qui ont été recueillis dans les *Historicorum græcorum fragmenta*, t. iii, édit. Didot. Bérose (le Bérose chaldéen authentique) n'a jamais cité la Bible; quant à Josèphe et à Philon, ils suivent quelquefois, Josèphe surtout, le texte hébreu ; leur silence sur Caïnan ne tirerait donc pas à conséquence, non plus que celui des autres auteurs profanes. En ce qui regarde les plus anciens Pères, leur témoignage ne saurait fournir un argument certain dans un sens ou dans l'autre. En effet, tandis que, d'après Grotius, *Annot. in Luc.*, iii, 36, p. 658, et d'après d'autres, ils auraient ignoré l'existence du second Caïnan, le P. Pezron affirme, au contraire, dans Calmet, *Comment. littéral de la Genèse*, x, 24, Paris, 1707, p. 297, qu'il a été connu de tous les Pères qui ont vécu avant Origène. Cette divergence tient sans doute à ce que la supputation du nombre des générations est souvent exprimée d'une manière équivoque, rien n'indiquant par quels personnages commencent ou finissent les lignes généalogiques dont s'occupent ces écrivains. Voir S. Épiphane, *De mensur. et ponderibus*, 22, t. xliii, col. 277; cf. *Expositio fidei*, 4, t. xlii, col. 780. De plus, il arrive quelquefois qu'on juge de leur sentiment par des passages discutables, sans recourir à ceux où leur vraie pensée est formellement exprimée. Saint Épiphane, par exemple, qu'on invoque contre Caïnan, nomme plusieurs fois ce patriarche, en le donnant expressément comme fils d'Arphaxad et père de Salé, *Hæres. lxvi*, 83, t. xlii, col. 164; *Lib. Ancor.*, 59 et 114, t. xliii, col. 121, 224; et il paraît supposer sa présence dans la seconde dizaine généalogique du texte ci-dessus indiqué de l'*Expositio fidei*. Du reste, on ne pourrait jamais rien inférer de certain contre Caïnan soit des textes, même incontestables, des Pères, soit des versions faites sur les Septante, parce qu'il a pu circuler de bonne heure des copies corrigées d'après l'hébreu, comme le fut celle des Hexaples d'Origène. Ajoutons enfin que si la liste donnée par saint Luc a été empruntée aux Septante, comme le pensent la plupart des commentateurs, Caïnan se lisait dans la version grecque du temps de Notre-Seigneur. L'opinion de Grotius est donc loin d'être appuyée sur des preuves vraiment solides, et il faut chercher ailleurs la solution du problème de Caïnan. — 4° La véritable explication paraît avoir été donnée par ceux qui ont pensé que le nom de Caïnan, primitivement porté par le texte hébreu, a été omis plus tard dans les manuscrits qui ont servi à saint Jérôme et aux Massorètes. Cette explication si simple et si naturelle est admise pour bien d'autres passages des Livres Saints; rien ne s'oppose à ce qu'on y recoure dans celui-ci. On conçoit aisément, en effet, quand il s'agit d'une liste souvent recopiée pendant de longs siècles, qu'un des noms qu'elle porte soit omis par certains copistes et conservé par d'autres; les Septante ont donc pu faire leur traduction sur un ou plusieurs manuscrits portant le nom de Caïnan, tandis que ce nom manquait dans le manuscrit des Massorètes.

Il résulte de là que si l'on ne peut apporter en faveur de l'existence historique du second Caïnan des preuves décisives, il n'y a point non plus de raison suffisante pour la rejeter. Cette existence nous est d'ailleurs attestée par

saint Luc, qui confirme la leçon des Septante en la reproduisant. Certains exégètes, il est vrai, sont d'avis que l'évangéliste, en adoptant la liste des traducteurs alexandrins, n'en sanctionne pas pour cela l'authenticité. Cependant il faut, selon la judicieuse observation du P. Brucker, remarquer que le passage de saint Luc n'est pas une simple citation des Septante. En effet on voit, par la manière dont la liste généalogique du troisième Évangile est rédigée, que l'existence de Cainan y apparaît comme « l'affirmation d'un fait, qu'il répète d'après les Septante si l'on veut, mais en se l'appropriant et en lui conférant par là même la certitude inséparable de toute affirmation d'un auteur inspiré ». *Controverse,* septembre 1886, p. 99. Il en est qui pensent que saint Luc n'a pas emprunté la liste généalogique à la traduction alexandrine, mais qu'il l'a prise dans les registres publics ou dans les archives de la famille de David. S'il en était ainsi, ce serait un argument historique de plus en faveur du Cainan post-diluvien. Mais, quelle que soit la source où saint Luc a puisé ses informations, on ne peut point rouvrir contre son Caïnan le procès intenté à celui des Septante. Tous les manuscrits grecs, latins, syriaques, etc., du troisième évangile portent ce nom. On ne connaît qu'une exception, un seul manuscrit où il manque, et ce manuscrit est fort suspect; c'est le *Codex Bezæ,* fameux par ses leçons souvent singulières. D'une pareille unanimité dans les copies, n'est-on pas en droit de conclure que le nom de Caïnan se trouvait dans l'original? Et cette conclusion, à son tour, paraît en entraîner deux autres : la présence de ce nom dans le texte grec primitif et l'existence réelle de Caïnan. E. Palis.

CAÏNITES, descendants de Caïn, fils aîné d'Adam. Nous connaissons le nom de quelques-uns d'entre eux : Hénoch, Irad, Maviael, Mathusael, Lamech, et les trois fils de ce dernier, Jabel, Jubal et Tubalcaïn. Gen., IV, 18-22. La liste de ces noms, inscrits dans la Genèse par ordre de descendance, forme une série généalogique parfaitement distincte de celles des Séthites, Gen., V, 4-31. Voir GÉNÉALOGIES ANTÉDILUVIENNES.

D'après ce que la Genèse, IV, 19-23; cf. VI, 1-6, nous raconte des Caïnites, nous voyons qu'ils portèrent jusqu'à la fin l'empreinte du tempérament moral de leur père. La cupidité de Caïn et son amour pour les biens terrestres passèrent à sa race et lui imprimèrent un grand élan pour le développement de la civilisation matérielle. La fondation d'une ville par Caïn dut entraîner la construction d'autres villes à mesure que la population s'accroissait; et de là résulta sans doute chez ses descendants une tendance à négliger l'agriculture, qui avait été l'occupation de Caïn, pour s'appliquer aux métiers et aux arts. Aussi, pendant que les Séthites continuent à donner leur préférence à la vie pastorale, voyons-nous les Caïnites, après quelques générations, se distinguer par les inventions qui conviennent aux habitants des villes; Jubal, qui est mentionné comme étant, parmi les siens, le père des nomades, semble faire seul exception. Gen., IV, 20-22.

Un autre caractère transmis par Caïn à sa race, c'est une sorte de mélange d'orgueil arrogant, de violence, d'impiété et de sensualité, aboutissant à une licence effrénée chez ceux dont les filles sont appelées, d'après une opinion fort probable, les « filles des hommes ». Gen., VI, 2. Les noms mêmes de trois de ces femmes, que l'Écriture nous a conservés, exhalent comme un parfum de sensualisme : Noéma « agréable, aimable », la fille de Lamech; Ada, « ornée, » et Sella, « la brune, » ses deux femmes. Cf. S. Augustin, *De Civit. Dei,* XV, 20, t. XLI, col. 465. La corruption des Caïnites finit par se communiquer aux Séthites; ce fut la conséquence naturelle des relations qui s'établirent entre eux, mais surtout du mariage des « enfants de Dieu » ou Séthites avec les « filles des hommes », c'est-à-dire des Caïnites, d'après l'explication des Pères. S. Augustin, *De Civit. Dei,* XV, 24, t. XLI, col. 472. Le débordement général des vices qui en résulta amena sur la terre le châtiment du déluge universel, Gen., VI, 1-3, 6-7. Voir DÉLUGE. — Le nom de Caïnites fut porté, au IIe siècle de notre ère, par les membres d'une secte dérivée des gnostiques, qui rendaient de grands honneurs à Caïn. Ils prirent, à cause de cela, le nom spécial de Caïnites, quoiqu'ils honorassent en même temps Cham, les Sodomites, Coré, Judas et généralement tous les personnages célèbres dans l'histoire par leur perversité. Ils prétendaient que Caïn tirait son origine d'un principe supérieur au Créateur qui avait donné l'existence à Abel. Ils déclaraient la guerre aux ouvrages de ce Créateur et se livraient à toute sorte d'abominations. Voir S. Épiphane, *Hær.,* XXXVIII, t. XLI, col. 653; Tertullien, *De præscript.,* XLVII, t. II, col. 65; S. Augustin, *De Hær.,* XVIII, t. XLII, col. 29. E. Palis.

CAÏPHE (Καϊάφας), grand prêtre juif, 18-36 après J.-C., de son vrai nom Joseph, comme nous l'apprend l'historien Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, II, 2; IV, 2; Caïphe n'était qu'un surnom; saint Matthieu semble l'indiquer, XXVI, 3. Diverses étymologies de Καϊάφας ont été proposées. Saint Jérôme, *Fragm.* II, *De nomin. hebr.,* t. XXIII, col. 1158, dit qu'il signifie : *investigator vel sagax, sed melius vomens ore.* D'après les savants modernes, Καϊάφας viendrait de *Kayefa',* « oppresseur, » ou de *Kefa,* « rocher. » Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine,* p. 215, note 2, s'appuyant sur un passage de la Mischna, *Parah,* III, 5, affirme que la vraie orthographe du nom de Caïphe est *Qaïpha,* par un *qoph.* Franz Delitzsch est du même avis, *Zeitschrift für lutherische Theologie,* 1876, p. 594. Il reconnaît d'ailleurs, comme M. Derenbourg, qu'on ne peut expliquer l'étymologie de ce surnom.

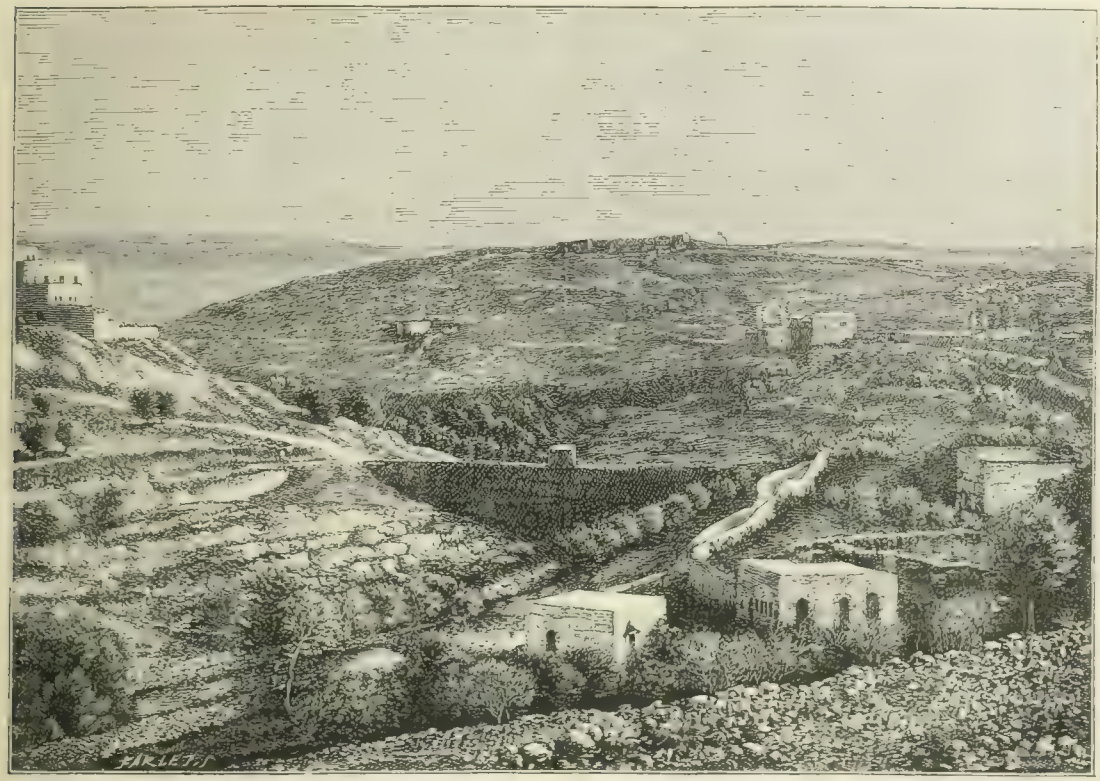
Caïphe, gendre d'Anne, Joa., XVIII, 13, avait été établi grand prêtre, en l'an 18 de notre ère, par Valerius Gratus, en remplacement de Simon, fils de Kamith, et fut destitué, en 36, par Vitellius. Il fut donc grand prêtre pendant près de dix-huit ans; ce long pontificat, en un temps où les grands prêtres se succédaient rapidement, s'explique uniquement par la bassesse d'âme et la servilité de Caïphe. Les procurateurs romains trouvèrent en lui un instrument docile. A diverses reprises, le grand prêtre, chef religieux et civil de la nation juive, aurait dû prendre la défense des intérêts religieux de son peuple; l'histoire ne dit pas que Caïphe se soit joint aux protestations des Juifs indignés des sacriléges du procurateur romain. Lorsque Pilate fit porter à Jérusalem les images de César, qui surmontaient les étendards des légions; lorsqu'il s'empara du trésor du temple (*korban*) et qu'il fit massacrer le peuple, les Juifs protestèrent; mais Caïphe, malgré sa qualité de pontife, semble avoir tout accepté, car il n'est jamais question de lui. Nous savons par saint Luc, III, 2, qu'il était grand prêtre au temps où saint Jean-Baptiste commença sa prédication (voir ANNE), et nous le retrouvons au sanhédrin, après la résurrection de Lazare. Joa., XI, 47-54. Les grands prêtres et les pharisiens étaient hésitants sur la conduite à tenir envers Jésus; s'ils le laissent aller, tous croiront en lui, et les Romains viendront et détruiront le pays et la nation. Un d'eux, Caïphe, le grand prêtre de cette année-là, leur adresse ces paroles : « Vous n'y entendez rien, vous ne réfléchissez pas qu'il vaut mieux pour vous qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière. » Ce n'est pas de lui-même, ajoute l'évangéliste, qu'il parlait ainsi; mais, étant grand prêtre cette année-là, il prophétisait que Jésus allait mourir pour la nation, et non seulement pour la nation, mais pour rassembler les enfants de Dieu qui étaient dispersés. Joa., XVIII, 14. Malgré son indignité, Caïphe a donc été en cette occasion le porte-parole de Dieu. Ce n'est pas en tant qu'homme privé que Caïphe a parlé, mais comme représentant officiel de Jéhovah, comme grand

prêtre. Ses paroles étaient-elles, comme le dit Edersheim, *The life and times of Jesus the Messiah*, Londres, 1884, t. II, p. 326, un adage bien connu des Juifs : « Il vaut mieux qu'un homme meure et que la communauté ne périsse point » (*Bereschith Rabba*, 91, f. 89 *b*; 94, f. 92, 3)? Il est difficile de l'affirmer. Des paroles analogues se retrouvent chez les écrivains juifs ou même dans la littérature profane. Voir Weststein, *In Joa.*, *XI*, *50*, Amsterdam, 1751, p. 919. — Pourquoi saint Jean dit-il à deux reprises que Caïphe était le grand prêtre de cette année, lorsqu'il y avait déjà peut-être quinze ans qu'il était pontife? Diverses réponses ont été faites à cette question. Les uns ont pensé qu'Anne et Caïphe étaient grands prêtres à tour de rôle, chacun une année; d'autres croient que l'évangéliste fait allusion à la rapide succession des grands prêtres. Enfin on s'attache surtout au pronom ἐκεῖνος, et l'on suppose que saint Jean a voulu dire que Caïphe était grand prêtre en cette année mémorable, qui fut celle de la mort de Jésus.

Il est ensuite fait mention de Caïphe lorsque les grands prêtres et les anciens se réunirent dans son palais, pour délibérer sur la question de s'emparer de Jésus par ruse et de le mettre à mort. Matth., XXVI, 3. C'est à la suite de ce conseil que fut conclu le marché avec le traître Judas. D'après la tradition, ce palais de Caïphe serait une maison de campagne située sur une hauteur voisine de Jérusalem, qui porte encore le nom de « Mauvais Conseil » (fig. 15). Après son arrestation au jardin des Oliviers, Jésus fut conduit au palais du grand prêtre. Luc., XXII, 54. Saint Jean, XVIII, 13, nous apprend que le Seigneur comparut d'abord devant Anne et, XVIII, 24, que celui-ci l'envoya ensuite à Caïphe. D'où il faut conclure que les palais d'Anne et de Caïphe, s'ils étaient séparés, étaient au moins contigus. La tradition les place sur le mont Sion, non loin du Cénacle, sur l'emplacement actuel du couvent arménien du mont Sion. Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, p. 465, dit que la demeure d'Anne et de Caïphe, son gendre, était située sur le mont des Oliviers. Cette opinion nous paraît peu fondée.

Jésus comparaît devant le sanhédrin, présidé par Caïphe, Matth., XXVI, 57-68; Marc., XIV, 53-65; des faux témoins sont produits contre lui, mais l'accusation languit au milieu de dépositions mensongères et contradictoires; le grand prêtre se lève alors, et, se plaçant au milieu de l'assemblée, dit au Sauveur : « Tu ne réponds rien à ce que ceux-ci témoignent contre toi? » Jésus se tait. Alors Caïphe lui défère le serment solennel qui, selon la Loi, Lev., V, 1, l'obligeait à répondre : « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le fils de Dieu. » Matth., XXVI, 63. Cf. saint Marc, XIV, 61. Sur la réponse affirmative de Jésus, le prince des prêtres, pour montrer qu'il considère les paroles du Seigneur comme un blasphème, fait ce qu'ordonne la loi en pareille circonstance (*Sanhédrin*, VII, 5, 10, 11; *Moed katon*, f. 26 *a*) il déchire ses vêtements en s'écriant : « Il a blasphémé; qu'avons-nous encore besoin de témoins? Vous avez entendu le blasphème; que vous en semble? » Tous répondirent que Jésus méritait la mort. Au milieu de cette nuit, Notre-Seigneur fut traduit de nouveau devant le sanhédrin, réuni probablement encore dans la maison de Caïphe, puisque, d'après saint Jean, XVIII, 28, c'est de chez Caïphe qu'il fut mené au prétoire de Pilate. Les Évangiles ne nous disent pas si Caïphe joua un rôle particulier dans cette assemblée.

Il est fait une fois encore mention nominative de Caïphe, lors de la comparution devant le sanhédrin de Pierre et de Jean, arrêtés la veille dans le temple. Act., IV, 6. Mais le titre de grand prêtre est donné à Anne et



15. — Mont du Mauvais Conseil. D'après une photographie.

non à Caïphe. Au chap. v, 17, il est parlé du grand prêtre qui, avec ceux de son parti, les sadducéens, fait jeter les Apôtres en prison; au v. 27, le grand prêtre interroge les Apôtres devant le sanhédrin réuni. Chap. vii, 1, le grand prêtre demande à Étienne, amené devant le sanhédrin, si tout ce qu'on lui reproche est vrai. Ce grand prêtre, qui n'est pas nommé, est-ce Caïphe ou Anne? Il est certain que le grand prêtre en fonction était à cette époque Caïphe; il est probable cependant que dans ces passages il s'agit d'Anne, puisque c'est à celui-ci que saint Luc donne le titre de grand prêtre. Act., iv, 6. — Caïphe fut déposé du souverain pontificat en l'an 36, par le légat de Syrie, Vitellius, qui, si l'on en croit une insinuation de Josèphe, aurait par cet acte voulu plaire aux Juifs. *Ant. jud.*, XVIII, iv, 3. Il n'est plus fait ensuite aucune mention de Caïphe, et l'on ignore quelle fut sa fin.

E. Jacquier.

CAIRENSIS (CODEX). On désigne sous ce nom et par le sigle N[a] deux fragments d'un manuscrit grec pourpre oncial à lettres d'or, du vi[e] siècle, contenant un court passage de l'Evangile selon saint Marc, ix, 14-18, 20-22, et x, 23, 24, 29. Ce manuscrit mutilé appartenant au patriarche d'Alexandrie en résidence au Caire; en 1850, le prélat russe Porphyre Uspenki collationna ces fragments et en publia le texte dans un livre dont le titre (en russe) est *Voyage en Égypte et aux monastères de Saint-Antoine et de Saint-Paul de Thèbes*, Saint-Pétersbourg, 1856. On ne sait ce que sont devenus depuis les fragments. Voyez Gregory, *Prolegomena* au *Novum Testamentum græcum*, de Tischendorf, Leipzig, 1884, p. 581.

P. Batiffol.

CAÏUS. Le texte grec du Nouveau Testament nomme quatre chrétiens appelés Γάϊος. La Vulgate a conservé pour trois d'entre eux la forme *Gaius* (voir Gaïus); elle appelle le quatrième *Caius*.

Caïus, chrétien de Corinthe. Seul avec Crispus, Caïus fut baptisé de la main de saint Paul. I Cor., i, 14. Dans l'épître adressée aux Romains, xvi, 23, l'Apôtre envoie à ceux-ci les salutations de Caïus, qui lui donna l'hospitalité, ainsi qu'à toute l'Église. C'est du moins ce qui ressort du texte grec; la Vulgate dit: *Salutat vos Caius hospes meus et universa Ecclesia.* On ne peut supposer qu'il soit question ici de toute l'Église chrétienne, ou même de l'Église de Corinthe, qui envoient leurs salutations; elles l'avaient déjà fait plus haut, xvi, 16. Saint Paul vivait donc dans la maison de Caïus, et il y réunissait la communauté de Corinthe, pour instruire les chrétiens et célébrer les saints mystères en sûreté. Quelques interprètes l'ont confondu avec un des autres Gaïus nommés dans le Nouveau Testament, mais il est impossible de savoir avec certitude ce qui en est.

E. Jacquier.

CAJETAN (Thomas de Vio), ainsi nommé du nom de Gaète ou Cajète, petite ville du royaume de Naples, où il naquit le 20 février 1469 (le 25 juillet 1470, d'après Capici). Entré à quinze ans chez les Dominicains de Gaète (1484), il étudia la théologie à Bologne, où il fit des progrès rapides dans les sciences sacrées, et fut reçu docteur en théologie, en 1494, à l'assemblée générale de l'ordre tenue à Ferrare. Il enseigna la théologie pendant quelques années à Brescia, à Pavie et à Rome, et fut promu, en 1500, à la charge de procureur général de l'ordre. Élu général [illegible] de trente-neuf ans, sur la recommandation de Jules II (1508), et créé cardinal par Léon X (1517), il fut chargé par celui-ci d'une mission en Allemagne, pour faire entrer l'empereur Maximilien dans la ligue contre les Turcs et lui présenter l'épée bénite par le pape. Il devait aussi travailler à ramener Luther à l'obéissance. Son insuccès sur ce point ne l'empêcha pas d'être élevé, en 1519, au siège épiscopal de Gaète. Après plusieurs autres missions accomplies sur l'ordre du pape, et notamment celle de légat en Hongrie d'Adrien VI (1523), il se fixa à Rome, où il commença seulement à s'appliquer spécialement à l'étude des Saintes Écritures. Préparé imparfaitement à ce genre de travaux, il y porta non seulement son inexpérience, mais encore ses habitudes d'esprit, ses tendances à l'originalité, son attrait pour les interprétations nouvelles et singulières. Méthode dangereuse, qui devait ouvrir la voie à de regrettables excentricités. Distrait pendant quelque temps de ces travaux, à l'époque de la prise de Rome par l'armée impériale (1527), fait prisonnier et racheté au prix d'une rançon de cinquante mille écus romains, Cajetan reprit sa vie d'études, qu'il n'interrompit plus jusqu'à sa mort (9 août 1534, selon d'autres 1535).

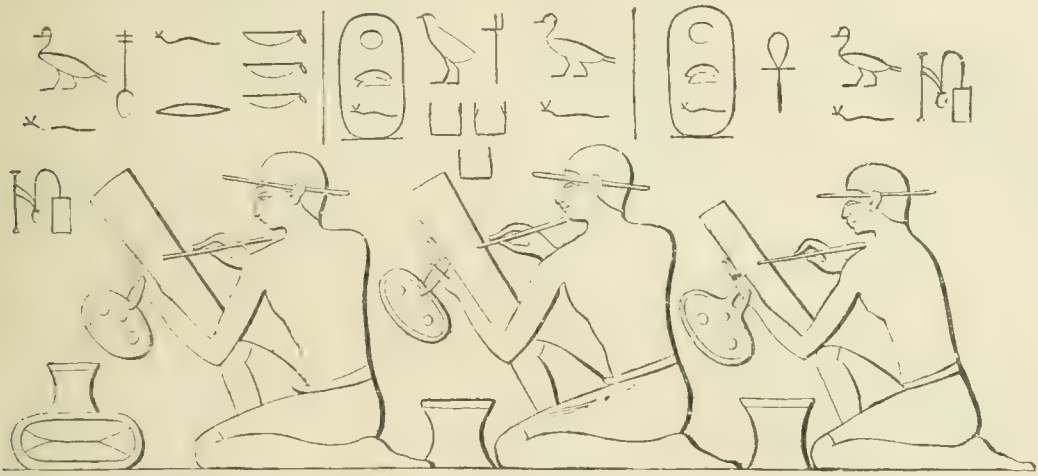
Cajetan, devenu justement célèbre par ses opuscules théologiques, ses controverses avec les luthériens, surtout par ses commentaires sur la Somme de saint Thomas, mérite moins de renom pour ses travaux scripturaires, bien que parmi les exégètes de son temps il occupe incontestablement un des premiers rangs. Ses ouvrages exégétiques embrassent tous les livres de l'Ancien Testament, excepté le Cantique des cantiques et les Prophètes (il commenta cependant les trois premiers chapitres d'Isaïe), et ceux du Nouveau Testament, sauf l'Apocalypse, parce que, comme il le dit lui-même, le sens littéral, le seul auquel il s'attachât, ne lui était pas clair. Dans le commentaire sur les Psaumes, composé le premier, à Rome, en 1527, et publié à Venise en 1530, il se plaint que presque tous ceux qui ont commenté ce livre avant lui sont demeurés dans les interprétations mystiques, sans se préoccuper du sens littéral. *In Psalmos. Epist. ad Clement. VII.* Il y parle des secours qu'il a mis à profit, savoir: la version de saint Jérôme sur l'hébreu, qu'il a comparée avec celle des Septante et avec quatre versions modernes faites sur l'hébreu. De plus, Cajetan, assez peu versé dans la connaissance de l'hébreu et du grec, ce qu'il avoue lui-même, recourut à deux hébraïsants, l'un juif, l'autre chrétien, pour la traduction des livres écrits en hébreu. *In Psalm. Præf., Opera*, Lyon, 1639, t. iii, p. 1. Sa méthode de traduction était d'abord de chercher à résoudre lui-même les difficultés à l'aide des dictionnaires, puis il interrogeait ces savants, recevait d'eux les différentes traductions possibles, soit en latin, soit en langue vulgaire, et choisissait celle qui lui paraissait s'harmoniser le mieux avec le contexte. Il se servit de même d'un helléniste pour la traduction des Septante et du texte grec du Nouveau Testament. Ce procédé de traduction fit que Cajetan s'éloigna en de nombreux passages de la version de saint Jérôme. Pour le Nouveau Testament en particulier, il dit, dans la préface de son commentaire sur saint Matthieu, qu'il corrige la Vulgate quand la pensée s'éloigne du grec; mais qu'en dehors de là il a conservé le texte de saint Jérôme, alors même que la traduction lui a paru défectueuse, excepté pour l'Évangile de saint Jean et l'Épître aux Romains, dans lesquels il a corrigé toute traduction défectueuse, à cause de l'importance et de la difficulté de ces deux livres. *Præf. in Matthæum, Opera*, t. iv, p. 1. Pour apprécier justement ces travaux, il faut se rappeler que l'exégèse, qui avait été morale au temps des Pères et mystique au moyen âge, devenait au xvie siècle, une exégèse théologique et même critique. C'est avec le sentiment de cette évolution que Cajetan fit ses traductions et ses commentaires, sans parler de l'influence qu'eut certainement sur ses opinions la préoccupation des tendances et des besoins de la société savante de son temps.

Dans l'année 1527 furent imprimés les commentaires sur l'Evangile de saint Matthieu, qu'il pense avoir été écrit en grec, comme l'avait dit Erasme, et sur saint Marc. Les commentaires sur les deux derniers Évangiles parurent l'année suivante, 1528, et furent suivis, en 1529, des commentaires sur les Actes, les Épîtres de saint Paul et les épîtres catholiques. Cajetan, comme Érasme, doute de la canonicité de l'Épître de saint Jacques et de la première

de saint Jean. Les commentaires sur l'Ancien Testament furent publiés pour la première fois entre les années 1531 et 1534, sauf celui des Psaumes, paru en 1530 (réédité à Paris, en 1532), et celui d'Isaïe, interrompu par la mort de l'auteur après le troisième chapitre et publié en 1542. Il y eut de tous ces commentaires de nombreuses rééditions. Cajetan donna de plus, en douze chapitres, des explications sur soixante-quatre passages détachés du Nouveau Testament. Elles ont été réunies par l'auteur en un volume intitulé : *Jentacula, hoc est præclarissima plurimorum notabilium sententiarum Novi Testamenti litteralis expositio.* Cajetan avait composé cet ouvrage pendant les loisirs de sa légation en Hongrie (1523-1524), et les avait appelés *Déjeuners,* par allusion au peu de temps dont il avait pu disposer pour méditer la Sainte Écriture, s'y donnant seulement « sans dresser la table, sans s'y installer ». Les *Jentacula* furent publiés après son retour à Rome près de Clément VII (1525), et plus tard à Paris (1526), à Lyon (1565) et à Douai (1613).

On a reproché avec raison à Cajetan de s'être trop attaché au texte et aux annotations d'Érasme et des autres critiques contemporains, catholiques ou réformés. Un autre reproche est d'avoir fait trop peu de cas des interprétations des Pères. Il enseigna, en effet, que si un nouveau sens se présentait au commentateur comme plus conforme à la lettre, en conformité d'ailleurs avec la doctrine de l'Église, on pouvait l'embrasser, quand même il aurait contre lui « le torrent des saints docteurs ». *Præfat. in quinque Mosaicos libros, Opera,* t. I (non paginée). Le cardinal Pallavicin, en rapportant cette opinion, qu'il n'ose absolument repousser, dit qu'un bon nombre de théologiens et d'exégètes s'en sont émus. Il ajoute qu'elle n'a point été visée par les Pères du concile de Trente, qui ont seulement déclaré qu'on ne peut admettre une interprétation tenue pour hérétique par les Pères, les papes et les conciles. *Historia concilii Tridentini,* l. VI, cap. XVIII, édit. de 1775, p. 234. Cependant le dominicain Ambroise Catharin, hardi et singulier lui aussi dans ses doctrines, dénonça les commentaires de Cajetan à la faculté de théologie de Sorbonne et en obtint une censure de seize propositions, tirées des commentaires sur les Évangiles. Cajetan se défendit en montrant que ces assertions n'étaient pas de lui, ou du moins qu'elles n'avaient pas le sens qu'on leur attribuait, ce qui n'empêcha pas Catharin, après la mort de Cajetan, de publier ses *Adnotationes in excerpta quædam de commentariis Cajetani.* Paris, 1535, ouvrage rempli de critiques très aigres et de sévères accusations de témérité, d'erreur, d'hérésie et de scandale. Le résultat de ces Annotations fut la revision et la correction de plusieurs passages de Cajetan, dans l'édition de 1639.

Cajetan fut aussi attaqué par Melchior Cano, dans le traité *De locis theologicis,* VII, 3-4, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. I, col. 374-391, et par Dupin, *Histoire des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle,* Paris, 1713, p. 418. Au contraire, le dominicain Sixte de Sienne prit la défense de son explication de Gen., I, 1, en reprochant à son tour à Catharin de voir des difficultés où il n'y en avait pas. *Bibliotheca sacra,* l. V, *Annotat. I,* in-f°, Venise, 1566, p. 519. Richard Simon le défendit également dans son *Histoire critique du Vieux Testament,* l. II, ch. XX; l. III, ch. XII, 1685, p. 319, 320, 419-421, contre le jésuite Gretser, *Tractatus de novis translationibus,* cap. II, et contre Pallavicin, *Historia concilii Tridentini,* l. VI, cap. XVIII, édit. de 1775, p. 234.



16. — Scribes avec leur calame. Ghizeh. IVe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, Bl. 11.

Les commentaires de Cajetan ont été réunis et publiés à Lyon, en 1639, 5 in-f°, sous le titre : *Opera omnia quotquot in Sacræ Scripturæ expositionem reperiuntur, cura et industria insignis collegii S. Thomæ complectensis.* Cette édition est précédée de la Vie de Cajetan par J.-B. Flavius Aquilanus, son secrétaire particulier.

Bibliographie. — Bellarmin-Labbe, *Scriptores ecclesiastici,* 1728, p. 540; Ekermann, *Dissertatio de cardinali Cajetano,* in-4°, Upsal, 1761; Fabricius, *Bibliotheca mediæ ætatis,* 1746, t. VI, p. 739-740; Quétif-Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum,* 1719, t. II, p. 14-21, 824; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique,* 1747, t. IV, p. 1-26; Limburg, *Kardinal Kajetan,* dans la *Zeitschrift fur catholische Theologie,* 1880, t. IV, p. 239-279. P. Renard.

CALAME (hébreu : *'êt;* Septante : κάλαμος; Vulgate : *calamus*), roseau dont on se servait et dont on se sert encore en Orient pour écrire. Les Arabes l'appellent قلم, *qalam.* — I. D'après quelques commentateurs, le *šêbêt sôfêr,* « bâton du scribe », dont parle Débora dans son cantique, Jud., V, 14, au sujet de Zabulon, ne serait pas autre chose que le roseau à écrire. Quoi qu'il en soit de cette interprétation, c'est le mot hébreu *'êt* qui correspond à calame. Il désigne dans plusieurs passages de l'Écriture un style ou instrument pointu en fer dont on se servait, comme du *ḥérét,* pour graver des caractères sur la pierre ou sur une matière dure; il est alors suivi du mot *barzêl,* « fer, » Job, XIX, 24; Jer., XVII, 1; mais, dans d'autres passages, il désigne certainement le roseau à écrire. Le *'êt* du scribe qui écrit rapidement, Ps. XLV

(Vulgate, XLIV), 2, est un calame, jonc ou roseau, car on ne pouvait écrire vite avec le style en fer, tandis que le roseau, creux et taillé comme une plume d'oie, ou bien le jonc dont le bout mâché forme pinceau, est propre à retenir l'encre et peut courir avec agilité en traçant des caractères sur le papyrus, le parchemin, etc. Le *'ēt* des scribes dont parle Jérémie, VIII, 8, est aussi probablement le calame. Les Septante l'entendaient ainsi, puisqu'ils ont traduit *'ēt* dans ce passage par γραφεύς, « jonc », se servant du mot par lequel Aquila a rendu le terme hébreu dans le Psaume XLIV, 2. Voir J. F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus*, 1821, t. V, p. 247. Ce qui est certain, c'est que son disciple Baruch se servait du calame pour écrire les prophéties que lui dictait son maître, puisqu'elles étaient écrites à l'encre. Jer., XXXVI, 18. Les Apôtres se servaient aussi du calame. III Joa., 13. — Dès une époque fort ancienne, les écrivains de profession, en Orient, portaient comme aujourd'hui à leur ceinture une écritoire contenant de l'encre, Ezech., IX, 2, 3, 11, et probablement aussi des joncs ou des roseaux taillés, dans un compartiment séparé. Voir S. Jérôme, *In Ezech.*, IX, 2, t. XXV, col. 86-87. *Epist. LXI ad Principiam*, t. XXII, col. 627.

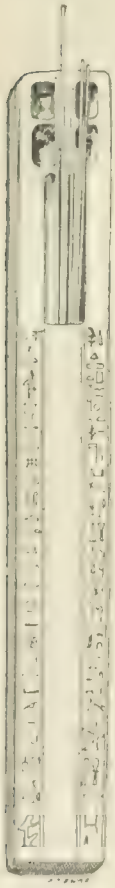


Fig. 17. Calame dans une palette de scribe.

Les Hébreux avaient dû prendre en Égypte l'habitude d'écrire avec le calame. Cet usage, inconnu dans la Chaldée primitive, la patrie d'Abraham, où l'on traçait sur l'argile les clous qui constituent l'écriture cunéiforme avec un poinçon à pointe triangulaire, était, au contraire, très répandu dans la vallée du Nil, qui produisait en abondance avec le *papyrus cyperus*, d'où l'on tirait la matière sur laquelle on écrivait, les joncs et les roseaux avec lesquels on traçait à l'encre noire ou rouge les caractères hiéroglyphiques, hiératiques ou démotiques. On voit un grand nombre de calames représentés sur les monuments, et l'on en a trouvé aussi dans les tombeaux. Les scribes apparaissent souvent avec le pinceau à la main ou sur l'oreille (fig. 16), comme les décrit Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 3, t. IX, col. 253 : « Le scribe sacré, dit-il, a dans sa main le livre et la palette (κανόνα), qui contient l'encre et le jonc avec lequel il écrit. » Le musée égyptien du Louvre (armoire X) possède plusieurs palettes, la plupart en bois, quelques-unes en ivoire et en pierre, dans lesquelles sont creusés les godets où l'on détrempait l'encre sèche avec de l'eau ; il s'y trouve aussi une sorte de casier pour mettre les calames, que plusieurs conservent encore, comme celle du scribe Pai (XVIIIe ou XIXe dynastie) que nous reproduisons ici (fig. 17).

Dans leurs guerres contre les Égyptiens ou dans leurs rapports avec les populations de l'Asie antérieure, les Assyriens et les Chaldéens apprirent aussi à se servir de calames, dans les cas où l'emploi de la tablette d'argile, qui resta comme leur papier ordinaire, n'était point d'un usage pratique. Nous avons la preuve du fait dans un bas-relief assyrien où nous voyons un scribe écrivant avec un calame (fig. 18). C'est d'une manière analogue que pendant le fameux festin de Balthasar la main menaçante devait écrire sur les murs de la salle du festin les paroles mystérieuses *Mane, Thecel, Phares*. Dan., V, 5-25.

II. Les écrivains du Nouveau Testament écrivirent naturellement les Évangiles et les Épîtres à la manière gréco-romaine, c'est-à-dire avec des calames de roseau. III Joa., 13. Cf. III Mach., IV, 20; *Pesachim*, f. 57. Il y avait déjà à leur époque quelques calames artificiels en métal ou en matières précieuses. Voir H. Bender, *Rom und römisches Leben im Alterthum*, 2e édit., in-8°, Tubingue, 1893, p. 349. Le musée d'Aoste en possède un en bronze. Ed. Aubert, *La vallée d'Aoste*, in-4°, Paris, 1860, p. 191-192. Dans l'*Anthologie palatine*, VI, 227, édit. Didot, t. I, p. 200, le poète Crinagore envoie à Proclus, un de ses amis, pour l'anniversaire de sa naissance, un calame d'argent. Mais c'étaient des objets de luxe qui ne furent jamais à l'usage des Apôtres. Ils se servaient de

18. — Scribes assyriens inscrivant les têtes des ennemis tués. D'après Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 184.

simples roseaux taillés, semblables à celui qu'on a trouvé à Herculanum dans un papyrus et qui est conservé aujourd'hui au musée de Naples (fig. 19), et tel que ceux que l'on voit si souvent représentés dans les fresques de Pompéi (fig. 20). Ils sont formés de la tige de l'*arundo donax*, variété du rotang ou rotin. C'est pour cela que dans les épigrammes grecques δόναξ et κάλαμος désignent l'instrument à écrire. On récoltait les plus estimés de ces roseaux en Égypte, aux environs de Memphis :

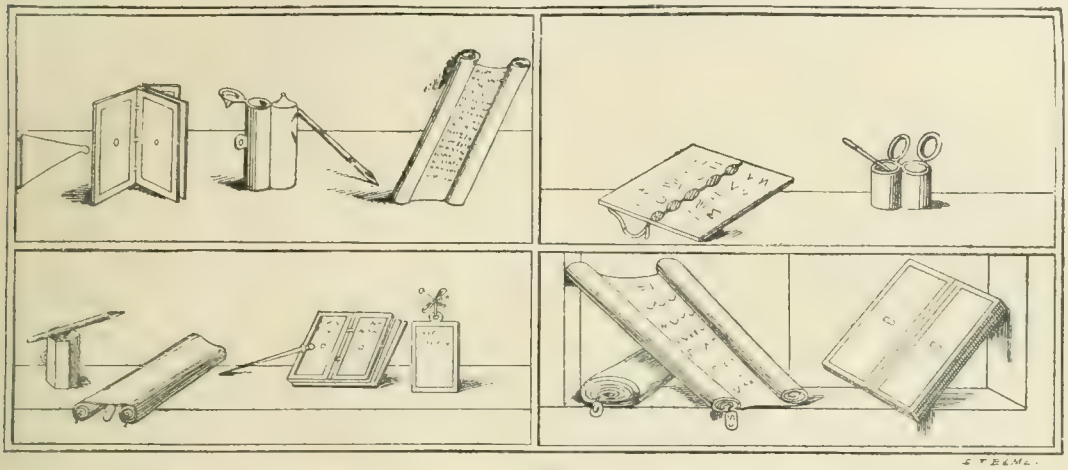
Dat chartis habiles calamos Memphitica tellus,

dit Martial, XIV, 38, 1, et sur le territoire de Cnide, ville de l'ancienne Carie. « Arrêtons là, dit Ausone, *Epist.*, XVII, 49, édit. Teubner, 1886, p. 252, le roseau

19. — Roseau taillé trouvé à Herculanum. Musée de Naples.

de Cnide au pied fourchu, qui va dessinant sur la surface de la page aride les traits noirâtres des filles de Cadmus, » c'est-à-dire les traits des lettres. On vantait encore ceux qui entouraient le lac Anaïtique, dans la grande Arménie, le lac d'Orchomène et la fontaine Acidalie dans la Béotie. Pline, *H. N.*, XVI, 36 (64, l. 157). Un édit de Dioclétien récemment découvert fixe le prix des différentes espèces de calames. Ce sont ceux d'Égypte qui sont taxés le plus cher. *Journal of Hellenic Studies*, 1890, t. XI, p. 318 et 323. Ces roseaux étaient taillés absolument comme le sont encore aujourd'hui les plumes d'oie, ainsi qu'on en peut juger par les échantillons reproduits plus haut. On se servait pour tailler les roseaux d'un canif pareil aux nôtres, appelé en latin *scalprum*, Tacite, *Ann.*, V, 8; Suétone, *Vitellius*, 2; et en grec καλαμόγλυφος, *Etymol. magn.* (1848), 485, 35. A l'aide du canif, on taillait le petit roseau en pointe, et on le fendait par le bout. *Anthol. palat.*, VI, 64, 65, t. I, p. 168, 169. Après s'être servi du calame, on le renfermait dans un étui. Pour le rafraîchir, on se servait d'une

petite lime ou d'une pierre ponce. *Anthol. palat.*, VI, 68, t. I, p. 170. Ibn-el-Bawab, poète et calligraphe arabe du Ve siècle de l'Hégire, donne aux scribes les conseils suivants : « O vous qui désirez posséder dans sa perfection l'art d'écrire et qui avez l'ambition d'exceller dans la calligraphie, choisissez d'abord des qalams droits, solides et propres à produire une belle écriture, — et lorsque vous voudrez en tailler un, préférez celui qui est d'une grosseur moyenne. — Examinez ses deux extrémités et choisissez, pour la tailler, celle qui est la plus mince et la plus ténue. — Placez la fente exactement au milieu, afin que la taille soit égale et uniforme des deux côtés. — Après que vous aurez exécuté tout cela en homme habile et connaisseur en son art, — appliquez toute votre attention à la coupe, car c'est de la coupe que tout dépend. » Spire Blondel, *Les outils de l'écrivain*, in-12, Paris, 1890, p. 76. — La plume à écrire proprement dite, c'est-à-dire la plume d'oiseau, est mentionnée pour la première fois au VIIe siècle par saint Isidore de Séville, *Etymol.*, VI, 14, 3, t. LXXXII, col. 241. — Voir L. Low, *Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden*, 2 in-8°, Leipzig, 1870-1871, t. I, p. 174; E. A. Steglich, *Skizzen über Schrift- und Bücherwesen der Hebräer zur Zeit des alten Bundes*, in-4°, Leipzig, 1876, p. 10; R. Raab, *Die Schreibmaterialien*, in-8°, Hambourg, 1888, p. 107. F. VIGOUROUX.



20. — Calames et instruments divers pour écrire. Fresques de Pompéi. *Museo Borbonico*, t. I, pl. 12.

CALANDRE. C'est un insecte de l'ordre des coléoptères tétramères et de la famille des rhyncophores, à laquelle appartiennent aussi les charançons, les bruches, etc. On connaît surtout, dans nos contrées, la calandre du blé et la calandre du riz, dont les larves dévorent l'intérieur des grains entassés dans les greniers, et causent de grands ravages. En Orient, on rencontre fréquemment la calandre palmiste, *calandra* ou *curculio palmarum*, qui atteint jusqu'à trois ou quatre centimètres de longueur (fig. 21). L'animal a le rostre long, les élytres d'un noir mat et profondément striées, les pattes robustes, le corps d'un noir velouté, le corselet ovalaire, rétréci en avant et arrondi en arrière. Il marche lentement et se cramponne au corps qui le soutient. La larve de la calandre, ou ver palmiste, est très grosse. Elle est d'un blanc sale. Elle vit dans les troncs de palmiers, dont elle dévore la matière féculente. Au moment de sa transformation, elle se fabrique une coque avec les filaments du bois de palmier. Dans certains pays, on fait griller le ver palmiste et on le considère comme un mets très délicat. — Les coléoptères abondent en Palestine, où les naturalistes en ont compté plus de quatre cents espèces. Les Hébreux ont donc certainement connu la calandre et le ver palmiste. Cependant les Livres Saints n'en font aucune mention bien certaine, quoique divers commentateurs aient cru la reconnaître, soit dans le *gâzâm*, soit dans le *ṣelâṣâl*. Mais 1° il est probable que le *gâzâm* est une espèce de sauterelle. Joel, I, 4; II, 25; Am., IV, 9. Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 630. 2° Moïse dit, en menaçant des vengeances divines son peuple infidèle : « Le *ṣelâṣâl* (*qerî*) dévorera tous les arbres et les fruits de ton sol. » Deut., XXVIII, 42. La calandre ou le ver palmiste sont-ils désignés par le mot *ṣelâṣâl?* On peut en douter. Ce mot signifie « tintement », et suppose par conséquent un animal qui produit un certain bruit en se mouvant, comme la sauterelle, le criquet, le grillon, etc. Un pareil nom ne peut guère convenir à la calandre ni au ver palmiste.

21. — La calandre palmiste.

Onkelos et la Peschito rangent le *ṣelâṣâl* parmi les sauterelles. Les Septante traduisent ce mot par ἐρυσίβη et la Vulgate par *rubigo*, « rouille » du blé. H. LESÊTRE.

CALANO (hébreu : *Kalnô;* Septante : Χαλάνη), ville ainsi nommée dans Isaïe, X, 9. Elle est appelée ailleurs Chalanné. Voir CHALANNÉ.

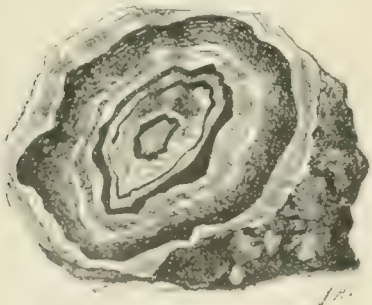
CALASIO (Marius de), frère mineur, ainsi nommé du lieu de sa naissance, voisin de la ville d'Aquila, dans les Abruzzes, finit par être simplement appelé Calasius dans les écrits des savants. Il naquit en 1550, et mourut

à Rome en 1620. Il s'appliqua de bonne heure à l'étude de l'hébreu, et en acquit une connaissance si extraordinaire, que Paul V le fit venir à Rome pour l'enseigner, lui donna le titre de maître général d'hébreu et les privilèges ordinairement concédés aux docteurs; la confiance de ce pape s'étant ensuite accrue par la vue des vertus de ce digne religieux, il le choisit pour confesseur, et l'admit fréquemment dans sa familiarité. Le P. Calasio enseigna l'hébreu au couvent de Saint-Pierre in Montorio et à celui de l'Aracœli. Arrivé à sa dernière heure, il se fit lire la passion du Sauveur, puis se mit à chanter des psaumes en hébreu, et rendit son âme à Dieu le 1er février 1620. On a de lui : 1° *Canones generales linguæ sanctæ*, in-4°, Rome, 1616; 2° *Dictionarium hebraicum*, in-4°, Rome, 1617; 3° *Concordantiæ sacrorum Bibliorum hebraicorum*, 4 in-f°, Rome, 1622; Londres, 1747. Dans cet ouvrage, qui a rendu son auteur célèbre, Calasio donne aussi les concordances chaldaïques des livres d'Esdras et de Daniel, puis les racines chaldaïques, syriaques, arabes et rabbiniques, avec leurs dérivés et le rapport qu'elles ont avec l'hébreu, leur traduction latine de la Vulgate et la traduction grecque des Septante, etc. Cette *Concordance* a pour base celle de Rabbi Nathan, imprimée à Venise, en 1523, et à Bâle, en 1581. Calasio y travailla pendant quarante ans, avec l'aide d'autres savants; il mourut en 1620, avant que son œuvre fût publiée. Elle parut l'année suivante, sous les auspices et aux frais du pape. L'édition de Londres, publiée par W. Romaine, est inférieure à l'édition italienne, quoique Brunet, dans le *Manuel du libraire*, 1860, t. I, col. 1469, dise le contraire.

P. Apollinaire.

CALCÉDOINE (Septante : χαλκηδών, Apoc., XXI, 19; Vulgate : *chalcedonius*).

I. Description. — Cette pierre précieuse est une variété de l'agate. Elle comprend tous les silex d'une couleur laiteuse, parfois même si incertaine qu'ils restent diaphanes. Cette nébulosité est nuancée des teintes les



22. Calcédoine zonée.

plus variées, quelquefois disposées en lignes concentriques, d'où le nom de calcédoine *zonée* (fig. 22). Son nom lui vient probablement de Chalcédoine, en Bithynie, d'où on la tirait dans l'antiquité. Sous le mot *aklidonia*, *yalyadenion* qui la désigne en arabe, on reconnaît également le χαλκηδών antique. — Cette pierre se trouve en masses globuleuses dans les cavités de certaines roches; on doit faire remarquer que les formes qu'elle revêt dans cette occasion ne lui sont pas particulières. C'est un produit neptunien, car on en a trouvé des formations dans les anciens conduits romains des bains de Plombières. Sa pesanteur spécifique est 2,6. Elle comprend les variétés suivantes : *sarcoline*, bleuâtre, *plasma*, verdâtre, *cabochon*, dans laquelle rentrent des gouttes d'eau présentant des bulles, *sel gemme* ou gemme de Saint-Étienne, piquetée de taches rouges. Le *girasol* est une sorte de calcédoine, la calcédoine *hydrophane* tire son nom de la propriété qu'elle a de devenir plus translucide quand elle est plongée dans l'eau. — Autrefois on tirait la calcédoine seulement de l'Asie, en particulier de la province de Peim, où Marco Polo l'a trouvée, et d'Afrique; on la rencontrait également en Égypte aux environs de Thèbes, et dans le pays des Nasamons, d'après Pline, *H. N.*, XXXVII, 30. Mais elle existe aussi dans l'Europe centrale, en Saxe, en Bohême, en Silésie, en Moravie. — On s'en sert pour graver des camées et des intailles. L'*annulus pronubus*, conservé d'abord à Chiusi chez les Franciscains, puis transporté à Pérouse au XVe siècle, et qu'on disait avoir été donné comme anneau de fiançailles par saint Joseph à la sainte Vierge, avait comme chaton une calcédoine. — Jusqu'à présent on supposait que les anciens n'avaient pas employé le mot χαλκηδών pour désigner la calcédoine; on le trouve cependant cité sous la forme καλχηδόνιος, dans Astrampsychus, auteur du IIe siècle de notre ère, édité par le cardinal Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. III, 1855, p. 393. Mais toute l'antiquité a confondu le *chalcedonius*, avec le *charchedonius*, espèce de *carbunculus* ou escarboucle. Cornelius a Lapide, *Commentaria in S. Scripturam*, édit. Vivès, t. XXI, p. 386-388, et bon nombre d'interprètes s'y sont mépris et ont regardé le *chalcedonius* comme une sorte de rubis ou escarboucle. Pline, *H. N.*, XXXVII, 25 et 30, distingue ces deux pierres, mais leur donne le même nom *charchedonius*, c'est-à-dire « pierre de Carthage », parce que cette ville en était le principal entrepôt. Le moyen âge a augmenté la confusion en ajoutant à ces deux noms celui de χελιδόνιος, pierre d'hirondelle, qui sous le nom de *cassidoine* a été souvent pris pour la calcédoine. — Voir Ch. Barbot, *Guide pratique du joaillier ou Traité des pierres précieuses*, nouv. édit. revue par Ch. Baye, in-12, Paris, 1888, p. 59; E. Jeannettaz et E. Fontenay, *Diamants et pierres précieuses*, in-8°, Paris, 1881, p. 303, 306, 307, 367.

F. de Mély.

II. Exégèse. — D'après l'Apocalypse, XXI, 19, la calcédoine occupe la troisième place dans les fondations de la Jérusalem céleste. Les douze pierres fondamentales de cette sainte cité rappellent les douze pierres du rational, marquées au nom des douze tribus d'Israël; sur les douze pierres fondamentales sont également inscrits les noms des douze Apôtres. Apoc., XXI, 14. Les interprètes ont souvent cherché à déterminer l'apôtre représenté par chacune de ces pierres précieuses. D'après les uns, la calcédoine représenterait l'apôtre saint André; d'autres y voient saint Jacques le Majeur. Cornelius a Lapide, *loc. cit.*, p. 387. Mais saint Jean ne donne ici aucune indication pouvant servir de base à une détermination. Il est peut-être plus sage de voir d'une manière générale, dans la diversité de ces pierres, « les dons divers que Dieu a mis dans ses élus et les divers degrés de gloire. » Bossuet, *Apocalypse*, dans ses *Œuvres*, édit. Vivès, t. II, p. 580. — Il importe de remarquer que pour un bon nombre d'auteurs, le χαλκηδών de saint Jean ne serait pas la calcédoine, mais plutôt un καρχηδών, *charchedonius* ou escarboucle. J. Braun, *De vestitu Sacerdotum hebræorum*, in-8°, Leyde, 1680, p. 662. Il est vrai qu'il n'y a qu'un seul manuscrit pour cette variante; mais on doit prendre garde que des douze pierres fondamentales de la Jérusalem céleste la calcédoine serait la seule qui ne se retrouverait pas parmi les pierres du rational, Exod., XXVIII, 17-20; à sa place on voit précisément le *nôfék*, ou escarboucle. Voir *Escarboucle*.

E. Levesque.

CALEB. Hébreu : *Kâlêb*, « chien, aboyeur; » Septante : Χαλέβ. Nom de deux Israélites. La Vulgate a un troisième Caleb dont le nom ne s'écrit pas de la même manière que les deux précédents en hébreu.

1. **CALEB**, fils de Jéphoné, de la tribu de Juda Num., XIII, 7; XIV, 6, 24, 30. Il est appelé le Cénézéen,

Num., XXXII, 12; Jos., XIV, 6, 14, probablement parce que quelqu'un de ses ancêtres portait le nom de Cénez. On ne trouve pas toutefois ce nom de Cénez, non plus que celui de Jéphoné, dans les listes généalogiques de I Par., II; mais il n'y a en cela rien d'étonnant, ces listes n'étant pas complètes. Certains interprètes, invoquant arbitrairement Gen., XXXVI, 11, 15, 20, et I Par., II, 50, 52, et relevant en outre quelques expressions de Jos., XIV, 14; XV, 13, ont pensé que Caleb pourrait bien être un Iduméen, descendant de Cénez. Gen., XXXVI, 11, 15. A. C. Hervey, dans Smith's *Dictionary of the Bible*, 1863, t. I, p. 242, rattache cette hypothèse à la théorie d'après laquelle on expliquerait par l'accession de familles étrangères le nombre prodigieux qu'avait atteint la population israélite à l'époque de l'exode; cf. de Broglie, *Les nouveaux historiens d'Israël*, Paris, 1889, p. 48, et A.-J. Delattre, *Le sol en Égypte et en Palestine*, dans les *Études religieuses*, novembre 1892, p. 399. Il faudrait ainsi compter Caleb et les autres descendants de l'Iduméen Cénez parmi ces étrangers incorporés à la nation choisie de Dieu. Quoi qu'il en soit en principe de cette théorie de l'agrégation des étrangers au peuple d'Israël, elle n'a pas d'application ici. On ne saurait alléguer aucune raison sérieuse pour prouver que Caleb n'était pas Israélite d'origine, tandis que, au contraire, d'importants détails de son histoire supposent en lui un descendant de Jacob, par exemple : son rang illustre dans la tribu de Juda, la première en Israël, cf. Gen., XLIX, 8, 10; Num., II, 3, 9; VII, 12; le choix qu'on fait de lui comme explorateur dans le pays de Chanaan; son attitude énergique vis-à-vis de ses compagnons au retour de cette expédition, etc. Num., XIII, 3, 4, 7. Cf. Num., XXXIV, 17, 19.

C'est à l'occasion de cette mission dont il fit partie que l'Écriture nous parle pour la première fois de Caleb. Elle raconte comment, avant d'entrer dans le pays de Chanaan, Moïse, se conformant en cela au désir du peuple, Deut., I, 22, en même temps qu'à l'ordre de Dieu, prit dans chaque tribu un espion ou plutôt un explorateur, choisi parmi les chefs. Num., XIII, 3, 4. Or Caleb fut l'élu de la tribu de Juda. Num., XIII, 7. Il fit voir au retour de l'expédition combien il était digne de la confiance que Moïse lui avait témoignée en le choisissant. En effet, lorsque, revenus à Cadèsbarné, où Israël était campé, les autres espions, sauf Josué, effrayèrent le peuple et « firent fondre son cœur », Jos., XIV, 8, en exagérant les difficultés de la conquête de Chanaan, Caleb essaya d'apaiser le murmure excité par ce rapport contre Moïse et d'encourager les Israélites. Num., XIII, 29-31. Ses premiers efforts étant restés infructueux, grâce à l'insistance de ses compagnons et à leurs nouvelles exagérations, qui provoquèrent un redoublement de murmures, Caleb en éprouva la plus profonde douleur, et, secondé par Josué, il adressa la parole à l'assemblée des enfants d'Israël. Il rétablit la vérité et leur montra l'excellence de la terre de Chanaan et la facilité qu'il y aurait à en faire la conquête. Mais les clameurs du peuple s'élevèrent contre lui, et on allait le lapider avec Josué, lorsque l'apparition « de la gloire de Dieu sur le tabernacle » vint les sauver. Num., XIII, 31-XIV, 1-10. Le Seigneur loua « son serviteur Caleb, qui était rempli d'un autre esprit [que le reste de la multitude] », Num., XIV, 24, et le récompensa doublement de son courage et de sa fidélité. Cf. I Mach., II, 56. D'abord il l'excepta, ainsi que Josué, de la terrible sentence portée contre le peuple, en punition de sa révolte, et en vertu de laquelle tout Israélite âgé de plus de vingt ans au dernier recensement fut condamné à ne pas entrer dans la Terre Promise. Num., XIV, 22-24, 29-30, 38. Dieu promit en second lieu à Caleb une portion de choix dans la terre de Chanaan, pour lui et pour sa postérité. Cette part, promise d'une manière générale, Num., XIV, 24, et Jos., XIV, 9, est clairement indiquée, Jos., XIV, 12-14; XV, 13-15; c'étaient les districts d'Hébron et de Dabir, au sud de la Palestine, région qui portait encore plusieurs siècles plus tard le nom de Caleb. I Reg., XXX, 14. Hébron désigne ici le territoire et non la ville même; celle-ci fut donnée aux enfants d'Aaron comme ville sacerdotale et cité de refuge. Jos., XXI, 13; I Par., VI, 55-56.

On pourrait, non sans raison, cf. Jos., XIV, 10-11, voir une troisième récompense accordée par Dieu à Caleb dans la vigueur juvénile qu'il lui conserva jusque dans une vieillesse assez avancée. Non seulement Caleb avait survécu aux Israélites qui étaient morts avant d'entrer dans la Terre Promise, mais il avait encore conservé toutes les forces de l'âge mûr. Aussi parle-t-il avec un sentiment de reconnaissance mêlé de fierté de ses quatre-vingt-cinq ans, qui lui permettent de combattre aussi vigoureusement qu'il le faisait à quarante ans. Jos., XIV, 10-11; Eccli., XLVI, 11. Confiant dans cette vaillance et surtout dans la promesse de Dieu, Jos., XIV, 12, il demanda à Josué et obtint d'aller combattre les habitants de la région qui lui était dévolue. Jos., XIV, 6-15. Il prit Hébron et « extermina de cette ville les trois fils d'Énac, Sésaï, Ahiman et Tholmaï, de la race d'Énac ». Jos., XV, 14. La prise de Dabir, qu'il attaqua ensuite, offrit sans doute des difficultés particulières, puisqu'il crut devoir promettre la main de sa fille Axa à celui qui s'emparerait de cette ville. Cf. I Reg., XVII, 25, et I Par., XI, 6. Elle fut prise par Othoniel, frère de Caleb, d'après la Vulgate; ou son neveu, d'après les Septante, Jud., I, 13; III, 9; ou son parent à quelque autre degré, comme le pensent certains interprètes. Othoniel devint ainsi le gendre de Caleb. L'histoire de Caleb se termine par le récit gracieux du don qu'il fit à Axa d'une terre fertile demandée par celle-ci comme complément de sa dot. Jos., XV, 18-19.

L'Écriture nous a laissé peu de détails sur Caleb; néanmoins il est resté dans l'histoire sainte comme l'une des grandes figures des temps primitifs d'Israël. Il fut avant tout un homme de foi, plein de confiance dans l'appui et les promesses du Seigneur; si ardent fut son zèle pour la gloire de Dieu, qu'il déchira ses vêtements en voyant son peuple refuser de suivre les glorieuses destinées auxquelles l'appelait la Providence. Num., XIV, 6. Sincère et loyal, son amour de la vérité lui fit tenir tête, au péril de sa vie, à tout un peuple révolté, et il prouva dans cette circonstance que le courage civique allait de pair chez lui avec le courage militaire. Enfin le dernier trait que la Bible rapporte de Caleb et que nous venons de rappeler complète sa physionomie en nous faisant voir en lui, à côté du patriote et du guerrier, un père tendre et débonnaire. Jos., XV, 18-19. Voir AXA.

E. PALIS.

2. **CALEB**, fils d'Hesron, descendant de Juda et probablement ancêtre du précédent (Caleb 1). I Par., II, 9, 18, 42, 48, 50. Il est appelé aussi Calubi (hébreu : *Kelûbaï*). I Par., II, 9. Il épousa d'abord Azuba, dont il eut Jérioth. I Par., II, 18. Après la mort d'Azuba, il prit pour femme Éphrata, dont il eut un fils, Hur. I Par., II, 19. Ce chapitre des Paralipomènes donne en outre sa postérité par Mésa, ℣. 42; puis par deux femmes de second rang, Épha, ℣. 46-47, et Maacha, ℣. 48-49, et sa descendance par Hur, le premier-né d'Éphrata. ℣. 50. Dans ce dernier verset, le texte hébreu est incorrect : « Voici les fils de Caleb, *le fils de* Hur, premier-né d'Éphrata... » Caleb n'est pas le fils de Hur, mais bien son père. I Par., II, 19. On a voulu distinguer, mais sans raison suffisante, un autre Caleb, fils de Hur, et par conséquent petit-fils du Caleb époux d'Éphrata. On a proposé aussi de lire sans tenir compte de la ponctuation : « Voici les fils de Caleb : le fils de Hur, premier-né d'Éphrata, [sous-entendu : était] Sobal. » Mais il est plus simple, en s'appuyant sur les Septante et la Vulgate, de voir une faute de copiste dans le texte hébreu, et de lire בְּנֵי, *benê Ḥûr*, au lieu de בֶּן, *bén Ḥûr*. On aurait alors : « Voici les fils de Caleb : les fils de Hur, pre-

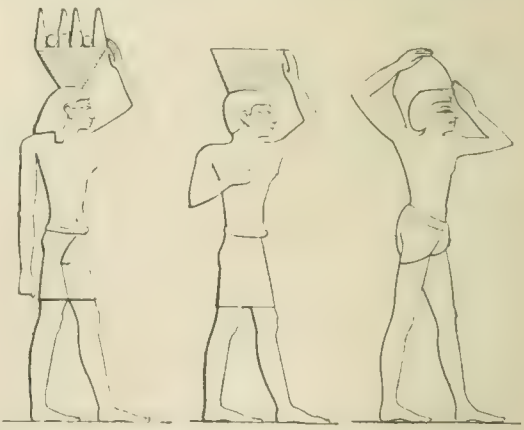
mier-né d'Éphrata, sont Sobal, etc. » Caleb avait une fille du nom d'Achsa (hébreu : *'Aksâh*, t. I, col. 148), qu'il ne faut pas confondre avec Axa (hébreu : *'Aksâh*), fille de Caleb, le contemporain de Josué. D'après la Vulgate, I Par., II, 24, ce n'est qu'après la mort d'Hesron que Caleb épousa Éphrata; le texte hébreu a un sens tout différent et prend Caleb-Éphrata pour un nom de ville. Voir CALEB-ÉPHRATA. E. LEVESQUE.

3. CALEB (hébreu : *Kelûb*; Septante : Χαλέβ), frère de Sua et père de Mahir de la tribu de Juda. I Par., IV, 11. Ce Caleb, dont le vrai nom est *Kelûb*, n'a rien de commun par sa parenté ni avec le fils de Jéphoné ou Caleb 1, ni avec le fils d'Hesron ou Caleb 2. E. LEVESQUE.

4. CALEB (LE MIDI DE) (hébreu : *négéb Kâlêb;* Septante : νότος Χελούβ), partie du *Négéb* ou « midi » de la Palestine occupée par Caleb et ses descendants. I Reg., XXX, 14. Caleb, en effet, comme récompense de sa conduite au moment de l'exploration de la Terre Promise, Num., XIV, reçut en partage le district montagneux d'Hébron avec ses villes fortes. Jos., XIV, 12-14; XV, 13. Plus tard, la ville elle-même avec ses faubourgs fut donnée aux prêtres, Jos., XXI, 10-11; I Par., VI, 55; mais « ses champs et ses villages » restèrent la possession de Caleb, Jos., XXI, 12; I Par., VI, 56, dont le territoire devait s'étendre dans un certain rayon autour d'Hébron, puisqu'un de ses descendants, Nabal, avait ses terres sur le Carmel de Juda, aujourd'hui *El-Kourmoul*, à quatorze kilomètres environ au sud d'*El-Khalil* (Hébron). Cette contrée est mentionnée, I Reg., XXX, 14, avec le côté méridional du pays philistin, à propos d'une invasion des Amalécites, dont l'intention était de ravager tout le sud de Chanaan. A. LEGENDRE.

5. CALEB-ÉPHRATA (hébreu : *Kâlêb Éfrâtâh;* Septante : Χαλὲβ εἰς Ἐφραθά), nom de l'endroit où mourut Hesron, père de Caleb, suivant le texte hébreu de I Par., II, 24. Ce verset est des plus obscurs, et l'on se demande si le sens primitif n'en serait pas mieux conservé dans les versions grecque et latine que dans le texte original. Ce dernier, en effet, doit se traduire ainsi : « Et après la mort d'Hesron à Caleb-Éphrata (בְּכֹלֶב אֶפְרָתָה, *be-Kâlêb 'Éfrâtâh*), la femme d'Hesron, Abiah, lui enfanta Ashur, père de Thécué. » Quel peut être le lieu où s'éteignit le descendant de Juda avant la naissance de ce fils? On trouve, I Reg., XXX, 14, une contrée du sud de la Palestine, dans les environs d'Hébron, indiquée sous le nom de Caleb ou « midi de Caleb ». Voir CALEB 4. D'un autre côté, Bethléhem s'appelait autrefois Éphrata. Gen., XXXV, 19; XLVIII, 7. Éphrata est aussi le nom d'une femme de Caleb, qu'il épousa après la mort d'Azuba. I Par., II, 19. De là on a supposé que la partie nord du territoire qu'il possédait, lui ayant été apportée en dot par cette seconde femme ou se trouvant aux environs de Bethléhem, avait reçu sa dénomination de l'une ou de l'autre de ces circonstances. Ce serait pour quelques-uns la ville même de Bethléhem. J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. I, p. 593; Keil, *Biblischer Commentar, Chronik*, Leipzig, 1870, p. 45. Mais d'abord, outre sa composition singulière, ce nom de Caleb-Éphrata ne se rencontre nulle part ailleurs, dans aucun livre sacré ou profane. Ensuite Hesron a dû mourir en Égypte, où aucune localité n'avait pu recevoir une pareille appellation. — Les versions syriaque et arabe portent : « dans la terre de Chaleb en Éphrath. » Les Septante et la Vulgate font soupçonner que le texte hébreu a été corrompu. Les premiers, en effet, ont ainsi traduit notre verset : « Et après la mort d'Hesron, Caleb vint à Éphrata (καὶ ἦλθε Χαλὲβ εἰς Ἐφραθά); et la femme d'Hesron [était] Abia, et elle lui enfanta... Ils ont donc lu : בא כלב אפרתה, *bâ' Kâlêb 'Éfrâtah*, au lieu de : בכלב אפרתה, *be-Kâlêb 'Éfrâtah*. Ce ne serait pas du reste la première fois que les copistes auraient omis l'א, *a*, de בָּא, *bâ'*; les massorètes en sont témoins en corrigeant בָּגַד, *bâgâd*, Gen., XXX, 11, par le *Qerî*, בָּא גָד, *bâ' gâd*, « le bonheur est venu. » Telle est la remarque de C. Houbigant, *Biblia hebraica*, Paris, 1753, t. III, p. 560. Malgré cela, on peut se demander encore ce que signifie ce voyage de Caleb d'Égypte en Chanaan. — L'auteur de la Vulgate a lu *bâ'*, comme les Septante; mais il applique ce mot à la consommation du mariage de Caleb avec Éphrata. Il y a cependant ici une difficulté grammaticale : le verbe בוא, *bô'*, employé dans ce sens, doit être suivi de la préposition אל, *'êl*. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 184. Nous en avons un exemple dans le même chapitre, ỳ. 21 : *bâ' Ḥeṣrôn 'êl-baṭ-Mâkîr*, « Hesron s'approcha de la fille de Machir. » Force nous est de rester dans les conjectures et de laisser la question non résolue. A. LEGENDRE.

CALEÇON (hébreu : *miknâs*, de *kânas*, « envelopper; » Septante : περισκελίς; Vulgate : *feminalia*, Exod., XXVIII, 42; XXXIX, 27 [hébreu, 28]; Lev., VI, 10 [hébreu, 3]; XVI, 4; Eccli., XLV, 10 (*femoralia*); Ezech., XLIV, 18), sorte de ceinture enveloppant le milieu du corps et la partie supérieure des jambes. Chez les Romains, ce vêtement était appelé *subligacula, cinctoria, lumbaria, constrictoria, collectoria*. Les raisons de décence qui le firent adopter remontent à la déchéance du premier homme. L'usage bientôt adopté parmi les hommes de tuniques couvrant tout le corps jusqu'à mi-jambes empêcha que le caleçon ne devînt un vêtement commun. En fait, dans l'Écriture, rien n'indique que le peuple hébreu l'ait employé ordinairement, et ce qui est dit dans la Genèse, IX,



23. — Caleçons égyptiens. Serviteurs portant des offrandes. — Le premier à gauche et celui du milieu sont de la IVe dynastie. Ghizeh. Celui de droite est de la XVIIIe dynastie. Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 28 et 31; Abth. II, Bl. 40.

21-22, de Noé tombé en état d'ivresse et des railleries de Cham à ce sujet, indique clairement que les caleçons n'étaient point en usage; cf. Deut., XXV, 11; Salmeron, *Annal. eccles.*, 1625, t. I, p. 206-207. Cependant, d'après la prescription qui en fut spécialement faite chez les Hébreux pour la classe sacerdotale, on voit qu'ils n'étaient pas inconnus, ni même inusités. Ils avaient dû, en effet, s'en servir en Égypte. Les monuments de ce pays montrent que le caleçon était porté par tous, et à cause de la chaleur il était souvent l'unique vêtement des travailleurs, comme encore aujourd'hui (fig. 23-25). Herm. Weiss, *Kostümkunde*, Stuttgart, 1860, t. I, p. 47, 204. Les Arabes portaient aussi des caleçons, et ils en portent encore

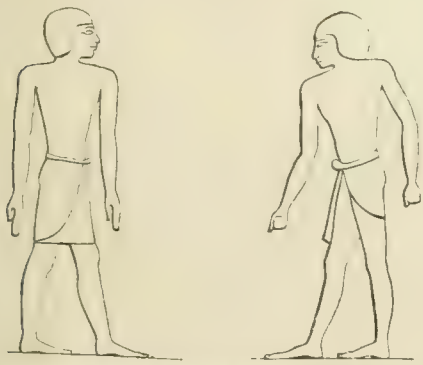
aujourd'hui, mais le plus souvent par-dessous leur long manteau. Weiss, *ibid.*, p. 147; Karst. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, 1837, t. I, p. 268. Les peuples limitrophes de la Palestine, à l'orient et au nord, furent obligés de prendre des vêtements moins légers, et Hérodote, I, 71, témoigne que les anciens Perses portaient d'autres vêtements par-dessus leurs caleçons faits de peaux d'animaux, σκυτίνας ἀναξυρίδας.

être en lin, Exod., XXVIII, 42, et Josèphe ajoute : en lin retors et d'étoffe très légère. *Ant. jud.*, III, VII, 1. Les dimensions sont également indiquées, mais d'une manière vague; il devait couvrir le corps depuis les reins jusqu'aux cuisses. Exod., XXVIII, 42. Saint Jérôme pense qu'il descendait jusqu'aux genoux. *Epist.* LXIV, t. XXII, col. 613. D'après la description, d'ailleurs peu claire, qu'en fait Josèphe, on peut conclure qu'il descendait moins bas.

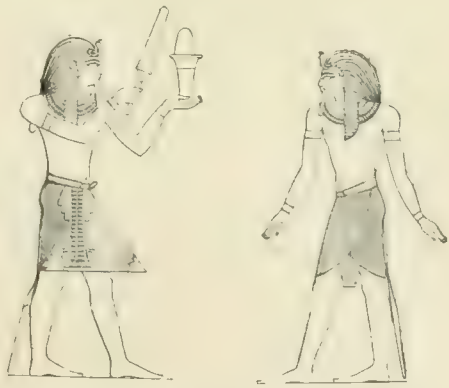
24. — Autres caleçons égyptiens. — A droite et à gauche, deux hommes armés. Celui de droite est de la VIe dynastie (Sauiet el-Meitin); celui de gauche de la XIIe dynastie (Beni-Hassan); celui du milieu est plus recent, XVIIIe dynastie (Tell el-Amarna).
D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 106 et 130; Abth. III, Bl. 105.

C'est à raison de leur ministère sacré dans le temple et surtout à l'autel des holocaustes, notablement élevé au-dessus du parvis et exposé au vent, à cause aussi des mouvements violents que les prêtres devaient faire pour immoler les victimes, les placer sur le brasier et en retourner les chairs, que Jéhovah imposa sous peine de mort, aux prêtres de l'ancienne alliance, l'usage du caleçon pendant l'exercice de leurs fonctions. Exod., XXVIII,

Ant. jud., III, VII, 1. Rien n'étant prescrit pour sa forme, on peut se demander si ces caleçons étaient un simple jupon court et flottant, ou bien s'ils étaient adhérents et divisés à la partie inférieure en deux parties suivant la forme des jambes. Josèphe, *loc. cit.*, dont le témoignage ne vaut guère que pour ce qui se passait de son temps, indique cette seconde forme, ἐμβαινόντων εἰς αὐτὸ τῶν ποδῶν ὥσπερεὶ ἀναξυρίδας, ce qui est de beaucoup le plus



25. — Autres formes de caleçons égyptiens de la IVe dynastie. — Celui de gauche est représenté à Ghizeh; celui de droite à Saqqara. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 31 et 102.



26. — Caleçons royaux. — XIXe dynastie. Thèbes.
D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 123.

42-43; XXXIX, 27. On pourrait penser aussi que cette règle du rituel mosaïque avait été instituée comme une sorte de protestation contre plusieurs pratiques très inconvenantes du culte des fausses divinités auquel les Hébreux étaient enclins, comme dans le culte de Phogor, le dieu-nature, Num., XXV, 18; XXXI, 16; Jos., XXII, 17; cf. Maimonides, *Moreh Nebuchim*, III, 45; Ugolini, *Thesaurus*, XIII, 385, et dans certains rites religieux des Égyptiens, Hérodote, II, 48.

L'Écriture prescrit la matière de ce vêtement; il devait

vraisemblable. Le duel employé invariablement en hébreu pour désigner ce vêtement confirme cette conclusion. Jos. Braun, *De vestitu sacerdotum hebræorum*, II, 1, 1680, p. 345 et suiv. En cela, les caleçons des prêtres hébreux se rapprochaient du maillot (ὀίαζωμα, *subligaculum*) des acteurs grecs et romains. Cicéron, *De offic.*, I, 35; Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques*, 1883, p. 609. Ils s'éloignaient, au contraire, du caleçon des anciens Égyptiens, tombant le plus souvent en forme de draperie. Lenormant-Babelon, *Histoire*

ancienne de l'Orient, 1883, t. II, p. 48, 79, 80, 124, etc.; t. III, p. 71-72. Il faut observer cependant que même en Égypte le caleçon fermé et descendant jusqu'à mi-jambes était en usage pour les rois (fig. 26), pour les représentations des dieux, et par extension pour les prêtres à leur service. Lenormant, *ibid.*, t. II, p. 45, 65, 67, 180, 212. Ces prêtres le portaient sous leur robe sacerdotale, et ainsi il semble que leur habillement se rapprochait beaucoup de celui des prêtres hébreux, d'où l'on peut conclure qu'en cela comme en beaucoup d'autres choses la législation mosaïque s'était inspirée des usages de l'Égypte. V. Ancessi, *Les vêtements du grand prêtre*, in-8°, Paris, 1875, p. 91. P. Renard.

CALENDES. Les Latins appelaient *calendæ* ou *kalendæ* le premier jour du mois. Ce mot, qui revient souvent dans la Vulgate, dérive du verbe grec καλεῖν, « appeler, » d'où les Romains avaient fait *calo*. Dans les premiers temps de la république, le pontife mineur avait coutume de convoquer, *calare*, le peuple à la *Curia Calabra*, et d'annoncer, entre autres choses, combien de jours il y avait du premier du mois aux nones, savoir six ou sept, selon les cas, et il l'annonçait en se servant de cette formule : *Quinque dies te calo, Juno novella*, ou bien : *Septem dies te calo, Juno novella*. (Les premiers jours du mois étaient consacrés à Junon.) Varron, *De lingua latina*, VI, 27. De là le nom de calendes. — Elles étaient inconnues des Grecs. Comme leurs mois étaient lunaires, de même que chez les Hébreux, ils appelaient le premier jour de chaque mois νεομηνία, par contraction νουμηνία, proprement « le nouveau mois » ou « la nouvelle lune », de νέος, « nouveau, » et μήν, « mois, » ou μήνη, « lune. » — En hébreu, il n'existait pas de mot spécial pour désigner le premier jour du mois; les auteurs sacrés l'appellent simplement « le commencement (la tête, *r'ôš*) du mois », Num., X, 10, etc.; ou bien « le premier [jour] du mois », Exod., XL, 2, 15, etc. Les Septante ont traduit ordinairement ces passages par νεομηνία ; la Vulgate a employé le plus souvent le mot latin *calendæ*, Num., X, 10, etc., mais quelquefois aussi le mot *neomenia*, emprunté au grec. II Par., II, 4; Ps. LXXX, 4, etc. — La loi mosaïque prescrivait pour le premier jour du mois des cérémonies particulières. C'était une sorte de fête qu'on appelle communément aujourd'hui « néoménie ». Voir Néoménie.

F. Vigouroux.

CALENDRIER. Ce mot, dérivé de *kalendæ*, « calendes, » premier jour du mois chez les Romains, désigne le catalogue des jours de l'année, rangés par ordre et partagés en semaines et en mois (fig. 27). Les Hébreux n'avaient pas de calendrier proprement dit; ils en connaissaient du moins les éléments et appliquaient à la division du temps certains principes, fondés sur des observations astronomiques et agronomiques. Les mouvements du soleil et de la lune formaient la métrique du temps. Gen., I, 14; Ps. CIII, 19; Eccli., XLIII, 6-9. Les imperfections de leur mesure étaient corrigées par la coïncidence des saisons et des travaux de l'agriculture. Tout ce qui constitue le calendrier peut se ramener, hormis les fêtes liturgiques, au jour, à la semaine, au mois et à l'année. Nous ne ferons ici qu'un exposé sommaire des connaissances des Hébreux sur ces quatre sujets; des articles spéciaux fourniront de plus amples renseignements.

I. Jour. — Les Hébreux désignaient du même nom, *yôm*, ce que nous appelons le jour civil et le jour naturel. Le jour civil, νυχθήμερον, II Cor., XI, 25, allait du soir au soir, d'un coucher du soleil à un autre coucher. Dieu avait ordonné de célébrer ainsi les sabbats. Lev., XXIII, 32. On pense que les autres jours étaient réglés de la même manière. Cette mesure doit se rapporter aux jours de la création, qui se composaient d'un soir et d'un matin, Gen., I, 5, etc., correspondant à la nuit et au jour naturels. Cette dernière division, Ps. LXXXVII, 2; II Esdr., IV, 9, dépendait de la variation de la lumière et des ténèbres. Gen., I, 4-5. Le jour proprement dit allait naturellement de l'apparition de l'aurore au lever des étoiles. II Esdr., IV, 21. Il se divisait en trois parties, fournies par la nature : le matin, *bôqér*, Gen., XIX, 27; midi, *ṣohŏrayim*, Gen., XLIII, 16; Deut., XXVIII, 29, et le soir, *'érêb*. Gen., XIX, 1. Cf. Ps. LIV, 18. D'autres moments de la journée avaient des noms particuliers, tirés des phénomènes naturels : *šaḥar*, « aurore, le matin, » Ps. LVII, 9; CVIII, 3; *nešef*, « le crépuscule du matin, » Job, VII, 4; I Reg., XXX, 17; celui du soir, Job, XXIV, 15; Prov., VII, 9; IV Reg., VII, 5 et 7; Jer., XIII, 16; *rûaḥ hayyôm*, « la fraîcheur du jour, » Gen., III, 8. On distinguait deux soirs, Exod., XII, 6; XVI, 12; XXIX, 39 et 41; XXX, 8; Lev., XXIII, 5; Num., IX, 3; XXVIII, 4, 8, dans l'intervalle desquels certaines cérémonies religieuses devaient s'accomplir. La

27. — Calendrier romain indiquant les travaux agricoles. Musée de Naples. D'après le *Museo Borbonico*, t. II, pl. XLIV.

durée en a été diversement fixée par les commentateurs juifs et chrétiens, soit depuis le déclin du soleil jusqu'à son coucher, soit du commencement à la fin de ce coucher, soit du coucher du soleil à l'entrée de la nuit. Cf. Talmud de Jérusalem, *Berakhoth*, ch. Ier, trad. Schwab, t. I, p. 4; Gesenius, *Thesaurus*, p. 1064-1065. Les Juifs n'ont pas connu les heures de soixante minutes. Le mot *šâ'âh*, traduit par *hora*, « heure, » apparaît pour la première fois dans Daniel, III, 6; IV, 16; V, 5; mais il désigne un clin d'œil, un instant, un temps court, et non pas une heure proprement dite. Dans le Nouveau Testament même, ὥρα, « heure », ne doit pas non plus se prendre dans le sens strict. Le jour cependant y est divisé en douze heures. Matth., XX, 1-6; Joa., XI, 9. Elles se subdivisent en quatre parties, de trois heures chacune, et spécialement mentionnées sous les noms de première, troisième, sixième et neuvième heures. La première commençait au lever du soleil, Marc., XVI, 9; la troisième vers neuf heures du matin, Marc., XV, 25; Act., II, 15; la sixième à midi, Matth., XXVII, 45; Marc., XV, 33; Luc., XXIII, 44; Joa., IV, 6; XIX, 14; Act., X, 9, et la neuvième vers trois heures du soir. Matth., XXVII, 45 et 46; Marc., XV, 34; Luc., XXIII, 44; Act., III, 1; X, 3. Ces douze heures étaient de durée inégale, selon les saisons, plus longues en été, plus courtes en hiver, puisqu'elles dépendaient du lever et du coucher du soleil. Pour les mesurer, on se servait probablement de sabliers et de clepsydres. Plus tard, les rabbins partagèrent l'heure en *ôné*, qui est un vingt-quatrième de l'heure; en *moment* ou vingt-quatrième

de l'*ôné*, et en *instant*, vingt-quatrième du *moment*. Talmud de Jérusalem, *Berakhoth*, ch. Ier, trad. Schwab, t. I, p. 8.

La nuit, *layelâh*, commençait à l'apparition des étoiles. « Quand une seule étoile brille, il fait encore jour; si deux ont paru, il est douteux que le jour a cessé; mais quand trois sont à l'horizon, la nuit est arrivée certainement. » Traité des *Berakhoth*, dans les deux Talmuds, trad. Schwab, p. 2-3 et 222-224. Elle était divisée en trois veilles, *'ašmurôṯ*. Ps. LXII, 7; LXXXIX, 4. La première durait du coucher du soleil à minuit, Lament., II, 19; la seconde, de minuit au chant du coq, Jud., VII, 19 et la troisième, du chant du coq au lever du soleil. Exod., XIV, 24; I Reg., XI, 11. Le Talmud de Babylone, *Berakhoth*, trad. Schwab, p. 225-226, indique le signe physique qui marque le début de ces veilles : « Pendant la première, l'âne brait; à la seconde, les chiens aboient; à la troisième, l'enfant suce le sein de sa mère, ou la femme cause avec son mari. » Les contemporains de Jésus-Christ avaient emprunté aux Romains la division de quatre veilles. Matth., XIV, 25; Marc., XIII, 35; Luc., II, 8. La première, ὀψέ, allait du coucher du soleil à neuf heures du soir environ, Marc., XI, 11; XV, 42; Joa., XX, 19; la seconde, μεσονύκτιον, « le milieu de la nuit, » de neuf heures à minuit, Matth., XXV, 6; la troisième, ἀλεκτοροφωνία, « le chant du coq, » de minuit à trois heures du matin, Marc., XIII, 35; cf. III Mach., V, 23; la quatrième, πρωΐ, de trois heures au lever du jour. Joa., XVIII, 28. Saint Luc, XII, 38, mentionne la seconde et la troisième veille. Les rabbins connaissaient ces deux supputations. Talmud de Babylone, *loc. cit.*, p. 227-228. On comptait aussi les heures de la nuit, et la troisième est nommée Act., XXIII, 23.

II. Semaine. — Sept jours révolus constituaient la semaine, *šâbûa'*. La semaine hébraïque a son fondement dans le récit de la création du monde; la division du travail divin est devenue le modèle, la règle et la mesure du travail humain : six jours de labeur et un jour de repos. Gen., I, 3-II, 3; Exod., XX, 8-11. La semaine paraît avoir été connue avant Moïse, Gen., XXIX, 27 et 28, qui, sur l'ordre de Dieu, aurait définitivement consacré au repos le septième jour. Elle a donc un caractère exclusivement religieux et n'est pas plus lunaire que planétaire, puisqu'elle ne tient pas compte des jours et des mois et forme une chaîne ininterrompue de sept jours en sept jours. Les Assyriens ont connu cette semaine et les sabbats ou jours de repos, parallèlement à des hebdomades lunaires, qui divisaient le mois d'une manière fixe et étaient terminées par des jours néfastes. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 2e édit., t. I, p. 243-244, note; Sayce, *La lumière nouvelle*, trad. Trochon, in-12, Paris, 1888, p. 30-31. Les jours de travail n'ont pas de nom spécial dans la Bible; le jour de repos est nommé *šabâṯ*, « sabbat, repos, ». La semaine entière s'appelait aussi sabbat. Lev., XXIII, 15; Deut., XVI, 9. Plus tard, les jours de travail furent comptés à partir du sabbat. On en trouve la plus ancienne indication dans les titres des Psaumes de la version des Septante: Ps. XXIII, 1, τῆς μιᾶς σαββάτου, « le premier [jour] de la semaine »; Ps. XLVII, 1, δευτέρᾳ σαββάτου, « le second [jour] de la semaine; » Ps. XCIII, 1, τετράδι σαββάτου, « le quatrième [jour] de la semaine; » Ps. XCII, 1, εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου, « la veille du sabbat. » Ces rubriques marquent les jours auxquels ces cantiques étaient chantés au temple, pendant le sacrifice du matin. Le Nouveau Testament mentionne le premier de ces noms, πρώτη σαββάτων, Marc., XVI, 9, ou μία σαββάτων, « le premier [jour] de la semaine ». Matth., XXVIII, 1; Marc., XVI, 2; Luc., XXIV, 1; Joa., XX, 1 et 19; Act., XX, 7. Les Juifs hellénistes appelaient le vendredi παρασκευή, c'est-à-dire « préparation », parce qu'en ce jour on se préparait à la célébration du sabbat. Matth., XXVII, 62; Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 54; Joa., XIX, 14, 31 et 42.

III. Mois. — Le début et la durée des mois hébraïques furent réglés sur les phases et le cours total de la lune. Un des noms du mois, celui dont se servaient ordinairement les Phéniciens, *yéraḥ*, dérive étymologiquement du nom de la lune, *yâreaḥ*. Cf. Eccli., XLIII, 8. Une autre dénomination plus usitée en hébreu, *ḥôdeš*, désignait la néoménie ou nouvelle lune. Les mois commençaient, en effet, avec la révolution de la lune. Or, comme cette révolution s'accomplit en vingt neuf jours et demi, les mois étaient de vingt-neuf ou de trente jours. Le Talmud de Babylone, *Berakhoth*, ch. IV, trad. Schwab, p. 346, appelle les premiers « défectifs », et les seconds « pleins ». Probablement des procédés tout empiriques servirent toujours à fixer la néoménie et à déterminer le commencement et la durée des mois. Dans les derniers temps, l'apparition visible du croissant, attestée par des témoins dignes de foi et proclamée par un tribunal officiel, était le point de départ du nouveau mois. Talmud de Jérusalem, *Rosch haschana*, I, 4, trad. Schwab, 1883, t. VI, p. 68. Deux mois de suite pouvaient donc avoir trente jours. Cependant c'était une règle générale qu'une année ne pouvait comprendre moins de quatre et plus de huit mois pleins.

Primitivement les mois se comptaient à partir du mois de la fête de Pâque, qui était le premier, et ils étaient désignés par leur numéro d'ordre : premier..., douzième. I Par., XXVII, 1-15. Cependant quatre eurent plus tard un nom spécial : le premier était le mois des épis, *'Abib*, Exod., XIII, 4; XXIII, 15; XXXIV, 18; Deut., XVI, 1 (voir ce mot); le second le mois des fleurs; *Ziv*, III Reg., VI, 1, 37; le septième, *Eṯanim*, le mois des courants, III Reg., VIII, 2, et le huitième, *Bul*, le mois des pluies. III Reg., VI, 38. Cf. Talmud de Jérusalem, *Rosch haschana*, I, 1-2, trad. Schwab, t. VI, p. 61-62. M. Derenbourg, dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I, p. 10, 93-94, croit que ces noms sont phéniciens, et il pense qu'ils ont été introduits chez les Hébreux par les ouvriers tyriens qui ont travaillé à la construction du Temple de Jérusalem. Dans les temps postérieurs à l'exil, la coutume se maintint de désigner les mois par leur numéro d'ordre, Agg., I, 1; II, 1 et 11; Zach., I, 1; VIII, 19; Dan., X, 4; I Esdr., III, 1, 6, 8; VI, 19; VII, 8 et 9; VIII, 31; X, 9 et 16; I Mach., X, 21, concurremment avec les noms nouveaux. Le Talmud de Jérusalem, *loc. cit.*, nous apprend que ces noms nouveaux ont été importés de Babylone au retour de la captivité. Les textes cunéiformes déjà déchiffrés ont confirmé cette affirmation traditionnelle et rendu insoutenable l'opinion des écrivains qui faisaient dériver ces noms de mots persans. En voici la nomenclature avec leur forme assyrienne et la comparaison approximative avec nos mois : 1° *Nisân, nisannu*, mars-avril, II Esdr., II, 1; Esther, III, 7 et 12; XI, 2; 2° *Iyâr, airu*, avril-mai; 3° *Sivân, sivanu*, mai-juin; 4° *Tammuz, dûzu*, juin-juillet; 5° *Ab, abu*, juillet-août (voir ce mot); 6° *Elûl, ululu*, août-septembre, II Esdr., VI, 15; I Mach., XIV, 27; 7° *Tišri, tašritu*, septembre-octobre; 8° *Marḥešvân, araḥ-šamna*, octobre-novembre; 9° *Kislêv, kisilivu*, novembre-décembre, II Esdr., I, 1; Zach., VII, 1; I Mach., I, 57; IV, 52 et 59; II Mach., I, 9, 18; X, 5; 10° *Ṭebêth, ṭêbituv*, décembre-janvier, Esther, II, 16; Zach. I, 7; 11° *Sebât, šabaṭu*, janvier-février, I Mach., XVI, 14; 12° *Adâr, addaru*, février-mars, Esther, III, 13; IX, 1. Cf. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, appendice IV, 2e tableau; Ed. Norris, *Assyrian dictionary*, 3 in-8°, Londres, 1868-1872; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1872, p. 247. Deux mois macédoniens qui se suivent, le διοσκορίνθιος ou διόσκορος et le ξανθικός, sont nommés dans le second livre des Machabées, XI, 21, 30, 33 et 38. Cf. Patrizi, *De consensu utriusque libri Machabæorum*, prod., c. V, p. 154-163.

Le nombre des mois était régulièrement de douze. III Reg., IV, 7; I Par., XXVII, 1-15; Dan., IV, 26. Mais pour faire concorder l'année lunaire avec l'année solaire, qui est plus longue de onze jours, il fallait ajouter, tous les trois ans environ, un treizième mois, qui n'est pas mentionné dans la Bible. Ce mois se plaçait à la fin de

l'année, après le mois d'Adar qui pouvait être seul redoublé. Aussi le Talmud, par une fausse interprétation de II Par., xxx, 2, blâme-t-il le roi Ézéchias d'avoir redoublé le mois de Nisan. Les rabbins appellent le mois intercalaire *'Adar šēnī, 'Adar baṯra,* « Adar second ou postérieur, » ou simplement *Ve'adar.* Un tribunal de plusieurs membres décidait s'il y avait lieu de faire l'intercalation. En général, il le faisait chaque fois qu'à la fin du douzième mois le blé n'était pas assez mûr. Le Talmud de Jérusalem, *Rosch haschana,* trad. franç., t. vi, p. 80, nous a conservé le jugement empirique porté par trois pâtres et accepté par les sages. « Le premier dit : Au mois d'Adar, la température doit être assez avancée pour que les céréales mûrissent et que la floraison des arbres commence. Le deuxième dit : En ce mois, le froid diminue tant, qu'en présence même du fort vent d'est ton haleine l'échauffe. Le troisième dit : A cette époque, le bœuf est transi de froid au matin, tandis qu'à midi il va à l'ombre du figuier se détendre la peau par suite de la chaleur. Or, cette année, nous ne voyons aucun de ces signes-là. » Il y avait lieu d'ajouter un treizième mois. C'étaient donc des observations agronomiques qui servaient à allonger l'année lunaire et à la faire coïncider avec le cours des saisons. Les Chaldéo-Babyloniens avaient, eux aussi, à intervalles très rapprochés, un treizième mois, qu'ils nommaient *maṣru ša addari,* « incident à addar; » mais leur système d'intercalation différait de celui des Hébreux. Lenormant, *op. cit.,* t. i, p. 250-251, note.

IV. Année. — L'année, *šānāh,* chez les Hébreux, était régulièrement une année lunaire de douze mois, dont la durée exacte était de trois cent cinquante-quatre jours (quand on n'intercalait pas *ve'adar*). Suivant l'institution de Moïse, elle commençait au printemps, le premier jour du mois de Nisan, Exod., xii, 2; cf. Ezech., xl, 1, et servait de point de départ au cycle des fêtes. Lev., xxiii, 4-44; Num., xxviii, 16-xxix, 39. Cf. Patrizi, *De Evangeliis,* l. iii, p. 528-534. L'année hébraïque n'a pas, comme on l'a cru, une origine égyptienne; elle ressemble davantage au système chaldéen et semble en dériver. Cf. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. v, p. 179. Elle était à la fois civile et religieuse. Plus tard, probablement à l'époque de la domination macédonienne, les Juifs adoptèrent, pour les ventes, achats et affaires ordinaires, un autre début d'année, au premier jour de Tischri, septième mois de l'année religieuse. Une tradition juive, Talmud de Jérusalem, *Rosch haschana,* t. vi, p. 54; *Aboda Zara,* t. xi, p. 18!, acceptée par quelques Pères de l'Église, prétendait que le monde avait été créé à cette date. L'historien Josèphe a affirmé que cette supputation était antérieure à celle qu'établit Moïse pour les usages religieux. Mais l'antiquité de cette année civile est peu fondée; on n'en voit de traces qu'après la captivité. Il est probable que les Juifs l'adoptèrent en raison de leurs relations avec les peuples étrangers; elle coïncidait avec l'ère des Séleucides. Patrizi, *De consensu utriusque libri Machabæorum,* prod., p. 33-39. Voir t. i, col. 645-648. Enfin les anciens Juifs n'avaient pas un cycle d'années. Cf. Patrizi, *De Evangeliis,* l. iii, p. 523-528. Ce n'est qu'au iveiècle de notre ère que les rabbanites reçurent le cycle de dix-neuf ans, inventé par Méton. Cf. Isidore Loeb, *Date du calendrier juif,* dans la *Revue des études juives,* t. xix, 1889, p. 214-218. E. Mangenot.

1. CALICE, mot latin, signifiant « coupe », qui est passé en français par la Bible, et qui désigne spécialement la coupe dans laquelle Notre-Seigneur consacra à la Cène le précieux sang et celle dont le prêtre se sert à la messe. Voir Coupe.

2. CALICE DE BÉNÉDICTION (ποτήριον τῆς εὐλογίας). Saint Paul emploie cette expression, I Cor., x, 16, pour désigner la coupe qui contient le sang de Notre-Seigneur. Les usages juifs nous fournissent l'explication de cette expression. Jésus, à la dernière Cène, se conforma au rituel judaïque de la célébration de la Pâque. Or, dans cette fête, le père de famille prenait au début du repas une coupe de vin mêlé d'un peu d'eau. « Béni soit le Seigneur, qui a créé le fruit de la vigne, » disait-il, et il la faisait circuler parmi les convives. On mangeait ensuite quelques herbes amères, le père de famille versait une seconde coupe, et tous entonnaient l'Hallel ou chant d'action de grâces (voir Hallel); ces deux coupes étaient déjà des coupes de bénédiction. Toutefois le nom de *kôs habberêkāh,* « calice de bénédiction, » était spécialement réservé à la coupe principale, la troisième, celle qu'on buvait immédiatement après avoir mangé l'agneau pascal, et qui était suivie du chant de la seconde partie de l'Hallel. C'était par excellence la coupe d'action de grâces ou de bénédiction. Cette locution juive dut venir naturellement à la pensée de saint Paul et des premiers chrétiens pour désigner la coupe eucharistique, qui était un souvenir de la Pâque juive, et la réalisation de ce qu'annonçait cette fête. Le vrai calice de bénédiction n'est plus celui que les Juifs appelaient de ce nom, mais celui que le Sauveur a béni, que saint Optat de Milève, *De schism. Donat.,* vi, 2, t. xi, col. 1068, avec toute la tradition catholique, appelle « le porteur du sang du Christ ».

J. Bruneau.

CALINO César, jésuite italien, né à Brescia le 14 février 1670, mort à Bologne le 19 août 1749. Il entra au noviciat des Jésuites le 14 novembre 1684, enseigna les humanités à Faenza et à Parme, deux ans la rhétorique à Venise, prêcha à Modène, Parme, Ferrare, Rome, vingt-six ans à Bologne, et y expliqua sept ans l'Écriture Sainte dans l'église de la Compagnie. Ses *Opere* ont été réunis et publiés en 9 in-4°, Venise, 1759; ils sont ainsi divisés : Tome i. *Trattenimento istorico e cronologico sulla serie dell'Antico Testamento, in cui si spiegano i passi più difficili della divina Scrittura appartenenti alla storia e cronologia.* — Tome ii. *Che contiene le Lezioni sacre e morali sopra li primi cinque capi del libro de' Re.* — Tome iii. *Le Lezioni sopra gli altri cinque susseguenti capi del libro primo de' Re.* — Tome iv. *Trattenimento sopra i Santi Vangeli, in cui si espone la divinità e incarnazione, e vita, e morte, e risurrezione di N. S. Gesù Cristo, ed il Trattenimento sopra gli Atti degli Apostoli.* — Les tomes v-ix contiennent des sermons. — Le tome i parut d'abord en 1727; les tomes ii et iii, en 1711-1723; le tome iv, en 1727-1731. — Dans son premier volume, le P. Calino critique continuellement l'historien Josèphe et l'accuse d'avoir corrompu la vérité par ses fables et ses mensonges. L'abbé Francesco Maria Biacca, de Parme, prit la défense de Josèphe dans son *Trattenimento istorico e cronologico,* Naples, 1728. Le P. Calino lui répondit par *Risposta ad una lettera di cavaliere amico,* 1728. Une réplique, suivie d'une autre, peut-être de Biacca, mais sous le nom d'« un Pastor Arcade », parurent encore en 1728 et 1733. — Les ouvrages du P. Calino ont été traduits en partie en espagnol, en latin et en allemand. C. Sommervogel.

CALITA, lévite, I Esdr., x, 23; même personnage que Célaïa. Voir Célaïa.

CALIXTE George, théologien luthérien, né à Meelby, dans le duché de Holstein, le 14 décembre 1586, mort à Helmstädt le 19 mars 1656. Après avoir commencé ses études au collège de Flensbourg, il alla les continuer aux plus célèbres universités de l'Allemagne, et compléta son instruction par des voyages dans les divers pays de l'Europe. A son retour, il obtint une chaire à l'université de Helmstädt, dont il devint un des professeurs les plus estimés. Peu après il recevait l'abbaye de Kœnigslutter, ce qui lui assurait d'importants revenus. Très attaché au

luthéranisme, il aurait voulu réunir toutes les Églises. Cet appel à la concorde lui suscita de nombreux ennemis, qui allèrent jusqu'à l'accuser de papisme, et cependant Calixte est un des adversaires les plus dangereux de l'Église catholique. Il eut de nombreux partisans, qui reçurent le nom de *calixtins*. Sa doctrine fut aussi appelée le *Syncrétisme*. Travailleur infatigable, il a laissé un grand nombre d'ouvrages. Parmi ceux-ci quelques-uns furent publiés par ses disciples, d'autres ne parurent qu'après sa mort. Nous nous bornerons à citer les suivants : *Quatuor Evangelicorum scriptorum concordia et locorum quæ in iis occurrunt difficilium et dubiorum explicatio*, in-4°, Halberstadt, 1624; *Viginti priorum capitum Exodi et locorum in iis difficiliorum expositio faciens potissimum ad sensum litteralem quam ex ore Georgii Callixti suo tempore obitu notavit et nunc publico examini subjecit Stephanus Tuckerman*, in-4°, Helmstädt, 1625. Le même E. Tuckerman publia également : *Historia Josephi, sive XIV postremorum capitum Geneseos et locorum in iis difficiliorum expositio litteralis*, in-4°, Helmstädt, 1654; *Historia magorum*, in-4°, Helmstädt, 1628 (il s'agit des mages qui vinrent adorer l'enfant Jésus à Bethléhem); *Expositio litteralis in epistolam S. Pauli ad Titum*, in-4°, Helmstädt, 1643; *De quæstionibus : num mysterium SS. Trinitatis solius Veteris Testamenti libris possit demonstrari et num ejus temporis Patribus Filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit dissertatio*, in-4°, Helmstädt, 1649; *Expositio litteralis in Epistolam S. Pauli ad Ephesios*, in-4°, Brunswick, 1653; *Tractatus de pactis quæ Deus cum hominibus iniit*, in-4°, Helmstädt, 1654; *Expositio litteralis in Acta Apostolorum*, in-4°, Helmstädt, 1663; *Scholæ propheticæ ex prælectionibus in prophetas Jesaiam, Jeremiam et Ezechielem collectæ*, in-4°, Quedlinburg, 1715; cet ouvrage fut publié par les soins d'Ernest de Schulenbourg. Frédéric Ulrich Calixte avait entrepris une édition des œuvres de son père; il ne put mener ce travail à terme. — Voir Walch, *Bibl. theol.*, t. I, p. 83; t. IV, p. 461, 557, 665, 670, 873; Henke, *Calixtus und seine Zeit*, 2 in-8°, Halle, 1853-1856. B. HEURTEBIZE.

CALLIRRHOÉ (Καλλιῤῥόη), sources d'eaux thermales, situées à l'est de la mer Morte, près du *Zerqa Ma'in*, célèbres dans l'antiquité (Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5; Pline, V, 16), et que beaucoup de commentateurs croient être les « eaux chaudes » (hébreu : *hayyêmîm*) dont parle la Genèse, XXXVI, 24. Plusieurs exégètes y reconnaissent également Lésa. Gen., X, 19. Stanley, *Sinai and Palestine*, in-8°, Londres, 1866, p. 295, y place même, bien qu'à tort probablement, Engallim (hébreu : *'Ên 'Églaîm*, « source des deux génisses »). Ezech., XLVII, 10. Si ce nom n'appartient pas directement à la Bible, il y touche par la littérature talmudique et l'histoire. « קלרחי, Callirhoë était le nom postbiblique de Lescha (Lésa). » A. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, in-8°, 1868, p. 254. Hérode le Grand vint inutilement demander aux thermes de Callirrhoé la guérison de l'affreuse maladie qui le consumait et le conduisit au tombeau. *Ant. jud.*, XVII, VI, 5; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5. Pour toutes ces raisons, ce mot mérite ici une mention spéciale. Laissant de côté la question d'identification qui concerne Lésa et Engallim (voir LÉSA, ENGALLIM), nous devons, avant de décrire les sources dont nous parlons, voir si elles répondent réellement aux « eaux chaudes » de Gen., XXXVI, 24.

I. EXPLICATION DU TEXTE. — Au milieu des renseignements généalogiques, historiques et géographiques que Moïse nous donne sur les descendants d'Ésaü, il insère, à propos de l'un d'eux, un petit épisode intéressant. « C'est, dit-il, cet Ana qui trouva des eaux chaudes (hébreu : מָצָא אֶת־הַיֵּמִים, *mâṣâ' 'êt-hayyêmîm*) dans le désert, pendant qu'il paissait les ânes de Sébéon, son père. » Gen., XXXVI, 24. Le masculin pluriel *hayyêmîm* est un ἅπαξ λεγόμενον, dont l'explication a donné naissance aux quatre opinions suivantes : — 1° Les docteurs juifs l'ont traduit par *mules*, et prétendent qu'il s'agirait ici de la procréation de cette espèce d'animaux, dont Ana aurait découvert le secret « en faisant paître les ânes de son père ». Telle est la paraphrase que Jonathan donne au texte dans le Targum; ainsi ont traduit les versions arabe et persane; tel est le sentiment de Jarchi, Aben-Ezra, Kimchi et de plusieurs commentateurs protestants. Cf. S. Bochart, *Hierozoicon*, Leyde, 1712, p. 238-239. Mais plusieurs raisons combattent cette hypothèse. D'abord les Hébreux appellent le mulet פֶּרֶד, *pérêd*, et les expressions employées dans les langues orientales pour désigner cet animal ne ressemblent aucunement à *hayyêmîm*. Ensuite le verbe מָצָא, *mâṣâ'*, ne signifie pas « inventer », c'est-à-dire découvrir ce qui n'existe pas, mais « trouver » une chose déjà existante. Enfin, on ne voit pas bien comment la seule mention des ânes de Sébéon peut amener la conclusion des rabbins. Le mulet est le produit de l'âne et de la jument ou du cheval et de l'ânesse. Or, dans le texte, il n'est pas question des chevaux. — 2° D'autres, au lieu de הַיֵּמִים, *hayyêmîm*, ont lu הַיַּמִּים, *hayyâmmîm*, « les mers, » et veulent qu'Ana ait ainsi découvert dans le désert certaines nappes d'eau ou étangs. On fait justement remarquer contre cette idée que, pour les Hébreux, *yammîm* ne désigne pas n'importe quelle étendue d'eau, mais qu'il indique ou les mers proprement dites ou les grands lacs, tels que celui de Tibériade ou le lac Asphaltite; et l'on ne pourrait vraiment faire à personne un grand mérite d'une semblable découverte dans un pays restreint et connu, où les lacs doivent frapper les yeux de tout le monde. — 3° Bochart, *Hierozoicon*, p. 242-243, partage et défend l'avis de ceux qui regardent *hayyêmîm* comme un nom propre, celui d'une race de géants, les *Émîm*, habitants primitifs du pays de Moab, Gen., XIV, 5. Cette opinion s'appuie sur le texte samaritain, qui porte האימים, nom de ce « peuple grand et puissant, d'une si haute taille, qu'on les croyait de la race d'Énac, comme les géants », Deut., II, 10, 11, et sur le Targum d'Onkelos, qui a traduit par « géants ». Il faut pour cela, il est vrai, changer l'orthographe du mot, puisque le nom des Émîm renferme un *aleph*, א, que n'a pas *hayyêmîm*. Ce nom est écrit de deux manières dans la Bible : הָאֵימִים, *hâ-'Êmîm*, Gen., XIV, 5, et הָאֵמִים, *hâ-'Êmîm*, sans le premier *yod*. Deut., II, 10, 11. Or, disent les partisans de cette hypothèse, en prenant la première orthographe, on peut admettre que dans יִמִּים, *yêmîm*, la radicale initiale, א, *aleph*, est tombée, comme dans וַיֵּרֶב, *vayyârêb*, « et il dressa des embûches, » I Reg., XV, 5, qui est mis pour וַיַּאֲרֶב, *vayya'ârêb*, etc. Si l'on prend la seconde orthographe, il faudra reconnaître que יִמִּים, *yêmîm*, est mis pour אִמִּים, *'êmîm*, par la permutation de א, *aleph*, et de י, *yod*. D'un autre côté, le verbe *mâṣâ'* est souvent pris dans le sens d'une « rencontre hostile », cf. Jud., I, 5; I Reg., XXXI, 3; III Reg., XIII, 24, ou d'un « triomphe sur les ennemis », comme Ps. XX (hébreu, XXI), 9 : « Ta droite trouvera (atteindra) ceux qui te haïssent. » Ana serait donc resté célèbre par une victoire sur les Émîm, qu'il aurait attaqués ou qui l'auraient surpris. Mais le changement de mots qui sert de base à cette opinion paraît fort douteux. De tous les manuscrits cités par B. Kennicott, *Vet. Testam. heb.*, Oxford, 1776, t. I, p. 70, pas un ne porte l'*aleph* supposé perdu ou changé. Les Septante, qui appellent les Émîm τοὺς Ὀμμαίους, Gen., XIV, 5; Ὀμμίν, Deut., II, 10, 11, ont traduit ici par τὸν Ἰαμείν; de même Aquila, Symmaque et Théodotion mettent

Ἡμίν, Ἰαείμ : ce qui suppose une lecture semblable au texte massorétique et nous montre en tout cas que les traducteurs grecs n'ont pas vu ici le peuple géant connu dans la Bible. Il faut avouer enfin que l'auteur sacré est par trop laconique s'il veut parler d'un combat ou même d'une escarmouche. — 4° Le sentiment général parmi les commentateurs est d'accord avec la Vulgate pour admettre dans notre récit la découverte d' « eaux chaudes ». Saint Jérôme, *Lib. heb. Quæst. in Genesim*, t. XXIII, col. 994, rattache le mot *yêmim* « à la langue punique, qui est voisine de l'hébreu ». Gesenius, *Thesaurus*, p. 586, et Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. I, p. 516, le font venir de la racine יום, *yôm*, יָחַם, *yâmam*, « être chaud, » qui a pour correspondant l'arabe حميم, *ḥamîm*, et le syriaque ܚܡܝܡܐ, *ḥamîma'*, « thermes. » C'est en somme l'explication la plus naturelle, et l'on comprend alors la signification de la circonstance ajoutée par l'historien sacré : « pendant qu'Ana gardait les ânes de son père. » Ces animaux contribuèrent sans doute à la découverte, de même que les eaux de Karlsbad furent trouvées par un chien de chasse de Charles IV, qui en poursuivant un cerf se jeta dans une source chaude, et par ses hurlements attira les chasseurs. Cf. Keil, *Genesis*, Leipzig, 1878, p. 274. Dans cette hypothèse, il s'agit ici des sources thermales que l'on rencontre sur une certaine étendue à l'est de la mer Morte, et dont le groupe principal porte le nom de Callirrhoé.

II. Description. — Les sources de Callirrhoé, aujourd'hui *Hammâm ez-Zerqa*, n'ont été visitées que par un tout petit nombre de voyageurs depuis Irby et Mangles, en 1818. La description la plus complète nous en est donnée par Tristram, *The Land of Moab*, in-8°, Londres, 1874, p. 240-252 ; nous la résumons dans les lignes suivantes. Il est presque aussi difficile de décrire ce site que de le photographier, aucun point ne permettant d'en saisir une vue générale. Enterrée dans la fente profonde d'un magnifique ravin, Callirrhoé ne peut pas même être soupçonnée du voyageur qui passe sur les hauteurs voisines. C'est seulement en approchant du bord septentrional qu'on aperçoit cette crevasse aux flancs rudes et escarpés, avec une masse de roches basaltiques (fig. 28). La face nord diffère beaucoup de la face méridionale. Moins raide, plus impraticable cependant et plus élevée de soixante mètres, elle est formée d'un calcaire blanc légèrement teinté par la végétation jusqu'au fond du ravin, où apparaît le grès rouge. A partir de ce point, des fourrés de roseaux, à travers lesquels les sangliers ont tracé leurs sentiers, et de hauts palmiers marquent le cours des petits ruisseaux d'eau thermale sulfureuse, qui murmurent en descendant vers le fond de l'ouadi et forment une série de petites cascades. De grands rochers noirâtres, à l'aspect volcanique, composés de dépôts sulfureux, et dont quelques-uns ont jusqu'à cinquante mètres de hauteur, sont couverts de plantes assez rares. Une asclépiade (*Dœmia cordata*), dont la fleur est petite, d'un rouge sombre, avec fond blanc, croît uniquement dans les « moraines » de la source principale. Une autre plante qu'on trouve seulement sur les rochers sulfureux et basaltiques est une crucifère assez semblable à la giroflée des murailles comme forme et comme accroissement, avec une tige couleur de soufre et des fleurs orange pâle. On remarque encore de splendides orobanches, de deux espèces particulières, un géranium rose qui abonde parmi les pierres, et, dans les interstices des rochers, des masses de renoncules et de cyclamens. Pour la botanique de cette contrée, voir *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1888, p. 188.

C'est au point de jonction du grès rouge et du calcaire, du côté nord et vers le bas de la falaise, que jaillissent les sources de Callirrhoé; elles sont au nombre de dix, disposées sur une longueur de quatre kilomètres environ. Leur température est de 65 à 70 degrés centigrades. Les plus chaudes et les plus sulfureuses sont à l'ouest, vers l'embouchure de l'ouadi. Près de la cinquième, on observe un phénomène curieux, ce sont des troncs de palmiers pétrifiés en une sorte de craie poudreuse, qui s'émiette au toucher. La septième et la huitième, à l'ouest, jaillissent au pied de la falaise avec une grande force, et tombent dans un bassin, pour disparaître bientôt sous une épaisse couche d'incrustations qu'elles ont elles-mêmes formées. Les Arabes utilisent ingénieusement ce petit canal souterrain pour se ménager des bains. La

28. — Callirrhoé. D'après une photographie.

dixième et dernière source est la plus chaude. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5, déclarait que l'eau de ces sources était bonne à boire. Tristram, *The Land of Moab*, p. 241, a confirmé cette assertion en disant que, bien qu'imprégnée de soufre, elle n'était pas du tout nauséabonde, et qu'il en but volontiers, sans inconvénient ; elle donnait seulement une légère saveur au thé. — Quant aux ruines romaines ou aux vestiges de la résidence d'Hérode en ce lieu, pendant le séjour qu'il y fit, c'est en vain qu'on les cherche aujourd'hui ; de même en est-il des monnaies, qu'on trouvait encore au temps d'Irby et de Mangles. A cela rien d'étonnant, car le dépôt sulfureux s'est formé si rapidement, que les constructions romaines, quelles qu'elles aient été, doivent être maintenant de plusieurs mètres au-dessous du sol. — On peut voir aussi U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, etc., édit. Kruse, 4 in-8°, Berlin, 1854, t. II, p. 336-338 ; E. Robinson, *Physical geography of the Holy Land*, in-8°, Londres, 1865, p. 163-164. A. Legendre.

CALLISTHÈNE (Septante : Καλλισθένης), Syrien que le peuple de Jérusalem, célébrant la victoire remportée sur Nicanor, brûla dans une maison particulière où il s'était réfugié. II Mach., VIII, 33. Il s'était fait remarquer au pillage du temple, I Mach., I, 33, et IV, 38, en mettant le feu aux portes sacrées. II Mach., VIII, 33. Il reçut ainsi le juste salaire de son impiété. E. Levesque.

CALMET Antoine, en religion dom Augustin, célèbre commentateur de la Bible, né le 26 février 1672 à Ménil-

la-Horgne, auprès de Commercy (Meuse), et mort à l'abbaye de Senones, le 25 octobre 1757. Après avoir fait ses humanités au prieuré de Breuil et sa rhétorique (1687-1688) à l'université de Pont-à-Mousson, il prit l'habit monastique à l'abbaye bénédictine de Saint-Mansuy de Toul, et, son noviciat terminé, y fit profession religieuse, le 23 octobre 1689. Ses études de philosophie, commencées à Saint-Èvre de Toul, furent achevées, aussi bien que celles de théologie, à Munster, en Alsace. Dans la bibliothèque de cette abbaye, dom Augustin trouva la petite grammaire hébraïque de Buxtorf et quelques livres de la Bible dans leur langue originale. Cette circonstance insignifiante eut une influence notable sur le reste de sa vie et fut le point de départ de ses travaux sur l'Écriture. Il emporta secrètement ces volumes dans sa cellule et entreprit d'apprendre l'hébreu sans le secours d'aucun maître. Au bout de quelques mois il obtint, non sans peine, la permission de consulter le ministre luthérien Fabre, qui administrait la communauté protestante de Munster et avait une connaissance étendue de la langue hébraïque. Ce ministre donna des conseils à l'étudiant bénédictin et lui prêta la Bible hébraïque de Hutter et un des dictionnaires de Buxtorf. A l'aide de ces ressources, Calmet devint bientôt assez habile pour comprendre le texte sacré dans l'original. Il s'appliqua aussi au grec, dont l'intelligence ne lui était pas moins nécessaire pour les travaux d'exégèse qu'il méditait. Ordonné prêtre le 17 mars 1696, dom Calmet passa à Moyen-Moutier et devint membre d'une académie que dirigeait dom Hyacinthe Alliot le jeune. Là et à Toul, où il résida quelques mois, sous un maître habile et avec le concours de ses confrères, il entreprit dans les écrits des Pères et des commentateurs modernes, dans les classiques grecs et latins et même dans les relations des voyageurs, des recherches sur tout ce qui pouvait éclairer les passages difficiles de l'Écriture. En six années, il rédigea presque tout son Commentaire sur l'Ancien Testament et quelques dissertations spéciales. Sur deux d'entre elles, concernant Ophir et Tanis, il consulta, au mois de mai 1704, Mabillon. Nommé sous-prieur de l'abbaye de Munster, en 1704, il termina avec l'aide de jeunes religieux, dont il dirigeait les études, l'œuvre qui devait l'immortaliser, et qu'il résolut définitivement alors de publier. Dans ce dessein, au commencement de 1706, il demanda au chapitre général de sa congrégation l'autorisation d'aller habiter Paris, afin d'y consulter des livres rares qui ne se trouvaient pas en Lorraine et d'y chercher un éditeur. Sur le conseil de l'abbé Duguet et malgré des avis différents, Calmet se décida à donner son ouvrage en français, comme il avait été écrit. Le premier volume parut en 1707, chez Pierre Émery, sous le titre de *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*. Les autres, imprimés successivement, furent accueillis avec faveur par le clergé et les savants. Ce légitime succès n'empêcha pas les critiques. En 1709, Fourmont attaqua vivement, dans deux lettres, divers passages du commentaire sur la Genèse, et reprocha à l'auteur de n'avoir pas tenu assez compte des interprétations des rabbins. L'année suivante, Calmet publia quatre *Lettres de l'auteur du Commentaire littéral sur la Genèse, pour servir de réponse à la critique de M. Fourmont contre cet ouvrage*. Richard Simon, dans une série de lettres adressées au P. Souciet et à d'autres savants, discuta plusieurs explications de Calmet. Comme la publication de ces lettres ne fut pas autorisée, la réponse de Calmet resta inédite. Ces hostilités, les lenteurs du libraire et un procès intenté au typographe pour avoir imprimé la traduction française de la Bible de Sacy retardaient l'apparition des deux derniers volumes du Commentaire. La première édition ne fut terminée qu'en 1716; elle compte 23 volumes in-4°. Dans l'intervalle, l'auteur avait été nommé, en 1715, prieur de Lay-Saint-Christophe. Mais, pour satisfaire aux nombreuses demandes du public, l'éditeur dut, avant l'achèvement de la première édition, en entreprendre une deuxième, dont le tome premier parut en 1714, et le dernier en 1720; elle compte 25 volumes in-4°. Une troisième et magnifique édition en 9 volumes in-f° fut publiée à Paris encore, de 1724 à 1726. Le dominicain Jean Dominique Mansi fit une traduction latine du Commentaire, Lucques, 1730-1738, 8 tomes en 9 volumes in-f°; réimprimée à Augsbourg et à Grätz, chez Weith frères, 1734, etc., 8 in-f°, et à Würzbourg, 1789-1793, 19 in-4°. Un religieux somasque, François Vecelli, publia une autre traduction latine à Venise, 1730, 6 in-f°, et à Francfort-sur-le-Mein, 6 in-f°.

Dans ce vaste ouvrage, on trouve : 1° une introduction particulière à chacun des livres de la Bible; 2° en regard du texte latin de la Vulgate, la version française de Sacy; 3° sur un ou plusieurs versets, au bas de chaque page, un commentaire plus ou moins étendu; 4° des dissertations, au nombre de cent quatorze, sur des points spéciaux et les passages difficiles du texte sacré. Le commentaire expose principalement le sens littéral. L'auteur reproduit les meilleures explications des exégètes anciens et modernes, auxquelles il ajoute au besoin ses propres interprétations. Résultat d'immenses recherches et de connaissances fort étendues, son œuvre laisse à désirer. « Dom Calmet avait travaillé avec un peu trop de vitesse, sa critique n'était pas toujours assez judicieuse, assez sûre. Versé médiocrement dans la connaissance de l'hébreu, il n'avait point étudié les autres langues orientales, qui offrent, pour la parfaite intelligence du langage des livres de l'Ancien Testament, un secours précieux et même indispensable. » Quatremère, dans le *Journal des savants*, octobre 1845, p. 595. Il a passé trop légèrement sur des textes difficiles, et s'est contenté trop souvent d'aligner des interprétations différentes, sans porter de jugement et laissant le lecteur indécis. Son style est négligé, diffus et trop uniforme. Lui-même l'a justement caractérisé dans une lettre à dom Matthieu Petitdidier, du 20 novembre 1711 : « J'écris tout simplement comme je pense, sans détours et sans finesse. » Néanmoins son ouvrage, « d'un travail très considérable et d'une grande érudition » (Ellies Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. VII, p. 174), a ramené les commentateurs de la Bible à une sage exégèse, et a servi longtemps de base aux études scripturaires des catholiques et des protestants eux-mêmes.

En préparant son Commentaire, Calmet recueillit les matériaux d'une *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament et des Juifs, pour servir d'introduction à l'Histoire ecclésiastique de M. Fleury*, Paris, 1718, 2 in-4°. Des additions nombreuses augmentèrent l'étendue des autres éditions, 1718, 4 in-12; 1725, 7 in-12; 1737, 4 in-4°; 1770, 5 in-4°. Elle fut traduite en anglais par Th. Stadehouse, 2 in-f°, Londres, 1740; en allemand, 1 in-f°, Augsbourg, 1759, et en latin, 5 in-8°, Augsbourg. L'auteur s'était flatté de la voir devenir « classique »; mais elle était trop étendue et sa composition trop peu attachante pour mériter cet honneur. L'*Histoire de la vie et des miracles de Jésus-Christ*, in-12, Paris, 1720; Nancy, 1728, extraite en partie de l'ouvrage précédent, contient un exposé clair et concis de la vie du Sauveur et une bonne dissertation sur sa double généalogie.

Devenu abbé de Saint-Léopold de Nancy, Calmet acheva son *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, commencé dès 1711. Son but était de populariser la science sacrée et de disposer par ordre alphabétique toute la substance du Commentaire et d'autres documents qu'il n'y avait pas employés. Les deux in-folio dont l'ouvrage se composait étaient complètement imprimés avant la fin de 1719, lorsque les éditeurs s'imaginèrent que le débit serait plus prompt et plus assuré, s'ils y joignaient des gravures. Ils firent donc exécuter cent cinquante planches, très médiocres, qu'ils y insérèrent. L'auteur, de son côté, ajouta au tome premier une *Bibliothèque sacrée*, ou liste très étendue et non sans

mérite des livres propres à faciliter l'étude de la Bible, et, au tome second, une chronologie sacrée, la réduction des monnaies, poids et mesures des anciens, aux monnaies, poids et mesures de France, et une explication littérale des noms hébreux. Cette première édition fut mise en vente en 1722 seulement. Elle se ressentait de la précipitation apportée à sa rédaction; on y constata l'absence de nombreux articles et l'insuffisance de quelques autres. Aussi Calmet composa-t-il un *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1728, 2 in-f°. Les libraires de Genève en firent une contrefaçon, 4 in-4° sans figures, 1729 et 1730. Dans une deuxième édition, 4 in-f, Paris, 1730, les articles de la première et du supplément furent remaniés et refondus, des améliorations et des additions importantes furent introduites, et de nouvelles figures, qui n'étaient pas mieux réussies que les premières, ajoutées. Cette édition a été plusieurs fois reproduite, 6 in-8°, Toulouse, 1783, sans gravures, et 4 in-8°, Paris, 1845. A cause de son utilité, le Dictionnaire fut bientôt traduit en latin par Mansi, 4 in-f°, Lucques, 1725-1732, sans gravures; 4 in-f°, Ausgbourg et Grätz, 1729-1738, avec gravures, et par un autre écrivain, 4 in-f°, Venise, 1726, etc., avec gravures; en allemand, par Glöckner, 4 in-4°, Liegnitz, 1751-1754; 2 in-8°, Hanovre, 1779-1781; en anglais, par S. d'Oyley et John Colson, 3 in-f°, Londres, 1732; 3 in-f°, Cambridge, 1745; 5 in-4°, Londres, 1817-1828. C'est le meilleur, le plus utile et le plus estimé des ouvrages exégétiques de dom Calmet.

Un libraire d'Avignon ayant donné dès 1715, en 5 in-8°, une édition subreptice des Dissertations détachées du Commentaire, les éditeurs français entreprirent une publication de même nature. Calmet rangea ses préfaces et dissertations dans un ordre méthodique, y ajouta dix-neuf dissertations nouvelles, et publia le tout sous ce titre : *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes sur l'Écriture Sainte*, 3 in-4°, Paris, 1720. Le premier volume renferme les dissertations relatives aux Livres Saints en général, le deuxième celles qui concernent l'Ancien Testament, et le troisième celles qui se rapportent au Nouveau. Les dix-neuf dissertations inédites sont mêlées aux autres et occupent la place que leur assigne l'ordre des matières. Cette collection obtint un tel succès, qu'elle fut réimprimée deux fois en Hollande, sous le titre de *Trésor d'antiquités sacrées et profanes*, 3 in-4° et 12 in-12, Amsterdam, 1722. Elle fut traduite en anglais par Samuel Parker, Oxford, 1726; en latin par Mansi, 2 in-f°, Lucques, 1729; en hollandais, Rotterdam, 1728-1733; en allemand par Jean-Daniel Overbeck, avec une préface et des notes de Mosheim, 6 in-8°, Brême, 1738, 1744, 1747, et en italien. En faveur des possesseurs des deux premières éditions du Commentaire, Calmet édita séparément les dix-neuf *Nouvelles dissertations importantes et curieuses sur plusieurs questions qui n'ont pas été traitées dans le Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, in-4°, Paris, 1720.

L'année durant laquelle il fut élu abbé de Senones, en 1729, Calmet publia un *Abrégé chronologique de l'histoire universelle sacrée et profane, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, Nancy, in-12; traduit en latin, Nancy, 1733, in-12. Il avait rédigé aussi un *Tableau de l'Ancien et du Nouveau Testament*, qui eût formé 2 in-4°. Cet ouvrage ne vit pas le jour à part, mais fut introduit dans l'*Histoire universelle sacrée et profane, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, 17 in-4°, Strasbourg, Senones et Nancy, 1735-1771. Cette histoire, peu estimée, fut traduite cependant en latin par Meyer, Augsbourg, 1744, etc.; en allemand par le P. Augustin d'Ornblut, 12 in-12, Augsbourg, 1776-1797; en italien par Salvaggio Canturani, Venise, 1742, etc., et les six premiers volumes en grec moderne, par ordre de l'hospodar de Valachie, Constantin Mavrocordato.

L'abbé de Senones ne fut pas entièrement distrait de l'exégèse par ses travaux historiques. En 1734, il inséra dans le *Mercure de France*, mai, p. 891-901, une *Lettre au sujet de la prophétie attribuée au roi David, Ps. XCV, 10 :* « *Dominus regnavit a ligno.* » Quand l'abbé Rondet publia sa Bible, Calmet lui fit remettre, en 1742, onze dissertations nouvelles sur le paradis terrestre, l'arche de Noé, l'universalité du déluge, la ruine de Sodome et de Gomorrhe et la métamorphose de la femme de Lot, la manne, les faux messies qui ont paru depuis Jésus-Christ, la prophétie d'Isaïe, XVIII, la mort de la sainte Vierge, le Juif errant et la prophétie, Ps. XCV, 10. On les lit dans toutes les éditions de la Bible de Rondet ou de Vence. Calmet envoya encore au *Mercure de France*, décembre 1756 et janvier 1757, une *Lettre sur la terre de Gessen et sur le royaume de Tanis, en Égypte*. Les autres travaux scripturaires de sa vieillesse sont restés inédits, à savoir : 1° un Mémoire inachevé pour répondre aux attaques de *La clef du cabinet*, Luxembourg, 1749 et 1750, contre la chronologie sacrée du Dictionnaire ; 2° une multitude de *Remarques*, fort courtes, *sur divers passages de l'Écriture* (Bibliothèque municipale de Saint-Dié); 3° *Réflexions sur l'idée que les Juifs se sont formée du Messie qu'ils attendent;* 4° *Dissertation sur la chronologie du sixième âge du monde*. Ses lettres et celles de ses nombreux correspondants, en partie inédites et conservées dans les bibliothèques des villes de Saint-Dié et de Nancy et du grand séminaire de Nancy, prouvent qu'il était consulté de tous côtés sur la Bible, et contiennent beaucoup d'indications intéressantes sur la littérature sacrée du XVIIIe siècle.

Voir Calmet, *Bibliothèque lorraine*, 1751, col. 209-217, et *Notes autographes*, publiées par Dinago à la suite de l'*Histoire de Senones*, Saint-Dié, 1881, p. 415-421; dom Fangé, *La Vie du Très Révérend Père D. Aug. Calmet*, Senones, 1762, traduite en allemand par Sébastien Sailer, Augsbourg, 1768, et en italien par Mgr Passionei, Rome, 1770; *Histoire de l'abbaye de Senones*, dans *Documents rares ou inédits de l'histoire des Vosges*, t. VI, 1880, p. 95-150; L. Maggiolo, *Éloge historique de D. A. Calmet*, Nancy, 1839; Édouard de Bazelaire, *Dom Calmet et la congrégation de Saint-Vanne*, dans le *Correspondant*, t. IX, 1845, p. 703-727, 846-874; A. Digot, *Notice biographique et littéraire sur dom Augustin Calmet*, Nancy, 1860; Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. II, 1879-1881, p. 1300-1305. E. MANGENOT.

CALOMNIE. Les bergers d'Isaac ayant creusé un puits dans la vallée de Gérare, les bergers du pays leur en disputèrent la possession, ce qui fut cause qu'Isaac appela ce puits *'Ésèq*, c'est-à-dire « Altercation, Rixe ». La Vulgate a traduit le nom hébreu par *Calomnie*. Gen., XXVI, 20. Voir ÉSEQ.

CALONA, Thomas de Palerme, de son nom de famille Calona, né en 1599, prit l'habit des Capucins le 15 novembre 1620. Il fut un savant hébraïsant. Il mourut dans la force de l'âge, à Trapani, le 14 décembre 1644, peu après avoir donné au public : *Commentaria moralia super duodecim prophetas minores*, Palerme, 1641. P. APOLLINAIRE.

CALOR (hébreu : *Ḥammaṭ*), I Par., II, 55. Voir RECHAB 2.

CALOV Abraham, luthérien allemand, né le 16 avril 1612 à Morhungen, mort le 25 février 1686 à Wittenberg. Il avait étudié à l'université de Kœnigsberg, et fut successivement ministre à Rostock, à Kœnigsberg, à Dantzig et à Wittenberg, où il devint surintendant général. Il réunit les articles épars de la dogmatique luthérienne et en fit un corps de doctrine. Calov a beaucoup écrit ; nous ne mentionnerons que les ouvrages suivants qui se rapportent aux études sur l'Écriture Sainte : *Genea-*

logia Christi ab evangelistis Matthæo et Luca conscripta, in-4°, Wittenberg, 1652; *Epistola Judæ, analytice, exegetice et polemice explicata*, in-8°, Wittenberg, 1654; *Discussio infallibilitatis novæ chronologiæ biblicæ C. Ravii*, in-4°, Wittenberg, 1670; *Commentarius in Genesim*, in-4°, Wittenberg, 1671; *Biblia veteris et Novi Testamenti illustrata, seu commentarius in Vetus et Novum Testamentum in quo ut unicus litteralis Scripturæ sensus undequaque asseritur et confirmatur : præmissis chronico sacro, tractatus de nummis, ponderibus et mensuris, insertis et refutatis annotationibus Grotianis universis*, 5 in-f°, Francfort-sur-le-Mein, 1672-1676; 4 in-f°, Dresde, 1719; *Deutsche Bibel D. Martini Lutheri, aus der Grundsprache, dem Context und Parallelsprachen, mit Beyfügung der Auslegung, die in Lutheri Schriften zu finden, erklärt*, in-f°, Wittenberg, 1682; *Criticus sacer Biblicus de Sacræ Scripturæ auctoritate, canone, lingua originali, fontium puritate ac versionibus præcipuis imprimis vero Vulgata latina et græca LXX interpretum*, in-4°, Wittenberg, 1683; *Apodixis articulorum fidei e solis Sacræ Scripturæ locis credenda demonstrans*, in-4°, Lunebourg, 1684. Ugolini, dans son *Thesaurus antiquitatum sacrarum* (1744-1769), a publié une dissertation de cet auteur, *De statu Judæorum ecclesiastico et politico, ab anno primo Nativitatis Christi usque ad excidium Hierosolymæ*, t. XXIV, col. MXXVII. — Voir Walch, *Bibl. theol.*, t. III, p. 13, 14, 86, 110; t. IV, p. 184, 191, 202, etc.; Kirchmaier G., *Programma in funere A. Calovii*, in-f°, Wittenberg, 1686; Orme, *Bibliotheca biblica* (1824), p. 74.

B. HEURTEBIZE.

CALPHI (Septante : Χαλφί), père de Juda, capitaine de l'armée de Jonathas. I Mach., XI, 70.

CALUBI (hébreu : *Kelûbaï;* Septante : ὁ Χάλεβ), fils d'Hesron, le même personnage que Caleb 2.

CALVAIRE, lieu où fut crucifié Notre-Seigneur. — I. SIGNIFICATION DU MOT. — La transcription grecque du nom donné au Calvaire par les Juifs est Γολγοθᾶ, Matth., XXVII, 33, mot qui correspond à l'araméen *gulgolṯâ*, et à l'hébreu *gulgoléṯ*, avec le sens de « crâne », du verbe *gâlal*, « rouler, » d'où la signification dérivée de « chose qui peut rouler, objet sphérique, crâne ». Saint Matthieu, saint Marc et saint Jean traduisent Golgotha par κρανίου τόπος, « le lieu du crâne; » saint Luc, XXIII, 33, rend plus littéralement le mot hébreu par le grec κρανίον. Le féminin latin, employé par la Vulgate, *calvaria*, a le même sens de « crâne » dans Pline, *H. N.*, XXVIII, 2; XXX, 18. On a expliqué de trois manières différentes le nom donné au Calvaire :

1° C'est à cet endroit qu'on exécutait les criminels et qu'on enterrait sur place leurs cadavres. A la suite de saint Jérôme, dans son commentaire sur S. Matthieu, XXVII, 33, t. XXVI, col. 526, un certain nombre de commentateurs, jusqu'au XVIIe siècle, ont admis cette explication. Elle n'est pas acceptable, pour les raisons suivantes : — 1° Les Juifs n'avaient pas d'emplacement fixe pour l'exécution des sentences capitales. Il était seulement requis que le supplice eût lieu hors de la ville. Talmud de Babylone, *Sanhédrin*, f° 42 *b*. — 2° Il y avait à quelques pas du Calvaire un jardin dans lequel Joseph d'Arimathie s'était préparé un tombeau. Il n'est pas à croire qu'un riche membre du sanhédrin eût choisi, pour y placer sa sépulture, l'endroit où l'on mettait à mort les criminels. — 3° Dans cette hypothèse, il eût été bien plus naturel d'appeler le Calvaire « le lieu des crânes », ou mieux encore « le lieu des cadavres ». Mais ce dernier nom lui-même ne pouvait convenir : on ne voyait là ni crânes ni cadavres. Le crucifié était achevé et détaché de sa croix dès le soir même, et le lapidé enseveli de suite; car la loi juive ne permettait de laisser à découvert ni cadavres ni ossements humains.

2° Le Calvaire, d'après une opinion fort ancienne, devrait son nom au crâne d'Adam. C'était, en effet, une croyance assez répandue parmi les anciens, que le premier homme avait été enseveli dans la cavité inférieure du rocher du Golgotha. Origène, *In Matth.*, 126, t. XIII, col. 1777; S. Athanase, *De passione et cruce Domini*, 12, t. XXVIII, col. 207; S. Ambroise, *In Luc.*, X, 114, t. XV, col. 1832; Paula et Eustochium, *Ep. ad Marcellam*, XLVI, dans les Œuvres de saint Jérôme, t. XXII, col. 485, etc. C'est en souvenir de cette tradition que la chapelle souterraine du Calvaire est consacrée à Adam, et qu'au pied des crucifix on place souvent une tête de mort. — Mais cette tradition ne repose sur aucun fondement solide. Ni l'Ancien ni le Nouveau Testament n'en font mention, et il est bien certain que si les Juifs du temps de Notre-Seigneur l'avaient connue, ils n'auraient pas choisi cet endroit-là même pour y crucifier des condamnés. En réalité, Adam n'a été enseveli ni à cet endroit ni à Hébron, comme on le conclut à tort d'un texte mal traduit de la Vulgate. Jos., XIV, 15.

3° Le plus probable est que le nom du Calvaire lui venait de la configuration même du rocher, qui devait reproduire plus ou moins fidèlement la forme d'un crâne. C'est l'opinion que semble adopter saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XIII, 23, t. XXXIII, col. 802, mieux placé que personne pour savoir à quoi s'en tenir. On sait avec quelle facilité le langage populaire donne à certains reliefs pittoresques du sol le nom des objets auxquels ils ressemblent. Rien de plus commun, par exemple, dans les pays de montagnes, que les noms d'aiguille, de fourche, de dent, de tête, etc. Le premier livre des Rois, XIV, 4, parle de rochers en forme de dents, et la montagne où l'on croit communément aujourd'hui que Notre-Seigneur prononça les béatitudes s'appelle les Cornes d'Hattin. Strabon, XVII, 3, donne à un promontoire le nom de κεφαλαί, « têtes ». Le nom du Calvaire aurait donc quelque analogie avec le mot « Chaumont », *calvus mons*, « mont chauve », si commun en France.

II. L'EMPLACEMENT DU CALVAIRE. — Saint Jean, XIX, 20, dit que « le lieu où fut crucifié Jésus-Christ était près de la ville », et saint Paul, Hebr., XIII, 12, ajoute que Notre-Seigneur a souffert « hors de la porte ». Cette double indication répond parfaitement à l'intention bien connue des Juifs. Obligés de crucifier Jésus-Christ hors de la ville, ils firent en sorte cependant que son supplice pût avoir le plus de témoins possible, et pour cela choisirent le premier endroit propice, sur le bord de la route et en vue des murs de Jérusalem. L'emplacement assigné par la tradition au Calvaire et au saint Sépulcre répond-il à ces conditions? Oui, sans nul doute.

1° *Données topographiques.* — La ville de Jérusalem a eu plusieurs enceintes successives, dont Josèphe donne la description, *Bell. jud.*, V, IV, 2. La première et la plus ancienne enfermait la colline où était bâti le temple (mont Moriah) et le mont Sion actuel; elle franchissait en deux points la vallée du Tyropœon, qui sépare les deux collines. La seconde enceinte entourait le quartier bas appelé Acra, et située à l'angle intérieur formé par la première enceinte, au nord de Sion et à l'ouest du Moriah. La troisième enceinte eut pour but d'annexer à la ville le quartier bâti au nord, sur la colline de Bézétha. Elle fut commencée, dans des proportions magnifiques, par le roi Hérode Agrippa (37-44), qui interrompit le travail sur les injonctions de l'empereur Claude, animé d'une juste défiance envers les Juifs. Ceux-ci achevèrent la muraille à l'époque du siège de la ville par Titus. Josèphe dit expressément que cette troisième enceinte « traversait les cavernes royales ». Ces cavernes sont d'immenses carrières calcaires qui s'étendent au-dessous de Bézétha, et d'où l'on a tiré des matériaux pour les grandes constructions de Jérusalem (Voir CARRIÈRE). L'enceinte actuelle les traverse. On est amené par là à conclure que la troisième enceinte de Josèphe suivait à peu près le péri-

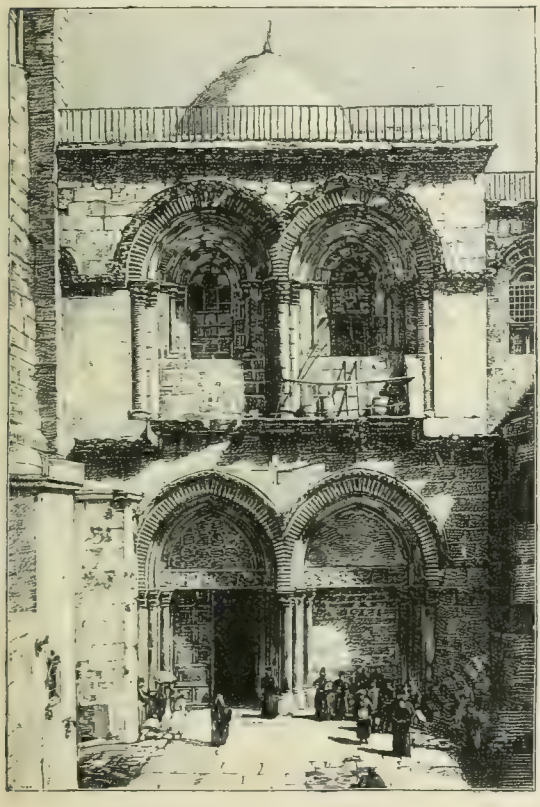
mètre de l'enceinte actuelle. Cette troisième enceinte n'existait pas encore du temps de Jésus-Christ; le Calvaire était donc alors en dehors de la ville (voir JÉRUSALEM), probablement à une centaine de mètres au delà des murailles de la seconde enceinte.

2° *Données traditionnelles.* — A aucune époque de l'histoire, la connaissance du véritable emplacement du Calvaire n'a pu se perdre chez les chrétiens. Au temps de Notre-Seigneur, les environs de ce lieu commençaient à se peupler, puisque dix ans seulement plus tard, Hérode Agrippa (37-44) jugea à propos d'annexer toute cette région à la ville, en bâtissant la troisième enceinte. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VII, 2. Le saint Sépulcre appartenait à Joseph d'Arimathie. Nul doute que lui ou d'autres disciples du Sauveur ne se soient assuré la possession du Calvaire, et n'aient entouré ces lieux du plus profond respect. Au moment du siège, tout fut bouleversé dans ce quartier; mais ni le saint Sépulcre, qui était un monument monolithe taillé dans le roc, ni le rocher du Calvaire, n'eurent à souffrir gravement, à raison de leur nature même. Si l'accès des restes de la ville fut ensuite interdit aux anciens habitants, « il va de soi que juifs et chrétiens firent souvent des visites furtives aux ruines de leurs Lieux Saints. » Duchesne, *Les origines chrétiennes*, in-8°, Paris, 1878-1881, p. 127. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XVII, 16, t. XXXIII, col. 988. Bien plus, « quelque temps après les tragiques événements de l'an 70, quelques colons juifs et chrétiens se hasardèrent à venir demeurer au milieu de ces ruines, et y bâtirent des cabanes, de même qu'une petite église chrétienne, à l'endroit même où les premiers fidèles avaient coutume de se réunir après l'ascension du Sauveur, pour célébrer le repas eucharistique. » Hefele, *Histoire des conciles*, traduct. Goschler, Paris, 1869, t. I, p. 393; S. Épiphane, *De mensur. et ponder.*, XIV, t. XLIII, col. 260. Du reste, dès l'année 62, saint Siméon, qui était de la race de David, avait succédé au premier évêque de Jérusalem, saint Jacques le Mineur; il ne fut lui-même martyrisé qu'en 110, sous Trajan. Eusèbe, *H. E.*, III, 32, t. XX, col. 281. Jusqu'en 132, des évêques judéo-chrétiens furent à la tête de l'Église palestinienne, et ne purent laisser se perdre les traditions concernant les Saints Lieux. — Après la révolte de Barcochébas, Hadrien fit de Jérusalem une colonie romaine, sous le nom d'Ælia Capitolina, et en interdit totalement l'entrée aux Juifs. La petite communauté chrétienne qui se réunit dans la nouvelle ville fut donc composée de convertis d'origine païenne, et Marc devint alors le premier évêque helléno-chrétien de Jérusalem. Mais la Providence voulut que l'empereur prît soin de bien marquer lui-même la place du Calvaire, en érigeant une statue à Vénus sur le Golgotha, et une autre à Jupiter au-dessus du saint Sépulcre. Eusèbe, *De Vita Constantin.*, III, 26, t. XX, col. 1087; S. Jérôme, *Ep.* LVIII *ad Paulin.*, 3, t. XXII, col. 581. Aussi lorsque sainte Hélène vint à Jérusalem, deux cents ans plus tard, pour restaurer les Lieux Saints, elle trouva la place du Calvaire nettement indiquée par les monuments d'Hadrien. D'ailleurs, à leur défaut, la tradition orale eût amplement suffi à la renseigner, puisqu'on n'était séparé des contemporains du Sauveur que par un très petit nombre de générations. — La basilique élevée par sainte Hélène au-dessus du saint Sépulcre devint, à partir de ce moment, l'attestation monumentale de l'endroit où Notre-Seigneur avait souffert. Sans doute cette basilique fut plusieurs fois depuis détruite et rebâtie; mais les substructions restèrent toujours en place, et les nouvelles constructions s'élevèrent invariablement sur l'emplacement des anciennes. Dans les intervalles, aucun monument étranger ne se dressa sur les ruines. La perpétuité d'un souvenir de cette importance, toujours localisé au même endroit, soit avant, soit après Constantin, constitue une preuve du premier ordre en faveur de l'authenticité des lieux actuellement vénérés comme ayant été témoins de la passion du Sauveur. Toutes les communions chrétiennes sont aujourd'hui réunies dans la basilique du Saint-Sépulcre : catholiques, grecs, arméniens, coptes, syriens, ont la conviction d'être en possession des Lieux Saints. Bon nombre de doctes protestants partagent leur avis, et à nul autre endroit de Jérusalem ne se trouve un monument, une ruine, un simple souvenir, pour revendiquer l'honneur d'avoir porté la croix du Sauveur. Voir V. Guérin, *Jérusalem*, II, IX (Authenticité du Golgotha et du Saint-Sépulcre), in-8°, Paris, 1889, p. 305-316; Sepp, *Jerusalem und das heilige Land*, Schaffouse, 1862, t. I, p. 174; Furrer, dans le *Bibellexicon* de Schenkel, t. II, p. 506-508.

III. TRANSFORMATIONS SUCCESSIVES DU CALVAIRE. — 1° *De Notre-Seigneur à Constantin.* — Le Calvaire n'était à l'origine ni une colline, ni même un monticule. V. Guérin, *Jérusalem*, p. 329. Il offrait l'aspect d'une simple protubérance rocheuse, élevée d'un côté à quatre ou cinq mètres du sol, et de l'autre s'inclinant en pente douce. La face abrupte de ce rocher était percée d'une grotte assez étroite. La route passait vraisemblablement à quelques mètres en avant, et de l'autre côté de cette route, dans la direction du nord-ouest, se trouvait le jardin de Joseph d'Arimathie, avec un sépulcre taillé dans le roc, à une trentaine de mètres du Calvaire. Dans la direction opposée, à vingt-cinq ou trente mètres à l'est du Calvaire, il y avait une ancienne citerne creusée dans le roc et desséchée, dans laquelle furent abandonnés les instruments de la passion. Ce lieu n'avait donc par lui-même rien de lugubre. On y voyait quelques rochers plus ou moins dénudés et des jardins, et l'on apercevait à une centaine de mètres le mur de la seconde enceinte de la ville, une ou deux des portes qui le traversaient et quelques-unes des quatorze tours qui le défendaient. — Pendant le siège de Jérusalem, l'armée de Titus occupa le quartier compris entre la seconde et la troisième enceinte pendant deux mois, jusqu'à la prise de la tour Antonia. L'attaque de la seconde enceinte se fit à deux endroits opposés, vers Antonia et du côté de la ville haute, aux environs de la piscine d'Ezéchias. F. de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, in-8°, Paris, 1866, p. 283. La lutte ne s'engagea donc pas sur l'emplacement des Lieux Saints, et ceux-ci n'eurent pas à en souffrir. — Hadrien, poursuivant d'une même animosité les juifs et les chrétiens de Jérusalem, fit apporter à la configuration des Lieux Saints des modifications importantes, et pour en faire perdre le souvenir s'appliqua à les défigurer. Par son ordre, « on apporta de la terre des environs pour combler tout cet endroit. Quand ensuite on eut établi un remblai de hauteur considérable, on le dalla de pierres. On ensevelit donc ainsi le sépulcre divin sous d'épais terrassements. Lorsque tout ce travail fut terminé, on construisit par-dessus l'abominable et maudit sanctuaire. » Eusèbe, *De Vita Constant.*, III, 26, t. XX, col. 1035. La nouvelle place, ainsi constituée à plusieurs mètres au-dessus du sol primitif, fut ornée à ses deux extrémités par deux petits temples consacrés l'un à Jupiter, et l'autre à Vénus-Astarté.

2° *De Constantin à nos jours.* — A son arrivée à Jérusalem, sainte Hélène fit déblayer l'emplacement comblé par Hadrien, et un architecte de Constantinople, Eustache, construisit au-dessus une vaste basilique qui comprenait dans son enceinte le saint Sépulcre, le Calvaire et le lieu de l'invention de la croix. On en fit la dédicace solennelle en 335. — En 615, la basilique fut complètement incendiée par les Perses. A sa place, on se hâta de reconstruire quatre églises différentes, et, en 629, Héraclius rapporta solennellement la vraie croix dans celle qui contenait le saint Sépulcre. — En 636, le khalife Omar s'empara de la ville, se contenta de venir prier sur les marches de l'église du Saint-Sépulcre, et fit bâtir une mosquée sur l'emplacement du temple de Salomon. — En 1009, le khalife Hakem, animé d'une haine féroce contre les chrétiens, fit détruire les quatre églises élevées au-

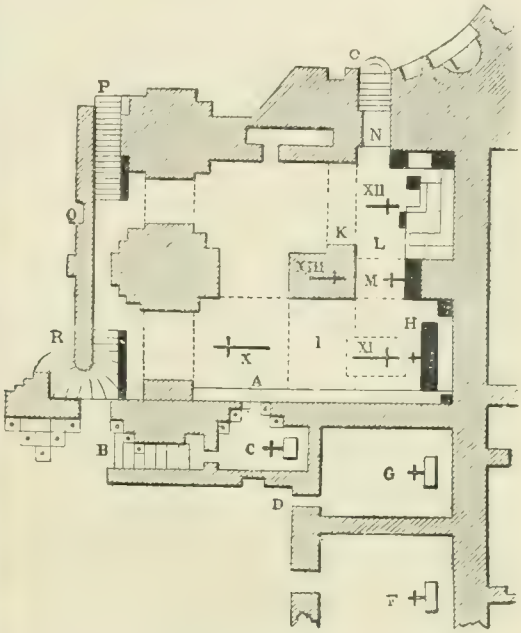
dessus des Lieux Saints. Les monuments furent « démolis jusqu'au ras du sol », dit Guillaume de Tyr, *Hist. rerum transm.*, I, 4, t. CCI, col. 217. Mais, dès l'an 1048, ils furent relevés par l'empereur grec, Constantin IV Monomaque. — Le vendredi 15 juillet 1099, les croisés entrèrent à Jérusalem. Pendant leur occupation, ils reconstruisirent en partie les quatre églises, et les réunirent en une seule. A la reprise de la ville par les musulmans, en 1187, Saladin laissa aux chrétiens la jouissance de la basilique, et cette jouissance s'est perpétuée sans interruption jusqu'à nos jours. En 1230, le pape Grégoire IX confia la



29. — Façade de l'église du Saint-Sépulcre.

garde du Saint-Sépulcre aux franciscains, et depuis lors l'ancienne église est restée debout (fig. 29), abritant toujours les lieux consacrés par la mort et la sépulture du Sauveur.

3° *État actuel du Calvaire.* — Le Calvaire est maintenant situé dans une assez vaste chapelle de la basilique (fig. 30). On y monte de l'intérieur de l'église du Saint-Sépulcre par un escalier de dix-huit hautes marches. Cette chapelle forme un édicule qui s'élève à 4m 60 au-dessus du sol de la basilique. Elle se compose de deux étages, l'un au niveau de l'église, l'autre au niveau de la surface supérieure du rocher. L'étage supérieur repose en partie sur le rocher même, en partie sur une voûte que soutiennent de gros piliers. Il est à peu près carré. Deux larges piliers le divisent en deux chapelles parallèles. La première (fig. 31), qui est, suivant la tradition, à l'emplacement où la croix fut dressée, a 13m de long sur 4m 50 de large. Elle appartient aux Grecs non unis. Au fond est un autel placé sur quatre colonnettes. Sous cet autel est le trou qu'on croit avoir été pratiqué dans le rocher pour y planter la croix. En 1810, les Grecs non-unis ont détaché à coups de ciseau la paroi intérieure de ce trou, et ont remplacé par d'autres pierres les morceaux enlevés au rocher. A droite de l'autel, le rocher est fendu. Cette fente est à environ deux mètres du trou de la croix, du côté de la chapelle latine. Un grillage d'argent en recouvre l'ouverture supérieure. Elle a 1m 70 de long, environ 0m 25 de large, et descend en profondeur jusqu'à la petite abside de la chapelle inférieure. Les parties saillantes d'une paroi correspondent exactement aux parties rentrantes de l'autre, de sorte qu'elles pourraient se rejoindre parfaitement. Le rocher lui-même est un calcaire compact, d'un blanc grisâtre avec de petites plaques rosées. Dès le IVe siècle, on croyait que la fente



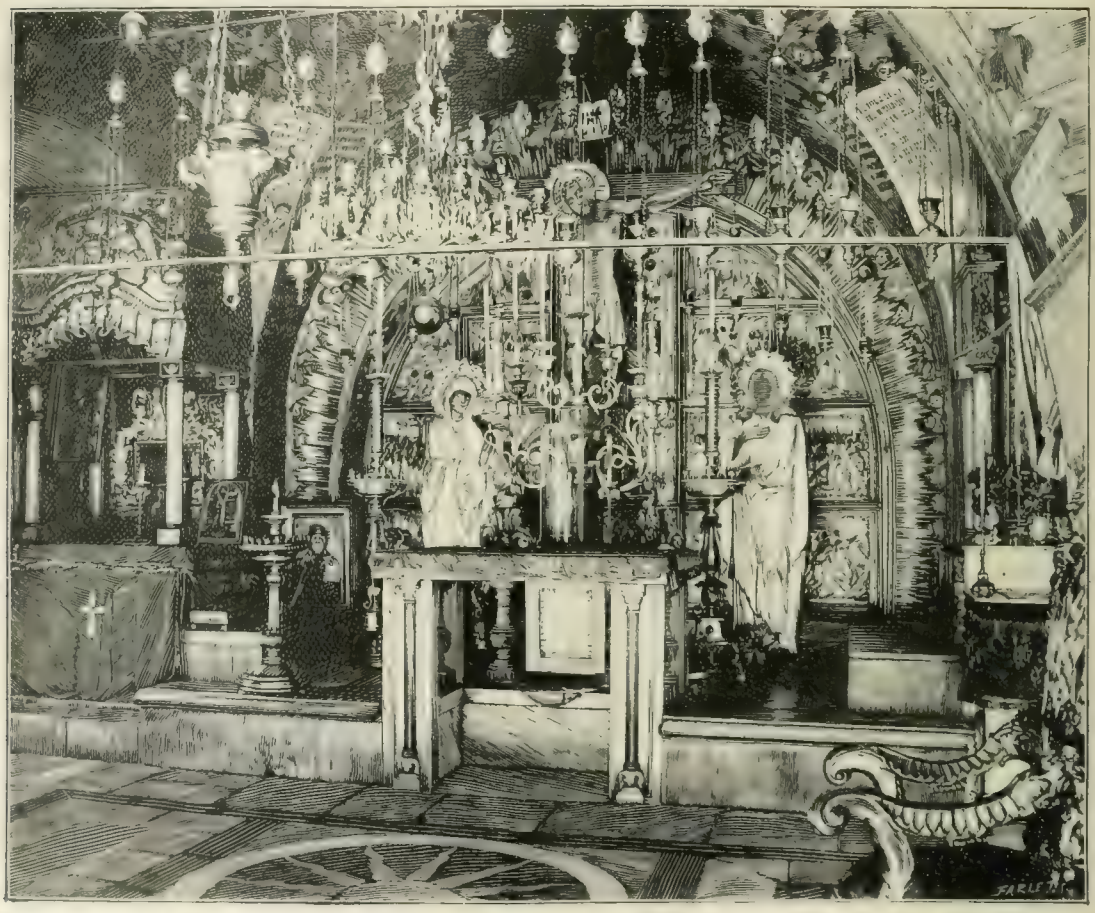
30. — Plan d'une partie de l'église du Saint-Sépulcre. D'après le F. Liévin.

A. Fenêtre qui a vue dans la chapelle des Douleurs.
B. Porte fermée.
C. Lieu où l'on dit qu'étaient la sainte Vierge et saint Jean pendant la Crucifixion.
D. Entrée de la chapelle grecque de Sainte-Marie-l'Égyptienne.
F. Chapelle de Saint-Jean.
G. Chapelle de Saint-Michel.
H. Autel du Crucifiement.
I. Chambre sous le Calvaire.
K. Autel où se trouve le trou de la croix.
L. Fissure qui se fit dans le rocher à la mort du Christ.
M. Autel du *Stabat Mater*.
N. Chambre sous le Calvaire.
O. Ancien escalier conduisant au Calvaire.
P. Escalier grec.
Q. Entrée de la chapelle d'Adam.
R. Escalier latin.

X. Partie du Calvaire où l'on honore Notre-Seigneur dépouillé de ses vêtements avant d'être cloué à la croix.
XI. Lieu où Jesus-Christ fut cloué à la croix.
XII. Lieu où fut dressée la croix de Notre-Seigneur.
XIII. Endroit où Jesus-Christ fut descendu de la croix

avait été produite à la mort du Sauveur. Matth., XXVII, 51. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 10; XIII, 4; t. XXXIII, col. 467, 775, écrivait : « Si l'on veut nier qu'un Dieu soit mort ici, qu'on regarde seulement les rochers déchirés du Calvaire. » — La seconde chapelle, ou du Crucifiement, à peu près de mêmes dimensions que la précédente, occupe l'endroit présumé où Notre-Seigneur fut cloué

sur la croix et où se tenait la sainte Vierge. Elle appartient aux Latins, et renferme deux autels, celui du Stabat ou de la Compassion, adossé au pilastre du fond, entre les deux chapelles des Grecs et des Latins, et celui du Crucifiement (fig. 32), qui occupe le fond de la chapelle latine. Vers le milieu de cette chapelle, on aperçoit par une fenêtre grillée un petit sanctuaire consacré à Notre-Dame des Sept-Douleurs : c'est le porche supérieur d'un escalier conduisant autrefois de l'extérieur de la basilique à la chapelle du Crucifiement. Ce petit sanctuaire n'a que 3m de long sur 2m de large. — L'étage inférieur de l'édicule porte le nom de chapelle d'Adam. Il se compose de la grotte primitive et des voûtes ajoutées plus tard. Les croisés en avaient fait une chapelle mortuaire, et à l'entrée se voyaient jadis les tombeaux de Godefroy de Bouillon et de Baudouin Ier, les deux premiers rois latins de Jérusalem. Les Grecs, auxquels appartient maintenant la chapelle, les ont enlevés ou détruits, quand ils rebâtirent la coupole de la basilique, après l'incendie de 1808. Liévin, *Guide-indicateur de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. I, p. 250-258; Socin, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. 73, 74; V. Guérin, *Jérusalem*, p. 329-333.



31. — Chapelle du Calvaire. Autel des Grecs. D'après une photographie.

IV. Objections contre l'authenticité du Golgotha. — Au XVIIe siècle, Quaresmius se plaignait déjà de « ces hérétiques d'Occident qui trouvent à redire à ce qu'on raconte du saint Sépulcre de Notre-Seigneur, et s'appuient sur des raisons sans valeur pour nier que ce soit vraiment l'endroit où fut placé le corps de Jésus ». *Elucidatio Terræ Sanctæ historica*, édit. de 1639, t. II, p. 515. Depuis lors, un certain nombre de protestants se sont donné la mission de contredire la tradition séculaire, sans réussir pourtant à donner le moindre degré de vraisemblance à leurs différents systèmes. Ces systèmes ont pour auteurs principaux : le voyageur allemand Korte, *Reise nach dem Weiland gelobten Lande*, 1741, p. 210; l'Américain Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, t. I, Boston, 1856, p. 407-418; Munk, *La Palestine*, 1845, p. 52; l'Anglais J. Fergusson, dans le *Dictionary of the Bible*, t. I, 1863, p. 1028; l'Allemand Titus Tobler, *Golgotha*, 1851, p. 287; M. Girdler Worral, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, avril 1885, p. 138, qui place le Calvaire dans la vallée de Hinnom, à sa jonction avec celle du Cédron; le major Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1880, p. 351, etc.

Les deux théories les plus spécieuses sont celles de Conder et de Fergusson. 1. Le premier place le Calvaire vers la grotte de Jérémie, au nord de la porte de Damas. On l'appelle le Calvaire de Gordon, du nom de son premier inventeur. C'est près de cet endroit que fut martyrisé saint Étienne. L'auteur en conclut que c'était probablement le lieu ordinaire des exécutions; qu'il se trouve d'ailleurs hors de la seconde enceinte de l'ancienne ville, représentée par l'enceinte actuelle, qu'il a la forme d'un

crâne, et que dans les divers bouleversements qui ont précédé ou suivi Constantin, on a perdu le souvenir du lieu précis où a été crucifié Notre-Seigneur. Conder développe ces raisons dans un article du *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* avril 1883, p. 69-78, qui a été presque entièrement traduit dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1883, p. 243-254. En somme, la plus forte de ses affirmations est la suivante : « Toutes les preuves réunies jusqu'ici s'accordent à montrer que le site traditionnel actuel n'était pas en dehors de Jérusalem à l'époque du crucifiement. Tous les écrivains anciens et modernes admettent que cette objection est

32. — Chapelle du Calvaire. Autel du Crucifiement.

fatale à l'authenticité de cet emplacement. » P. 74. L'objection serait fatale en effet, si l'on pouvait prouver que le Calvaire actuel était compris dans l'enceinte de la ville au temps de Notre-Seigneur. Nous avons vu plus haut, II, 1° et 2°, qu'il en était tout autrement. D'autre part, une erreur de la tradition chrétienne sur une question de cette nature est aussi difficile à supposer qu'impossible à prouver. Dans sa réponse à l'article de Conder, M. Duchesne, *Annales de philosophie chrétienne,* 1883, p. 451-456, fait cette observation : « Lorsque l'empereur Constantin et sa mère entreprirent, peu après le concile de Nicée (325), de consacrer par des édifices religieux l'endroit précis de Jérusalem où s'était dressée la croix du Sauveur et où avait été creusé son tombeau, on peut croire qu'ils prirent quelques renseignements sur les lieux, qu'ils interrogèrent la tradition, et ne s'exposèrent pas, de gaieté de cœur, aux contradictions des Juifs et des païens. » — « L'Écriture porte que Notre-Seigneur fut crucifié hors de la ville; le lieu que l'on indiqua à Constantin était de son temps en dedans de l'enceinte; si l'on s'était guidé uniquement sur l'Écriture, on n'aurait certes pas choisi cet endroit. » L'argument qu'on tire de la destination antique de cet emplacement n'a pas plus de solidité que le précédent. « Toute la partie positive de la thèse de M. Conder, poursuit M. Duchesne, p. 455, repose sur une pétition de principe. Suivant lui, étant connu le lieu où s'exécutaient les sentences de lapidation, on a par là même le lieu où l'on crucifiait les criminels condamnés à la croix, et en particulier le Golgotha de l'Évangile. Or non seulement il n'est pas prouvé que la grotte de Jérémie fût le lieu des lapidations, ni même qu'il y eût un théâtre unique de ces exécutions; mais, même en supposant qu'il y en ait eu un, il resterait à dire pourquoi les crucifiements, et en particulier celui du Christ et des deux larrons, doivent avoir eu lieu précisément en cet endroit. » Notons que, plusieurs années déjà avant de recevoir l'adhésion et l'appui de Conder, cette thèse était ruinée par la découverte des cavernes royales, dont l'emplacement fixe celui du mur d'Hérode Agrippa, et par celle des assises de la seconde enceinte, en deçà du saint Sépulcre. Voir CARRIÈRE. — Le calvaire de Gordon a encore aujourd'hui des partisans parmi les protestants. Son authenticité ne semble soulever aucun doute pour Haskett Smith, qui a refondu et réédité le *Handbook for travellers in Syria and Palestina* de Murray, Londres, 1892, p. 73-76. Il n'ajoute pas de raisons nouvelles à celles de Conder et fait grand fonds sur les traditions actuelles des Juifs, comme si ces derniers n'étaient pas intéressés à égarer la piété chrétienne. Nul n'ignore d'ailleurs qu'à partir de l'année 70, les Juifs furent pendant longtemps tenus à l'écart de la ville sainte, et qu'en conséquence leur tradition a subi une interruption que n'a point connue la tradition chrétienne. En réalité, cette opinion nouvelle ne repose sur aucun document ancien, ce qui suffit pour en démontrer la fausseté.

2. Plus singulière encore est la théorie de Fergusson. D'après lui, Notre-Seigneur aurait été crucifié sur les pentes du Moriah, et enseveli dans le caveau de la Sakhrah, que recouvre actuellement la mosquée d'Omar, ou Dôme-du-Rocher. Cette mosquée ne serait elle-même que l'ancienne basilique de Constantin. Dans cette hypothèse, la partie méridionale du Moriah aurait seule été occupée par le temple des Juifs. Il serait difficile à un système topographique d'avoir contre lui plus d'impossibilités. Voici seulement les principales. 1° L'aire du temple d'Hérode était identique à l'esplanade actuelle du Haram ech-Chérif, « le sanctuaire noble ». Il est impossible que les Juifs aient laissé ensevelir le Sauveur à un point quelconque de cette enceinte. — 2° Les conquérants musulmans n'ont jamais cru posséder, dans la roche es-Sakhrah, le tombeau de Jésus-Christ. Cette roche, si vénérée par eux, forme une sorte de crypte, percée en haut d'un trou semblable à l'orifice d'une citerne, et pavée d'un dallage qui, à un endroit, résonne sous les pas. Il existe sous les dalles un canal souterrain, que les musulmans appellent le puits des Ames. Cette cavité n'est probablement rien autre chose qu'une ancienne citerne du Jébuséen Ornan. Tout porte à croire que dans l'ancien temple l'autel des holocaustes était posé au-dessus de cette citerne, et que les eaux et le sang des victimes s'écoulaient jusqu'au Cédron par le canal qu'on avait pratiqué dans les substructions. Voir V. Guérin, *Jérusalem,* p. 367, et AQUEDUC, t. I, col. 801. Ce ne fut donc jamais là un tombeau. Les mahométans, qui révèrent Jésus-Christ comme un de leurs grands prophètes, n'auraient pas manqué certainement de s'attribuer, à es-Sakhrah, la possession de sa sépulture, si l'authenticité du saint Sépulcre eût prêté au moindre doute.

« En appliquant au saint Sépulcre les méthodes archéologiques ordinaires, on arrive au maximum de certitude que l'on puisse atteindre en pareille matière. Et certes, personne ne songerait à la contester s'il s'agissait d'un temple de Jupiter ou de Saturne, ou du tombeau d'un des

grands hommes de l'antiquité païenne. Il n'est pas un des monuments anonymes de la Rome impériale qui n'ait changé dix fois de nom depuis le moyen âge. Pour le saint Sépulcre, au contraire, depuis Constantin jusqu'à nous, il y a une immuable fixité dans l'attribution. Avant Constantin, il y a une tradition locale, attestée par les témoignages écrits et par une série d'arguments. » M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, in-f°, Paris, 1864, p. 117. H. Leclerc.

CALVIN Jean, de son nom de famille Cauvin, en latin *Calvinus*, d'où le français Calvin, né à Noyon en 1509, mort à Genève le 27 mai 1564. Tonsuré et pourvu dès l'âge de douze ans d'un bénéfice à la cathédrale de Noyon, il s'appliqua de bonne heure à la lecture de la Bible, dans laquelle il commença, dit-il, à découvrir les erreurs de l'Église romaine. Après avoir étudié le droit à Orléans et à Bourges, où il se confirma de plus en plus dans les doctrines de la Réforme, il publia son commentaire sur les deux livres de Sénèque, *De Clementia* 1532. Ce fut sa première manifestation. Doué d'un esprit pénétrant et subtil, très versé dans la lecture de la Sainte Écriture et des Pères, il était porté par tempérament aux opinions hardies. Caractère froid et esprit systématique, il fut moins impétueux que Luther, mais alla tout aussi loin que lui. Ses fréquentes relations avec les partisans de la Réforme, surtout avec Bèze et Wolmar, le rendirent suspect. Obligé de quitter l'université de Paris où il étudiait, il se réfugia à Angoulême, où il enseigna le grec, et secrètement continua à prêcher la nouvelle doctrine. C'est là qu'il composa en partie son ouvrage *Christianæ religionis institutio*, vrai catéchisme de l'église calviniste, qu'il publia plus tard, in-8°, à Bâle, en latin, en 1536, et qu'il traduisit lui-même en français, en 1540. Calvin y enseigne que par suite de l'obscurcissement de l'esprit humain, produit par le péché originel, l'Écriture est devenue nécessaire. D'après lui, le moyen unique pour discerner les livres inspirés ou divins est le témoignage que le Saint-Esprit rend dans les âmes. *Institution de la religion chrétienne*, l. I, ch. VII, 4, 5, édit. de Lyon, 1565, p. 35, 36. Ce témoignage est un goût intérieur, un attrait subjectif. Calvin rejette absolument l'autorité de l'Église pour établir le canon des divines Écritures. Ce système ne devait pas écarter les divisions; au contraire, il en était le principe. Aussi, débordé par le mouvement qui multipliait les opinions et les controverses, Calvin en arriva à enseigner que le meilleur remède serait dans un synode d'évêques discutant les vérités de la religion et les définissant. *Instit. de la relig.*, l. IV, ch. IX, 13, p. 971. C'était revenir par une voie détournée au principe d'autorité nié auparavant.

Après avoir erré de ville en ville, Calvin passa en Suisse, où il essaya de propager ses erreurs. Chassé de Genève, en 1538 il se consolait en pensant à David persécuté non seulement par les Philistins, mais encore par ses compatriotes. *Comm. in Psalm. præfat.*, édit. de Robert Étienne, 1557 (p. IV). Après un séjour de trois ans à Strasbourg, pendant lequel il publia son commentaire sur l'Épître aux Romains, il rentra triomphant à Genève, rappelé par le parti aristocratique. Là il regagna bientôt le terrain perdu, devint puissant, et se fit le grand maître de l'église à laquelle il donna son nom. Il fut très dur envers ses contradicteurs, et poussa la cruauté jusqu'à les exiler ou les envoyer à la mort. Il mourut lui-même à Genève, en 1564, en protestant qu'il n'avait jamais prêché que le pur Évangile.

On est surpris qu'avec une santé débile et malgré les multiples labeurs d'une nombreuse correspondance, d'une prédication quotidienne, et le gouvernement politique et ecclésiastique de Genève, Calvin ait pu laisser tant d'écrits. Ceux qui se rapportent à la Sainte Écriture sont : 1° des commentaires sur tous les livres de la Bible excepté les Juges, Ruth, les Rois, les Proverbes, Esther, Esdras, le Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste et l'Apocalypse. Calvin niait l'authenticité de l'Épître aux Hébreux, qu'il commenta, et n'osait se prononcer sur la seconde épître de saint Pierre. Le commentaire des quatre derniers livres du Pentateuque, intitulé *Harmonia quatuor posteriorum librorum Pentateuchi*, n'est pas un commentaire littéral. — 2° *Harmonia ex tribus Evangelistis Matthæo, Marco et Luca, composita cum commentariis*, ouvrage qui eut de nombreuses éditions et fut traduit plusieurs fois en français. — 3° Calvin a retouché et corrigé *La Bible en laquelle sont contenus tous les livres canoniques de la Saincte Escriture, translatée en franc par Olivetan*, in-4°, Genève, 1540. On ignore d'ailleurs en quoi a consisté exactement le travail de Calvin. Ed. Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, 6e édit., in-8°, Brunswick, 1887, n° 474, p. 539. — Dans l'édition complète des œuvres de Calvin, publiée à Amsterdam, en 1671, 9 in-f°, les travaux exégétiques remplissent les sept premiers volumes. On a fait depuis lors de nombreuses éditions partielles de ses commentaires. Parmi les plus récentes, on peut citer : *Commentarii in Novum Testamentum*, édités par Tholuck, Halle, 1833-1838; *Commentarii in Psalmos*, édités par le même, Halle, 1836; *Commentarii in librum Geneseos*, édités par Hengstenberg, 1838. — Les commentaires de Calvin, et principalement les commentaires sur le Pentateuque, Isaïe et les Psaumes, l'emportent de beaucoup sur tous les commentaires luthériens et zwingliens, par le soin que l'auteur met à rechercher le sens littéral, bien qu'il fasse profession d'admettre aussi le sens allégorique, *Instit. de la relig.*, l. III, ch. IV, 5, p. 505; cf. l. II, ch. V, 19, p. 255. A cause de cette tendance, les luthériens dédaignèrent les ouvrages exégétiques de Calvin et l'accusèrent souvent d'expliquer l'Écriture comme les Juifs et les sociniens. Cf. A. J. Baumgartner, *Calvin hébraïsant*, in-8°, Paris, 1889, p. 32-41.

Voir, sur la vie et l'exégèse de Calvin, le t. XXI (1879) de *Joannis Calvini Opera quæ supersunt omnia*, ediderunt G. Baum, Ed. Cunitz, E. Reuss, Brunswick, 1863 et suiv., formant les t. XXIX et suiv. du *Corpus Reformatorum*; * Ed. Reuss, *Calvin considéré comme exégète*, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, 1853, t. VI, p. 223-248; * Escher, *De Calvino librorum Novi Testamenti interprete*, in-8°, Utrecht, 1840; * A. Vesson, *Calvin exégète*, in-8°, Montauban, 1855; * A. Tholuck, *Die Verdienste Calvins als Auslegers der heiligen Schrift*, dans les *Vermischten Schriften*, Hambourg, 1839, t. II, p. 330-360; * J. F. W. Tischer, *Calvins Leben, Meinungen und Thaten*, in-8°, Leipzig, 1794; * P. Henry, *Das Leben Johan. Calvins, des grossen Reformators*, 3 in-8°, Hambourg, 1835-1844; Audin, *Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin*, 2 in-8°, Paris, 1841; * E. Stähelin, *J. Calvins Leben und ausgewählte Schriften*, 2 in-8°, Eberfeld, 1860-1863; * F. Bungener, *Calvin, sa vie, son œuvre et ses écrits*, in-12, Paris, 1863; * Eug. et Em Haag, *La France protestante*, 2e édit., t. III (1881), col. 508-639; * A. J. Baumgartner, *Calvin hébraïsant et interprète de l'Ancien Testament*, in-8°, Paris, 1889. P. Renard.

CALVITIE. Hébreu : *gabbaḥaṭ*, de *gâbaḥ*, « être élevé, » avoir le front haut; ce mot s'applique à la calvitie de la partie antérieure et supérieure de la tête, et *gibbêaḥ* désigne le chauve qui a le front dénudé; *qârḥah* et *qâraḥat*, de *qâraḥ*, « rendre poli » comme de la glace, est la calvitie de l'occiput; le chauve qui en est affecté s'appelle *qêrêaḥ*; le verbe *mârat* signifie « rendre chauve », et au niphal « devenir chauve ». En dehors du passage du Lévitique, XIII, 40-43, où le mot *gabbaḥaṭ* est employé, et des deux passages du livre d'Esdras, où on lit le verbe *mârat*, c'est toujours du mot *qârḥah* dont se servent les auteurs sacrés. Septante : ἀναφαλάντωμα, φαλάκρωμα, φαλάκρωσις; Vulgate : *calvitium, recalvatio*, et pour désigner le chauve : *calvus, recalvaster*. Les

Hébreux distinguaient deux sortes de calvities, celle qui se produit naturellement par la chute des cheveux, et celle qui résulte temporairement de l'opération par laquelle on a coupé ras ou rasé la chevelure.

1° *Calvitie naturelle.* — Elle était ordinairement une conséquence de la vieillesse. Quand elle apparaissait prématurément, elle pouvait prêter à rire. Élisée était relativement jeune (il vécut encore une cinquantaine d'années, cf. IV Reg., XIII, 14), lorsque les enfants des environs de Béthel se moquèrent de sa calvitie, en lui criant : « Monte, chauve; monte, chauve ! » IV Reg., X, 23. Rien n'autorise d'ailleurs à croire que le mot *qêrĕaḥ* fût devenu un terme injurieux qu'on pût adresser à un homme pourvu de toute sa chevelure. La calvitie précoce, surtout quand elle se produisait rapidement, pouvait être un symptôme de lèpre. Le chauve avait alors à se faire examiner. Si le cuir chevelu, une fois dénudé, se recouvrait de taches blanchâtres et rougeâtres, le chauve devait se soumettre aux prescriptions concernant les lépreux. Dans le cas contraire, il restait pur. Lev., XIII, 40-43. — Isaïe, III, 17, 24, prédit aux filles de Sion, si fières de leurs cheveux tressés et frisés, que le Seigneur leur infligera la honte de la calvitie, en punition de leurs fautes. Pendant le siège de Tyr par Nabuchodonosor, « toutes les têtes sont devenues chauves et les épaules meurtries » dans l'armée des Assyriens, par suite des grandes fatigues endurées et des rudes travaux entrepris pour s'emparer de la place. Le port prolongé des casques, voir t. I, col. 983-984, a pu contribuer aussi à produire cette calvitie dans l'armée assyrienne. Ez., XXIX, 18.

2° *Calvitie temporaire et artificielle.* — La loi défendait de se couper les cheveux sur le devant de la tête, d'une certaine manière en usage chez les idolâtres, Lev., XIX, 27; elle interdisait aussi de se raser la tête en signe de deuil, XXI, 5; Deut., XIV, 1, comme le faisait certains peuples païens. Homère, *Il.*, XXIII, 46; *Odys.*, IV, 197; Ælien, *Hist. var.*, VIII, 8. On avait cependant la coutume de se raser la tête pour marquer la douleur morale qu'on endurait. Job, I, 20; Is., XXII, 12; Jer., XVI, 6; Ezech., VII, 18; XXVII, 31; Am., VIII, 10; Mich., I, 16. — Esther, XIV, 2, s'arrache les cheveux dans son deuil; Esdras et Néhémie font de même pour témoigner leur indignation. I Esdr., IX, 3; II Esdr., XIII, 25. Sous les coups de la vengeance divine, « toute tête sera chauve et toute barbe rasée, » chez les Moabites, c'est-à-dire tout homme sera accablé par les calamités et réduit en captivité, parce qu'on coupait la barbe aux captifs en signe d'ignominie. Is., XV, 2; Jer., XLVIII, 37. C'est parce que le roi d'Assyrie châtie au nom de Dieu qu'il est appelé un rasoir qui coupe la barbe et les cheveux de ceux que Dieu punit en les livrant comme prisonniers au vainqueur. Is., VII, 20. La calvitie, c'est-à-dire le malheur dont elle est le signe, tombera sur Gaza. Jer., XLVII, 5. — La calvitie temporaire n'est pas mentionnée après le retour de la captivité. On cessa sans doute de la pratiquer pour employer un signe de deuil qu'on pouvait faire disparaître plus rapidement. On se défigura la tête non plus en la rasant, mais en la couvrant de cendres. Voir CENDRE. H. LESÊTRE.

CAMBOLAS (Jacques de), théologien français, vivait à Toulouse vers le milieu du XVIIe siècle. Nous avons de lui : *Explanatio epistolarum Pauli et canonicarum*, in-12, Toulouse (sans date). A. REGNIER.

CAMBYSE, roi de Perse, fils et successeur de Cyrus, régna de 529 à 522 avant J.-C. Il est surtout célèbre par la campagne qu'il fit en Égypte, la cinquième année de son règne (525), et par sa cruauté, qui touchait à la folie. Hérodote, III, 8, 27-38. Il mourut sans laisser d'héritier et sans avoir désigné de successeur. Il n'est jamais nommé expressément dans l'Écriture, mais un certain nombre de commentateurs ont cru qu'il était désigné d'une manière indirecte. Ainsi : 1° d'après Calmet, le roi qui doit dévaster Israël, Ezech., XXXVIII-XXXIX, « Gog, est Cambyse, roi de Perse. » *Commentaire littéral, Ezéchiel*, 1730, p. 381. Le savant bénédictin a même écrit une dissertation entière pour essayer de le démontrer. *Ibid.*, p. XXI-XXXIII. Contrairement à son opinion, on admet communément aujourd'hui que Gog, roi de Magog, est le chef des peuplades scythes, comme l'avait déjà dit saint Jérôme avec les Juifs de son temps. *In Ezech.*, l. XI, t. XXV, col. 356. Voir GOG et MAGOG. — 2° Beaucoup d'interprètes, à la suite de Josèphe, qui a commis le premier cette méprise, *Ant. jud.*, XI, II, 1-2, ont pensé que l'Assuérus auquel les ennemis des Juifs écrivirent, I Esdr., IV, 6, pour les perdre dans son esprit est Cambyse, fils de Cyrus (Clair, *Esdras et Néhémias*, in-8°, Paris, 1882, p. 23); mais Assuérus est dans ce passage, comme dans le livre d'Esther, le roi Xerxès Ier. Voir t. I, col. 1141. — 3° Quelques exégètes ont aussi voulu à tort identifier Cambyse avec le Nabuchodonosor du livre de Judith. Voir Calmet, *Comment. litt., Ézéchiel*, 1730, p. XXXII.

F. VIGOUROUX.

CAMÉLÉON (hébreu : *ṭinšémeṭ;* Septante : χαμαιλέων; Vulgate : *chamæleon*). La Bible ne mentionne qu'une fois le caméléon, et c'est pour le ranger parmi les animaux impurs. Lev., XI, 30. Le caméléon est encore très commun en Égypte, en Palestine et particulièrement dans la vallée du Jourdain; les anciens Hébreux ont dû très bien le connaître. Bochart, *Hierozoicon*, t. I, p. 1083, et presque tous les auteurs s'accordent à voir le caméléon dans le *ṭinšémeṭ*, bien que les versions y aient vu la taupe, et aient donné dans le même verset le nom

33. — Caméléon.

de caméléon au *koaḥ*, qui est un lézard. Voir LÉZARD. — Le caméléon (fig. 33) est un saurien qui a l'aspect d'un lézard à grosse tête, mais qui diffère de ce dernier par des caractères très tranchés. Il a le dos dentelé, les yeux saillants, recouverts d'une paupière qui ne laisse passer la lumière que par un trou central assez étroit, et capables de se mouvoir indépendamment l'un de l'autre, ce qui permet à l'animal de guetter sa proie de plusieurs côtés à la fois. Les pattes ont cinq doigts, qu'une peau extérieure réunit en deux paquets de deux et de trois doigts. La queue est préhensible, comme celle des singes, ce qui fait du caméléon un grimpeur. Il vit sur les branches d'arbres, et il y cherche les insectes dont il se nourrit. Sa langue très agile et terminée par un tube gluant les saisit facilement, bien que les mouvements de l'animal soient très lents et très compassés. Le caméléon peut, en effet, darder cette langue à une distance qui dépasse la longueur de son corps. Milne-Edwards, *Zoologie*, Paris, 10e édit., 1867, p. 455. Du reste, le caméléon est timide, et il s'agite d'autant moins qu'il peut rester des mois sans manger. Sa longueur est de quarante à cinquante centimètres. Sa propriété la plus curieuse consiste en ce que la majeure partie de sa peau n'adhère pas aux muscles. Le caméléon, grâce à ses poumons très larges, peut aspirer beaucoup d'air, l'introduire entre la chair et la peau, et

ainsi se gonfler extraordinairement. De là sans doute son nom de *ṭinšemèṭ*, du verbe *nâšam*, « respirer. » Les anciens croyaient même que le caméléon ne vit que d'air. Pline, *H. N.*, VIII, 33. Ainsi distendue, la peau de l'animal devient demi-transparente, et selon les impressions ressenties, le pigment passe en plus ou moins grande quantité du derme dans l'épiderme et réciproquement, ce qui produit des colorations variées allant du jaune verdâtre au rouge brun et au noir. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 263. — Il ne faut pas confondre le *ṭinšemèṭ* de Lév., XI, 30 avec celui de Lev., XI, 18 : ce dernier est certainement un oiseau (Vulgate : « cygne »). H. LESÊTRE.

CAMÉLÉOPARD (Septante : καμηλοπάρδαλις; Vulgate : *camelopardalus*. Deut., XIV, 5). C'est le nom de l'animal que nous appelons girafe ; en arabe : *zurafet ;* dans

34. — Girafe sur un monument de la XVIIIe dynastie. Thèbes. Lepsius, *Denkmäler*, Abth III, Bl. 118.

la version grecque *Veneta* : ζορόγγιος. Les Grecs et les Latins l'appelaient d'un nom composé de ceux du chameau et du léopard, parce que sa forme rappelle celle du chameau et que son pelage est tigré comme celui du léopard. Cet animal est un mammifère de l'ordre des ruminants. Il se distingue par la petitesse de sa tête, la longueur de son cou, la hauteur de ses jambes, surtout de celles de devant, beaucoup plus élevées que les membres postérieurs. La taille de la girafe dépasse sept mètres. Le gracieux animal est absolument inoffensif, et il n'a pour se défendre que son extrême rapidité. La girafe n'habite que les déserts de l'Afrique, où elle vit en troupe. Les Hébreux avaient pu la voir en Égypte (fig. 34), mais elle n'a jamais existé en Palestine. Il est donc peu probable que la loi de Moïse s'en soit occupée, et c'est à tort que les versions la rangent au nombre des animaux dont il est permis de se nourrir. Deut., XIV, 5. Le mot hébreu correspondant, *zémèr*, vient de *zâmar*, qui signifie « jouer d'un instrument à cordes », et par extension « chanter, danser », parce que le chant et la danse se joignent souvent à la musique. Gesenius, *Thesaurus*, p. 420. Le *zémèr* est donc un animal à vive allure, dans le genre du cerf ou de la chèvre. Quelques auteurs ont pensé au chamois ; d'autres, en plus grand nombre aujourd'hui, au moufflon ou mouton sauvage, parce que le chamois ne se trouve pas en Palestine. Voir CHAMOIS et MOUFLON. H. LESÊTRE.

CAMERARIUS Joachim, humaniste allemand, protestant, né à Bamberg le 12 avril 1500, mort à Leipzig le 17 avril 1574. Son nom de famille était Liebhard, et ses ancêtres avaient reçu le surnom de *Camerarius* en souvenir des fonctions qu'ils avaient remplies à la cour d'Henri le Boiteux. Il enseigna le grec et le latin à Erfurt, et dès 1521 embrassa la réforme. Il se lia d'une étroite amitié avec Mélanchton. En 1526, il était appelé à Nuremberg pour y enseigner les lettres grecques et latines, et, en 1530, le sénat de cette ville le députait à la diète d'Augsbourg. A partir de ce moment, il prit part à toutes les principales discussions théologiques de son époque, et la modération de son esprit, jointe à une érudition profonde, lui fit occuper une place importante dans toutes ces réunions. En 1535, le duc Ulric de Wurtemberg le chargeait de réorganiser l'université de Tubingue, et les ducs Henri et Maurice de Saxe lui confiaient une mission analogue à Leipzig. Parmi ses nombreux écrits, nous citerons : *Psalmus CXXXIII, de concordia, elegiaco carmine græco*, in-8°, Leipzig, 1544 ; *Historiæ Jesu Christi, filii Dei, nati in terris matre sanctissima semper virgine Maria, summatim relata expositio, itemque eorum quæ de Apostolis Jesu Christi singulatim commemorari posse recte et utiliter visa sunt*, in-8°, Leipzig, 1566 ; *Epistola ad Isaiam Cœpolitam*. Cette lettre traite de l'ordre des psaumes ; elle se trouve à la fin du ve livre de la paraphrase des Psaumes d'Érasme Rudinger, in-8°, Gorlitz, 1580 ; *Notatio figurarum sermonis in quatuor libris Evangeliorum indicata verborum significatione et orationis sententia*, in-4°, Leipzig, 1572 ; *Notationes figurarum sermonis in Scriptis apostolicis, in libro Praxeon et Apocalypseos*, in-8°, Leipzig, 1556. Ces deux derniers ouvrages furent réunis sous le titre : *Commentarius in Novum Fœdus elaboratus, nunc denuo plurimum illustratus et locupletatus cum Novo Testamento ac Theodori Bezæ adnotationibus*, in-f°, Cambridge, 1642. — Voir Dupin, *Bibliothèque des auteurs séparés de l'Église romaine du XVIIe siècle* (1719), t. I, p. 462 ; P. S. C. Preu, *Narratio succincta de vita et meritis J. Camerarii*, in-4°, Altorf, 1792.

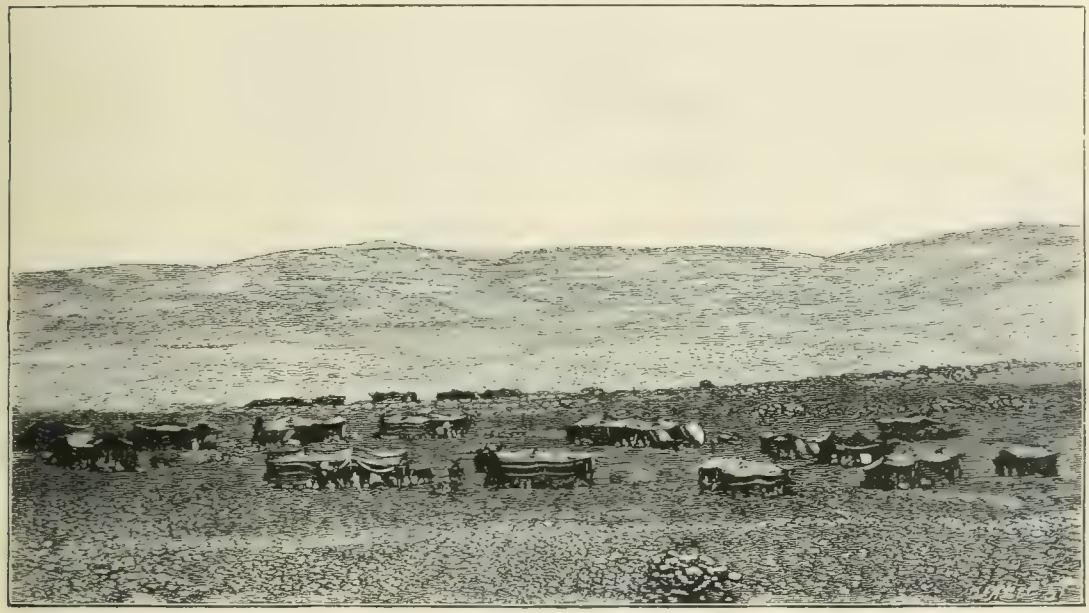
B. HEURTEBIZE.

CAMÉRON Jean, théologien protestant, né à Glasgow vers 1580, mort à Montauban au commencement de l'année 1626. Il vint en France à l'âge de vingt ans, et enseigna la langue grecque au collège de Bergerac. Peu après il obtint une chaire de philosophie à l'académie de Sedan. En 1604, il quittait cette ville pour aller étudier la théologie aux universités de Genève et de Heidelberg. En 1608, il devint pasteur à Bordeaux, et dix ans plus tard il obtint, à la suite d'un concours, la chaire de théologie de Saumur. Son enseignement sur la grâce, le libre arbitre, la prédestination, lui suscita de nombreux adversaires, et à la suite de la disgrâce de Duplessis-Mornaix, son protecteur, il repassa en Angleterre, où la faveur du roi Jacques Ier lui fit obtenir la charge de principal du collège de Glasgow. Il ne resta que fort peu de temps en ce pays et revint à Saumur, mais ne put obtenir d'y donner des leçons publiques. Cette défense d'enseigner ayant été levée plus tard, Caméron devint professeur de théologie à l'académie de Montauban. Sa modération le fit s'opposer aux efforts des protestants qui voulaient résister à main armée aux ordres du roi. Il est le véritable créateur du système de l'*universalisme hypothétique*, que son disciple Amyraut devait propager quelques années plus tard. Parmi ses écrits, nous ne devons mentionner que le suivant : *Prælectiones theologicæ in selectiora quædam loca Novi Testamenti una cum tractatu de ecclesia*, 3 in-4°, Saumur, 1626-1628. Cet ouvrage fut réimprimé sous le titre : *Myrotheticium evangelium, hoc est Novi Testamenti loca quam plurima post aliorum labores apte et commode vel illustrata, vel explicata, vel vindicata*, in-4°, Genève, 1632. Une édition de ses œuvres précédée de sa Vie a été pu-

liée en 1 vol. in-f°, Genève, 1658. — Voir Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament* (Rotterdam, 1693), p. 730; Dupin, *Bibliothèque des auteurs séparés de l'Église romaine du XVIIe siècle* (1719), t. I, p. 336. B. HEURTEBIZE.

CAMON (hébreu: *Qâmôn;* Septante: Ῥαμνών; *Codex Alexandrinus:* Ῥαμμώ), lieu de la sépulture de Jaïr, un des Juges d'Israël, Jud., X, 5; il n'est mentionné qu'une seule fois dans l'Écriture. Josèphe, *Ant. jud.*, V, VII, 6, en fait une « ville de Galaad », ἐν Καμῶνι πόλει τῆς Γαλαδηνῆς, ce qui semble résulter des quelques détails que nous possédons sur Jaïr, originaire de cette contrée et y possédant de nombreuses villes. Jud., X, 3-4. C'est peut-être la Καμοῦν que Polybe, *Hist.*, V, LXX, 12, cite avec Pella et d'autres villes de la Pérée prises par Antiochus. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 679. J. Schwarz, *Das heilige Land*, in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 185, place Camon au village de *Kumima*, à trois heures à l'est de Bethsan (aujourd'hui *Beisân*), c'est-à-dire au delà du Jourdain. On retrouve encore actuellement au nord-est de *Khirbet Fahîl* (Pella) un endroit appelé *Koumeim* (plus exactement peut-être *Qimêim*, قميم), et plus haut quelques ruines du nom de *Kamm* (قمّ, *Qamm*). Cf. la carte de Palestine publiée par le comité du *Palestine Exploration Fund*, Londres, 1890, feuille 11. Faut-il chercher là notre cité biblique? Le nom et la situation dans l'ancienne tribu de Manassé oriental nous semblent favoriser cette hypothèse. Si *Qimêim* n'est qu'un diminutif, « le petit sommet, » donné par les Arabes comme nom à un endroit un peu élevé, *Qamm* paraît dériver de *Qâmôn* par la suppression ou la chute de la dernière syllabe, ce qui est un fait assez fréquent. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 110, 272, identifient Camon, « la ville de Jaïr, » avec un bourg appelé de leur temps Καμμωνά, *Cimona*, et situé dans « la grande plaine d'Esdrelon », à six milles (un peu plus de huit kilomètres) au nord de *Legio* (aujourd'hui *El-Ledjdjoun*). Cette indication peut fort bien désigner le *Tell Keimoun* qui se trouve à la pointe sud-est du mont Carmel; mais il nous est impossible de comprendre pourquoi les deux savants auteurs ont mis dans cette contrée le tombeau de Jaïr. — Il ne s'agit pas non plus ici de la Κυαμών (Vulgate : *Chelmon*) du livre de Judith, VII, 3. Voir CHELMON. A. LEGENDRE.

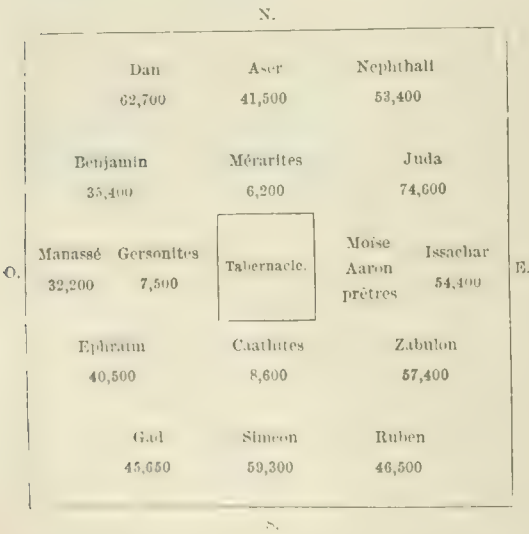
1. CAMP, CAMPEMENT (hébreu : *maḥănéh* [une fois, IV Reg., VI, 8, *ṭaḥănôṭ;* Vulgate : *insidias*]; grec : παρεμβόλη; Vulgate : *castra*), lieu où des nomades dressent leurs tentes et font leur séjour, ou bien où s'arrête, spécialement pendant la nuit, soit une troupe de voyageurs, soit une armée en marche, et, par extension, le peuple ou l'armée qui campe. Exod., XIV, 19; Jos., V, 8; I Reg., XXVIII, 19; Jud., VII, 15, etc. Les camps désignés dans l'Écriture sont d'abord les camps ou plutôt les campements des patriarches nomades : de Jacob, Gen., XXXII, 21; XXXIII, 8 (Vulgate : *turmæ*); de ses fils, quand ils vont ensevelir leur père. Gen., L, 9 (Vulgate : *turba*). Ces campements devaient être semblables à ceux des Arabes nomades de nos jours (fig. 35). Après la sortie d'Égypte, le mot « camp » désigne successivement les endroits où les Hébreux s'arrêtent dans le désert, et, après la conquête de la Terre Promise, les endroits où les soldats séjournent pendant un temps plus ou moins long, dans les diverses guerres qu'ils ont à soutenir contre les peuples voisins.



35. — Campement d'Arabes nomades. D'après une photographie de M. L. Heidet.

I. CAMPS DES HÉBREUX. — 1° *Dans le désert du Sinaï.* — L'organisation du camp des Hébreux dans le désert nous est décrite par les Nombres, I, 48-54; II, 1-32; III, 14-39. Au centre est placé le tabernacle. Il occupe la place de la tente du chef dans les campements des Arabes. Num., I, 48-54. Aussi quand Dieu veut marquer qu'il est irrité contre son peuple, par exemple après l'adoration du veau d'or, il ordonne à Moïse de placer le tabernacle hors du camp. Exod., XXXIII, 7. A l'est du tabernacle sont placés Moïse, Aaron et ses fils, qui ont la garde du sanctuaire, Num., III, 38; au midi, les descendants de Caath, qui ont la charge des ustensiles du sanctuaire, de la table des pains de proposition, du chandelier, des autels, de

l'arche et des voiles qui la couvrent. Num., III, 29. Au couchant sont les Gersonites, qui ont soin du tabernacle, du pavillon, de sa couverture et de la tapisserie qui sert de porte, Num., III, 23; et enfin, au nord, les Mérarites, qui ont à porter les ais du tabernacle, ses barres, ses colonnes et leurs soubassements, les clous, les cordages, etc. Num., III, 35. A l'entour sont rangées les différentes tribus. Pour la place de chacune d'elles, le texte donne l'orientation de la première de chaque groupe de trois; il indique simplement, pour les suivantes, qu'elles sont placées à côté d'elle. De là certains auteurs ont conclu que la première nommée occupait exactement le point cardinal indiqué, et que les deux autres l'encadraient. Ainsi Juda serait placé exactement à l'est, Issachar au nord-est et Zabulon au sud-est. Mais il faut remarquer que, dans ce cas, la liste serait faite d'après un ordre très compliqué, et comme l'ordre de marche n'aurait pas été le même que celui du campement, il aurait fallu, au départ et à l'arrivée, une série de manœuvres pour que chaque tribu pût occuper sa place. Il est plus simple de supposer que l'ordre est le même dans les deux cas, et que, d'une manière générale, l'auteur sacré désigne pour la première des tribus le côté qu'occupent les trois dans le camp. On a ainsi : à l'est, les tribus de Juda (74 600 hommes), d'Issachar (54 400 hommes), de Zabulon (57 400 hommes); puis à la suite, en allant vers l'ouest et en revenant par le nord : au midi : Ruben (46 500 hommes), Siméon (59 300 hommes), Gad (45 650 hommes); à l'ouest : Éphraïm (40 500 hommes), Manassé (32 200 hommes), Benjamin (35 400 hommes); et enfin, au nord : Dan (62 700 hommes), Aser (41 500 hommes) et Nephthali (53 400 hommes). Num., II, 1-32. Le camp formait donc la figure suivante :



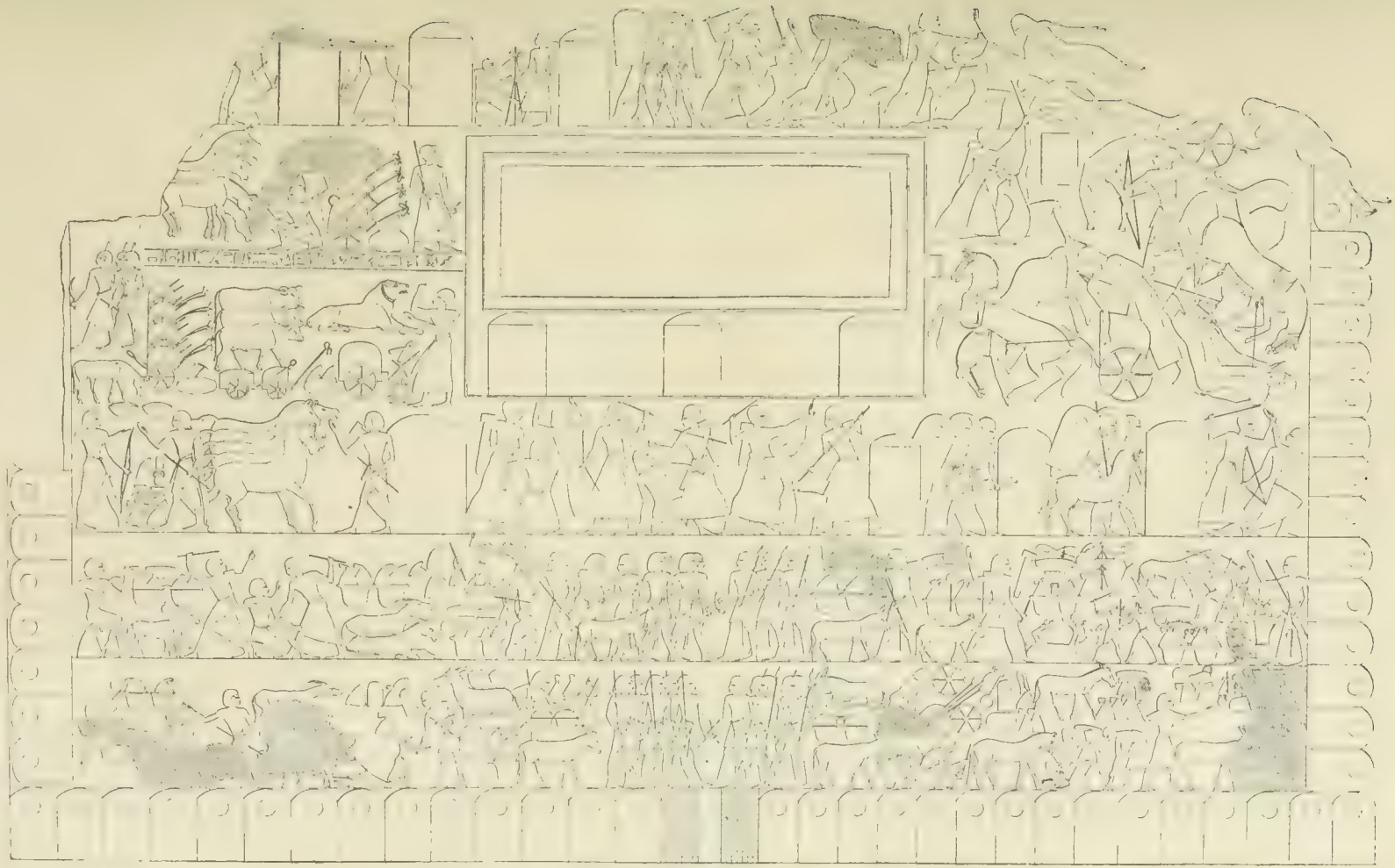
Chaque partie du camp est désignée par le même mot que le camp entier. C'est ainsi que l'on dit le camp de Juda, le camp d'Issachar, etc. Num., II, 9, 10, 16, 18, 31. Le temps durant lequel on restait à chaque campement était réglé d'après l'arrêt ou la marche de la nuée qui planait au-dessus du tabernacle. Quand la nuée s'arrêtait, on campait et l'on restait là tant qu'elle demeurait immobile. Num., IX, 15-23. Néanmoins les Israélites eurent aussi des guides qui connaissaient le désert, notamment un Madianite nommé Hobab. Num., X, 31-33.

Le camp était fermé, nous ne savons par quel moyen; mais il y avait une clôture quelconque, puisqu'il y avait des portes Exod., XXXII, 26, 27. Des règles sévères avaient pour objet la propreté et l'hygiène du camp. Deut., XXIII, 11-14. Il était ordonné de sortir pour satisfaire aux nécessités de la nature. Deut., XXIII, 12. Les lépreux étaient exclus du camp. Lev., XIII, 46; Num., V, 2. C'était en dehors des portes que les prêtres allaient constater leur guérison. Lev., XIV, 3. Cette prescription fut appliquée à Marie, sœur de Moïse, quand Dieu la frappa de la lèpre. Num., XII, 14. On transportait les cadavres hors du camp, Lev., X, 4, et tout homme souillé par le contact d'un mort devait demeurer sept jours hors des portes. Num., V, 2; XXXI, 19-24. Les exécutions des criminels, et en particulier celles des blasphémateurs, avaient lieu hors du camp. Lev., XXIV, 14; Num., XV, 35. Quand on offrait à Dieu un sacrifice, les parties qui lui étaient offertes étaient brûlées sur l'autel, à l'intérieur du camp; mais la chair, la peau, la fiente, étaient brûlées au dehors, comme pour les sacrifices expiatoires. Exod., XXIX, 14; Lev., IV, 11-12, 21; VIII, 17; IX, 11. C'est, en effet, au dehors du camp que se faisaient les sacrifices offerts pour les péchés du peuple. Num., XIX, 3; Lev., XVI, 27. Il est fait allusion à cette coutume dans l'Épître aux Hébreux, XIII, 11-13, quand l'Apôtre dit que Jésus-Christ, comme les victimes expiatoires, a été immolé en dehors de la ville. On jetait enfin hors du camp toutes les cendres. Lev., IV, 12; VI, 11; Num., XIX, 9.

La liste des campements des Hébreux dans le désert nous est donnée par le livre des Nombres, au chap. XXXIII. Les derniers sont ceux que commanda Josué pendant la conquête de la Terre Promise, depuis Jéricho jusqu'à Galgala. Jos., IV, 3; V, 9; VI, 11, 18; IX, 6; X, 6, 15, 21, 29, 31, 34, 36, 43. Voir Stations des Israélites dans le désert.

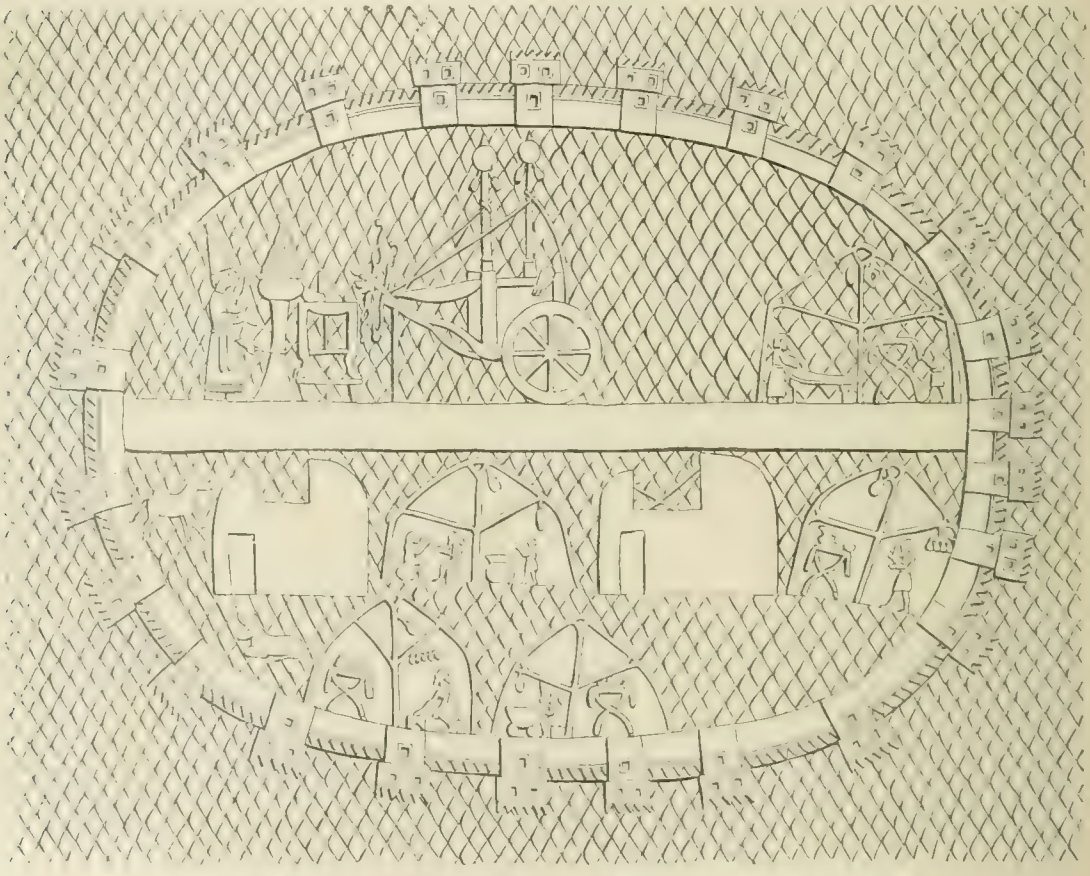
2° *Camps militaires des Israélites après la conquête de la Terre Promise.* — Après la conquête de la terre de Chanaan, les Hébreux s'établirent dans des villes, et les camps ne furent plus destinés qu'à abriter les troupes pendant les expéditions militaires. L'Écriture nous donne peu de détails sur l'organisation de ces camps. Nous savons seulement que souvent ils étaient placés sur des hauteurs, Jud., VII, 8; X, 17; I Reg., XIII, 2, 3, 16, 23; XVII, 3; XXVIII, 4, et près de l'eau, Jud., VII, 4; I Mach., IX, 33; XI, 67. Le camp était entouré d'une enceinte. C'est du moins ainsi qu'un grand nombre d'interprètes comprennent le sens du mot *ma'gāl*. I Reg., XVII, 20; XXVI, 5. Quelques-uns supposent que cette enceinte était faite de chariots de bagage, d'autres que c'était un rempart de terre. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 989. Le Targum traduit ce mot par *karqumāh*, c'est-à-dire « circonvallation »; les Septante, I Reg., XVII, 20, par στρογγύλωσις, « rond, » ce qui peut s'entendre du camp, qui avait souvent cette forme chez les Grecs; la Vulgate emploie en cet endroit le mot *Magala*, en supposant qu'il s'agit d'un nom propre. La Peschito traduit par « camp ». L'usage d'entourer le camp de chariots existait chez les Numides. Quand l'armée livrait bataille, on laissait une garde au camp. I Reg., XVII, 22; XXX, 24. Pour donner les ordres, les chefs envoyaient des hérauts à travers les rangs des tentes. Jos., I, 10; III, 2; I Mach., V, 49.

II. Camps des peuples étrangers. — L'Écriture mentionne les camps d'un certain nombre de peuples avec lesquels les Israélites furent en guerre. — 1° *Camp égyptien.* Exod., XIV, 20, 24; Judith, IX, 6. Dans ces passages, le mot est pris dans le sens d'armée. Le camp égyptien proprement dit avait la forme d'un carré ou d'un rectangle, avec une entrée principale sur l'une des faces. Près du centre étaient la tente du général et celles des principaux officiers. Sa forme ressemblait à celle d'un camp romain. Parfois la tente du général était entourée d'un double fossé. Le fossé intérieur entourait directement la tente du chef; entre les deux étaient placées trois autres tentes, probablement celles de ses lieutenants ou de ses officiers d'état-major. Près de l'enceinte extérieure un espace était réservé pour les chevaux, les bêtes de somme et les bagages. Près de la



36 Camp égyptien. Thèbes XIXe dynastie. Temple de Ramsès II. D'après Lepsius, *Denkmaler*, Abth. III, Bl. 154, 155.

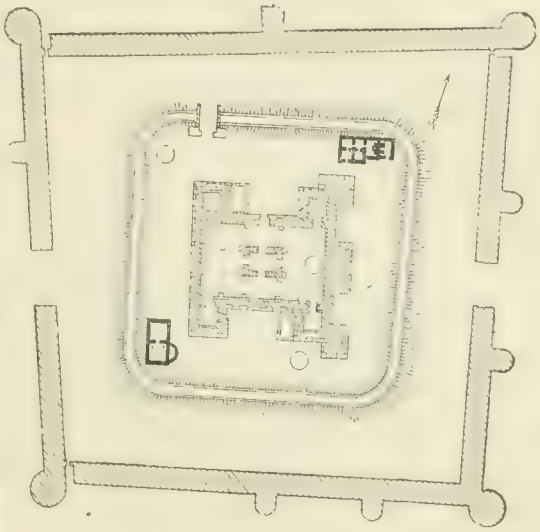
tente du général étaient les autels des dieux, les étendards et le trésor. Les monuments égyptiens représentent des personnages s'agenouillant devant des emblèmes sacrés couverts par un canopé. L'enceinte extérieure était formée par des boucliers disposés en palissades. Les gardes de la porte veillaient et dormaient en plein air. Le camp égyptien, tel qu'il est représenté sur les sculptures du Memnonium de Thèbes, est un camp établi après une victoire, ou du moins à un moment où l'on n'a pas à craindre les attaques de l'ennemi. (Voir fig. 36.) Quand on avait à craindre une agression, le camp était muni de remparts plus solides et de fossés. Voir Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, p. 267. — Les camps des autres peuples étrangers mentionnés dans l'Écriture jusqu'à l'époque des Machabées ne sont pour la plupart que simplement nommés. — 2° *Camp des Madianites*. Le livre des Juges, VII, 1, 8, 11-15; VIII, 11, décrit le campement de ces nomades, nombreux comme des sauterelles, avec une multitude de chameaux, dans la plaine d'Esdrelon. Il mentionne les sentinelles que font lever les soldats de Gédéon. Jud., VII, 19. — 3° *Camp des Philistins*. Il en est souvent question. I Reg., IV, 1; XIII, 16, 17; XIV, 19; XVII, 4, 46, 53; XXVIII, 5; II Reg., V, 24; I Par., XI, 18; XIV, 15. Les Philistins plaçaient leurs camps dans des vallées, I Reg., XIII, 16, mais ils occupaient avec soin les postes importants. I Reg., XIV, 6, 11, 12, 15. — 4° *Camp des Ammonites*. I Reg., XI, 11. Judith, VII, 17-18 (grec). — 5° *Camp des Syriens*. IV Reg., VII, 4, 5, 6. L'Écriture mentionne les troupeaux placés à l'intérieur du camp. IV Reg., VII, 10, 12, 14, 16. — 6° *Camp des Assyriens*. IV Reg., XIX, 35; Judith, IX, 6, 7; XIII, 12; XIV, 18; XV, 7; II Mach., XV, 22. — Le livre de Judith ne donne pas de renseignements sur la disposition du camp des Assyriens, il fournit seulement des détails sur l'aménagement de la tente d'Holopherne, XIII, 1-11, et mentionne les reconnaissances faites autour du camp par les soldats, X, 11. Les bas-reliefs assyriens nous permettent de suppléer à cette lacune. — Quelquefois les Assyriens bivouaquaient en plein air, mais le plus souvent, surtout quand ils faisaient le siège d'une ville, ils construisaient à une certaine distance un vaste camp retranché. D'après les monuments figurés, ce camp était entouré d'un mur en briques, flanqué de distance en distance de tours crénelées. L'intérieur du camp était divisé en quartiers, et les tentes étaient régulièrement disposées le long des rues. Une partie était réservée aux images des dieux. Sur un bas-relief de Nimroud, actuellement au Musée Britannique, on voit les prêtres, offrant, au milieu du camp, les sacrifices accoutumés à deux enseignes placées sur un char. Layard, *Monuments of Nineveh*, 2e série, pl. 24 (fig. 37). Sur un autre bas-relief de Nimroud, le roi Sennachérib, assis sur son trône, reçoit devant la porte de la tente royale des ambassadeurs étrangers. Layard, *Monuments*, t. I, pl. 77. La tente du roi se distingue des autres par une ornementation plus riche. Plus bas sont les tentes des soldats et des chefs. Celles des chefs sont, comme la tente royale, terminées à chaque extrémité par



37. Camp assyrien Koyoun-ljik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 24.

Universitas BIBLIOTHECA

une sorte de demi-coupole, soutenue par une armature qui paraît formée de deux pièces de bois disposées en x. Le milieu de la tente est à ciel ouvert. On distingue très bien l'aménagement intérieur des tentes des soldats. Ces tentes sont coniques. La toile ou la peau qui les recouvre est soutenue par un mât vertical qui a deux fois la hauteur d'un homme, et d'où partent des branches disposées comme les baleines d'un parapluie. Aux branches sont suspendus les ustensiles et les armes des soldats. Ceux-ci se livrent à diverses occupations. Les uns sont assis et devisent, les autres disposent leur couchette ou se livrent à des travaux domestiques Dans l'enceinte fortifiée, en dehors des tentes, sont parqués les chevaux, les bestiaux destinés à la nourriture des soldats et aux sacrifices, et les bêtes de somme. On y plaçait aussi les chariots. Pendant qu'une partie des soldats se reposait, les autres conduisaient les travaux d'approche ou parcouraient la campagne, de façon à intercepter les communications des assiégés avec le dehors. Voir G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern World*, in-8°, Londres, 1862-1867, t. II, p. 72-74; Fr. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, in-4°, Paris, 1887, t. V, p. 60. — 7° *Camp des Moabites, alliés des Assyriens.* Judith, VII, 8, 11. — 8° *Camp des rois grecs de Syrie.* I Mach., IV, 18; V, 37, 41; VI, 32, 51; VII, 19, 39; IX, 2, 64; X, 48; II Mach., XIII, 15, etc. Le camp était souvent situé dans la plaine, et sur les collines environnantes les Grecs plaçaient des avant-postes. I Mach., XI, 73. Quand ils livraient bataille, ils laissaient une garde au camp. Jonathas surprit celle qui avait été laissée par Apollonius et qui se composait de mille cavaliers. I Mach., X, 79. Pour dissimuler leur fuite, ils laissaient des feux allumés dans le camp, comme s'ils y étaient demeurés; c'est par ce moyen qu'ils échappèrent à Jonathas. I Mach., XII, 29. Dans le camp venaient s'installer, avec les troupes, des marchands d'esclaves qui achetaient les prisonniers. I Mach., III, 41. Les renseignements que nous donnent les auteurs profanes sur les camps des Grecs sont d'accord avec les indications bibliques. Ces camps étaient parfois de forme carrée, mais souvent ils étaient circulaires. Ce dernier plan était celui des Spartiates. Xénophon, *De rep. Laced.*, XII. Au milieu du camp il y avait une place spéciale pour les armes, un autel et un marché où les gens du pays venaient vendre des vivres aux soldats. Xénophon, *Anab.*, III, 2, 1. Le camp n'était pas fortifié, sauf de rares exceptions. Polybe, VI, 42; Xénophon, *Anab.*, VI, 5, 1. Outre les avant-postes et les sentinelles, on envoyait des soldats en reconnaissance aux alentours. *Anab.*, II, 4, 23; V, 1, 9; VII, 3, 34; *Cyropédie*, IV, 1, 1; Æneas, *Tactiq.*, XVIII, 22. La nuit était partagée en quatre veilles dont la durée variait suivant les époques de l'année. Arrien, *Anabas.*, V, 24, 2. Cependant quelques savants ont cru que la nuit était divisée en trois veilles seulement, Diodore de Sicile, XIX, 38; Cornelius Nepos, *Eumènes*, 9; Pollux, I, 70; mais le sens de ces passages est douteux. Durant la nuit des feux restaient allumés dans le camp, et Xénophon nous apprend qu'on les éteignait parfois pour tromper l'ennemi. *Anab.*, VI, 8, 20 Il recommande aussi l'usage où étaient les Thraces d'allumer des feux en dehors du camp. *Anab.*, VII, 2, 18; *Cyrop.*, III, 8, 25. Les ordres étaient communiqués aux soldats par des hérauts ou par la trompette. *Anab.*, II, 2, 1 et 20; III, 1, 46; 4, 36; V, 2, 18. Voir G. Pascal, *L'armée grecque*, p. 84; H. Droysen, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen*, p. 89. — 9° *Camp romain.* Les Actes, XXI, 34, désignent aussi sous le nom de « camp », παρεμβόλη (Vulgate : *castra*), la tour Antonia. Voir ANTONIA. Cette caserne avait, en effet, la forme régulière d'un camp, c'est-à-dire la forme rectangulaire. Le prétorium (voir PRÉTOIRE), comme dans les camps romains, était placé au centre. A l'entour étaient les tentes des soldats, rangées en ligne droite, et dans le cas où, comme ici, il s'agissait d'une construction permanente, les tentes étaient remplacées par des constructions en pierre. Dans les camps temporaires, les lignes des tentes étaient séparées les unes des autres par des rues, *viæ*, à la fois dans le sens de la longueur et dans celui de la largeur. Le camp était lui-même entouré d'un rempart et d'un fossé. L'ensemble de la fortification s'appelait *vallum*. Au milieu de chaque côté du carré était une porte. Les portes ainsi que les angles étaient protégés par des tours. La description du camp que fait Polybe, VI, 27-32, s'applique à celui de grandes dimensions, c'est-à-dire qui contenait au moins une légion. La tour Antonia était, au contraire, de dimensions plus restreintes. Elle ressemblait aux camps permanents dont les vestiges ont été retrouvés en beaucoup d'endroits, notamment en Gaule. On le verra aisément en comparant



38. — Camp de Jublains, près du Mans.

la description de la tour Antonia et le plan du camp de Jublains, près du Mans (fig. 38).

III. ÉMPLOIS DIVERS DU MOT « CAMP ». — 1° Joel, II, 11, se sert du mot « camp » pour désigner l'armée de sauterelles envoyées par Dieu pour ravager le pays d'Israël. De même, il est question du camp (*maḥănêh*) ou de l'armée des anges, Gen., XXXII, 3 (Vulgate, 2). Cf. I Par., XII, 22; Dan., VII, 10. Sous le nom de camp de Jéhovah, l'Écriture désigne les endroits où Dieu se montre, Gen., XXXII, 2; et ceux où les prêtres étaient établis. I Par., IX, 19; II Par., XXXI, 2. Dans l'Apocalypse, XX, 8, le ciel est appelé « le camp des saints ». — 2° Parmi les comparaisons que la Bible tire des camps, les unes en font ressortir l'ordre merveilleux, par exemple quand l'épouse des Cantiques est comparée à un camp ou à une armée bien ordonnée, Cant., VI, 3, 9; VII, 1; d'autres en rappellent le bruit, Ezech., I, 24, ou la mauvaise odeur. Amos, IV, 10. L'Ecclésiastique, XLIII, 9, compare la lune au fanal qui brille dans le camp. Le grec emploie dans ce passage le mot σκεῦος, que la Vulgate traduit par *vas castrorum*. — 3° Enfin la Vulgate appelle « camp de Dan », *castra Dani*, une ville située près de Cariathiarim, dans la tribu de Juda. Jud., XVIII, 12. Voir MAHANÉH DAN. Elle traduit aussi quelquefois par « camp », *castra*, le nom propre de *Maḥănaïm*, ville située sur les confins des tribus de Gad et de Manassé et concédée aux lévites. II Reg., XVII, 24, 27; III Reg., II, 8. Plus communément, saint Jérôme appelle Manaïm cette ville, que plusieurs croient être la localité dont parle la Genèse, XXXII, 2. Voir MANAIM. E. BEURLIER.

2. CAMP. La Vulgate, à la suite des Septante, rend plusieurs fois par ce mot le nom de lieu appelé en hébreu *Mahanaïm* et qui était situé à l'est du Jourdain, sur les confins de Gad et de Manassé. — Elle le nomme *Mahanaïm*, en l'interprétant par *castra*, « camp », dans Gen., XXXII, 2; ailleurs elle écrit *Manaïm*. Jos., XIII, 26, 30; XXI, 37; III Reg., IV, 14; I Par., VI, 80. Dans les autres passages où il est question de cette ville, saint Jérôme traduit « camp », comme si c'était un nom commun. II Reg., II, 8, 12, 29; XVII, 24, 27; XIX, 32; III Reg., II, 8, et, d'après quelques commentateurs, Cant., VII, 1 (texte hébreu, VI, 13). Voir MAHANAÏM et MANAÏM.

F. VIGOUROUX.

3. CAMP DE DAN, nom d'un lieu situé à l'ouest de Cariathiarim, ainsi appelé parce que les Danites y campèrent lorsqu'ils marchaient contre Laïs. Jud., XVIII, 12. Son nom hébreu est *Mahanéh-Dan*. Voir MAHANÉH DAN.

CAMPAGNOL hébreu : *'akbâr* ; Septante : μῦς ;

39. — Campagnol.

Vulgate : *mus*), petit mammifère de l'ordre des rongeurs et de la famille des rats. Il se distingue des rats ordinaires par sa queue velue, ses pieds sans palmures, et son pouce de devant engagé sous la peau. Les campagnols se subdivisent en une vingtaine d'espèces, dont quatre ou cinq se rencontrent en Palestine. La plus commune, parmi ces dernières, est celle du campagnol connu sous le nom vulgaire de rat des champs, et appelé par les naturalistes *Arvicola arvalis* (fig. 39). Ce petit animal n'a guère que de huit à dix centimètres de long. Son pelage est d'un jaune brun, sauf sous le ventre, où il passe au blanc sale. La fécondité de ce rongeur est très considérable; la femelle fait deux portées annuelles de huit à douze petits chacune. Ce campagnol habite les champs et s'y creuse des terriers qui comprennent deux ou trois réduits différents. Il se nourrit surtout de grains, mange les semences dans la terre où on les a jetées, et, le temps de la moisson venu, coupe le chaume, vide l'épi renversé sur le sol, et le mange sur place ou l'emporte dans ses terriers. Quand cette nourriture lui fait défaut, le campagnol s'attaque aux racines encore tendres des arbrisseaux ou bien en ronge la jeune écorce aussi haut qu'il peut atteindre, ce qui ne tarde pas à causer la destruction des végétaux. On comprend que la multiplication d'un pareil animal constitue un véritable fléau pour les régions où il s'établit. — Le mot hébreu *'akbar* désignait nécessairement plusieurs espèces de rats, ou même de rongeurs, que les Hébreux ne distinguaient pas les uns des autres. Aussi, quand Moïse range le *'akbâr* parmi les animaux impurs, Lev., XI, 29; quand Isaïe, LXVI, 17, parle des prévaricateurs qui le mangeaient, il ne faut pas restreindre au seul *Arvicola arvalis* l'extension de ce mot. Mais il est un autre passage de la Bible dans lequel ce dernier semble indiqué de préférence à tout autre. Quand les Philistins eurent placé l'arche dans leur temple de Dagon, le Seigneur frappa les habitants d'Azot de deux fléaux. Le premier les atteignit dans leur corps, le second dans leurs récoltes. Voici comment s'en expriment les différents textes : « Au milieu de son territoire naquirent des rats, et il y eut dans la ville une grande confusion de mort. » Septante, I Reg., V, 6. La Vulgate dit de son côté : « Au milieu de ce pays, les fermes et les champs furent en ébullition, des rats naquirent, et une grande confusion de mort se produisit dans la ville. » Josèphe, *Ant. jud.*, VI, I, 1, raconte le fait plus clairement : « Des rats innombrables, sortis de terre, causèrent le plus grand dommage à tout ce qu'il y avait dans cette région, et ils n'épargnèrent ni les plantes ni les fruits. » Le texte hébreu, il est vrai, ne mentionne pas ce fléau des rats. Mais au chapitre suivant il est expressément question des rats « qui ont ravagé la terre », et les Philistins fabriquent cinq rats d'or pour les renvoyer avec l'arche, ainsi que les autres *ex-voto* offerts en expiation, I Reg., VI, 5, 11, 18. Ces rats, auteurs de si grands ravages dans le pays des Philistins, sont probablement des campagnols de l'espèce *Arvicola arvalis*. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 122; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 92. — Notons, à titre de curiosité, qu'Hérodote, II, 141, fait intervenir les « rats de campagne » pour expliquer la destruction de l'armée de Sennachérib. Une multitude prodigieuse de ces animaux se seraient introduits dans le camp pendant la nuit, et auraient rongé les arcs et les courroies des boucliers, réduisant ainsi à l'impuissance les soldats du roi assyrien. L'historien grec, il est vrai, assigne Péluse comme le théâtre de cet événement. Son récit prouve du moins qu'on n'étonnait personne, en supposant les plaines qui bordent la Méditerranée, au sud de la Palestine, hantées par les rats des champs.

H. LESÊTRE.

CAMPBELL Georges, théologien protestant, né à Aberdeen, en Écosse, le 25 décembre 1719, mort dans cette ville le 6 avril 1796. Il fut pasteur à Banchory-Ternan, en 1748, et devint principal du Mareschal College, où il avait commencé ses études. En 1771, il obtint une chaire de théologie. Nous avons de cet auteur : *A dissertation on miracles, containing an Examination of the principles advanced by David Hume*, in-8°, Édimbourg, 1763; *The four Gospels, translated from the Greek. With preliminary dissertations and notes critical and explanatory*, 2 in-4°, Londres, 1719; 4 in-8°, Aberdeen, 1814. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica* (1824), p. 79.

B. HEURTEBIZE.

1. CAMPEMENT. Voir CAMP.

2. CAMPEMENTS DES ISRAÉLITES DANS LE DÉSERT. Voir STATIONS DES ISRAÉLITES DANS LE DÉSERT.

CAMPEN (Jean van), hébraïsant hollandais, né à Campen (Over-Yssel) vers 1490, mort de la peste à Fribourg le 7 septembre 1538. Il étudia l'hébreu sous Reuchlin et fut professeur de cette langue à Louvain, de 1519 à 1531. Il voyagea ensuite en Italie, en Allemagne et en Pologne. A Rome, le pape l'employa à divers travaux sur l'hébreu. On a de lui : *De natura litterarum et punctorum hebraicorum ex varias Eliæ Levitæ opusculis libellus*, in-12, Paris, 1520; Louvain, 1528; — *Psalmorum omnium juxta hebraicam veritatem paraphrastica interpretatio*, in-16, 1532, explication littérale des Psaumes qui eut un grand succès et de nombreuses éditions au XVIe siècle, à Lyon, Paris, Nuremberg, Anvers, Strasbourg, Bâle, et fut traduite en français, en allemand, en

flamand et en anglais ; — *Paraphrasis in Salomonis Ecclesiasten*, Lyon, 1546 ; — *Commentarioli in Epistolas Pauli ad Romanos et Galatas*, Venise, 1534.

F. VIGOUROUX.

CAMUËL. Hébreu : *Qemûël ;* Septante : Καμουήλ. Nom de trois personnages.

1. CAMUËL, troisième fils de Nachor. Gen., XXII, 21. Les Septante et la Vulgate l'appellent « père des Syriens », traduisant ainsi *'ărâm* de l'hébreu. Mais les Syriens doivent leur origine à Aram, fils de Sem. Gen., X, 22. D'après Keil, *The Pentateuch*, Édimbourg, 1885, t. I, p. 254, Aram désignerait ici la famille de Ram, d'où était issu Élihu. Job, XXXII, 2. On trouve une semblable abréviation Rammim, II Par., XXII, 5, pour Arammim. IV Reg., VIII, 29. Le voisinage des noms de Hus et de Buz, Gen., XXII, 21, comme dans l'histoire de Job, rend cette conjecture assez plausible. Aram n'aurait pas formé de tribu, mais se serait uni à la tribu de Buz, son oncle.

2. CAMUËL, fils de Sephtan, un des chefs de tribus désignés pour faire le partage de la Terre Promise entre les fils d'Israël. Num., XXXIV, 24.

3. CAMUËL, père d'Hasabias, qui fut chef des Lévites au temps de David. I Par., XXVII, 17.

CANA, nom d'un torrent et de deux villes, dont la première, située dans la tribu d'Aser, est mentionnée seulement dans le livre de Josué ; la seconde, située en Galilée, n'est connue que par le Nouveau Testament.

1. CANA (hébreu : *Qânâh ;* Septante : Χελχανά, par amalgame de la dernière syllabe du mot *naḥal,* qui en hébreu précède *Qânâh* pour indiquer que c'est une rivière ou torrent, avec le nom même de ce torrent ; *Codex Alexandrinus :* χείμαρρος Κανα), vallée et rivière qui formait la limite de la tribu d'Éphraïm, au sud, et de Manassé, au nord, et qui décharge ses eaux dans la Méditerranée. Jos., XVI, 8 ; XVII, 9. *Qânâh* signifie « roseau » ; de là vient que la Vulgate, dans les deux passages, a traduit : *Vallis arundineti,* « vallée des roseaux ». Dans le premier, Jos., XVI, 8, elle ajoute que la rivière a son embouchure dans la mer « très salée », c'est-à-dire dans la mer Morte. Mais comme le territoire de la tribu de Manassé ne descendait pas jusqu'à la mer Morte, il ne saurait être ici question d'elle ; le texte original en parlant simplement de la mer, *yam,* sans autre détermination, a voulu désigner la Méditerranée. Quant à l'identification de *Naḥal Qânâh,* elle n'est pas certaine. — Le mot *naḥal,* comme aujourd'hui ouadi, désigne tout à la fois la vallée et le ruisseau ou le torrent qui y coule. — 1° Ed. Robinson, *Biblical Researches,* 1856, t. III, p. 135, croit retrouver Qânâh dans un ouadi qui prend naissance au centre des montagnes d'Éphraïm, près d'*Akrâbéh,* à une dizaine de kilomètres au sud-est de Naplouse ; il porte le nom d'ouadi *Qanah* et s'unit à l'ouadi *Zakur,* qui est lui-même un affluent du *Nahr el-Aoudjéh,* dont les eaux se déversent dans la Méditerranée, au nord de Jaffa. Le nom de *Qanah* est propre à frapper l'attention. Quant au *Nahr el-Aoudjéh,* il pouvait assurément servir de frontière naturelle, mais il est beaucoup trop au sud pour avoir limité la tribu d'Éphraïm. — 2° W. M. Thomson, *The Land and the Book,* 1876, p. 507, avait émis l'hypothèse que le *naḥal Qânâh* est le *Nahr Abou Zaboura* ou *Nahr Iskandérounéh* actuel, qui prend sa source près de Dothaïn, se dirige vers l'ouest et se jette dans la mer au sud de Césarée, formant, dans la dernière partie de son cours, une rivière considérable. Nous l'avons traversé deux fois en avril 1894, de même que le *Nahr el-Aoudjéh,* et les deux rivières avaient alors environ un mètre d'eau. Si le *Nahr el-Aoudjéh* est trop au sud, le *Nahr Abou Zaboura* est trop au nord. Thomson a d'ailleurs abandonné depuis lui-même son hypothèse. *The Land and the Book, Southern Palestine,* 1881, p. 56. — 3° La dénomination de « Vallée des roseaux » peut parfaitement convenir aux rives marécageuses du *Nahr el-Faléq,* où, comme beaucoup d'autres voyageurs avant nous, nous nous sommes plusieurs fois embourbés, en 1894, au milieu des joncs et des roseaux qui y abondent. Son nom actuel de *Nahr el-Faléq* signifie « rivière de la fente ou de la coupure », *Rochetaillée* (roche taillée), comme l'appellent les historiens latins des croisades (Ricardus, *Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi,* l. IV, c. XVI, dans *Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I,* t. I, Londres, 1864, p. 259) ; mais le biographe arabe de Saladin, Bohaeddin, lui donne un nom ayant la même signification que celui qu'il porte dans le livre de Josué, *Nahr el-Kassab,* « rivière des roseaux » (Bohaeddin, *Vita et res gestæ Saladini,* édit. Schultens, in-f°, Leyde, 1732, p. 191). Les roseaux qui le bordent, drus et serrés, sont d'espèces diverses ; on y remarque surtout celui que les Arabes appellent *berbir* et qui se distingue par l'élégance de sa forme. Ils remplissent, comme de petites forêts, les marécages que forme la rivière dans la plaine de Saron, avant de se jeter dans la mer ; on en traverse plusieurs en cet endroit lorsqu'on suit la grande route qui va de Gaza à la plaine d'Esdrelon et qui a été très fréquentée dans l'antiquité, et assurément aucun de ceux qui ont eu à passer à travers ces *arundineta,* pour employer le mot expressif de la Vulgate, n'en a jamais perdu le souvenir. Le *Nahr el-Faléq,* à peu près à égale distance entre le *Nahr el-Aoudjéh* et le *Nahr Abou Zaboura,* convient, par sa position, comme frontière entre Éphraïm et la demi-tribu de Manassé occidental. Il se jette dans la Méditerranée au nord d'Arsouf, au nord-ouest d'Et-Thiréh. Voir la carte de la tribu d'ÉPHRAÏM. M. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 386, a déjà identifié cette rivière avec le *naḥal Qânâh.* Ce qui empêche cependant de se prononcer avec une entière certitude sur l'identification du *naḥal* biblique, c'est que le site de Taphua, près duquel il coulait, Jos., XVI, 8 ; XVII, 8, n'a pu être encore retrouvé. F. VIGOUROUX.

2. CANA D'ASER (hébreu : *Qânâh,* « roseau ; » Septante : Κανθάν ; *Codex Alexandrinus :* Κανά), une des villes frontières de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 28. D'après l'ordre suivi par l'auteur sacré dans l'énumération des principales localités, ℣. 25-30, et dans le tracé des limites, elle appartenait au nord de la tribu, comme Rohob et Hamon, qui la précèdent immédiatement. Voir ASER 3 et la carte, t. I, col. 1084. C'est la dernière mentionnée « jusqu'à Sidon la Grande » ; voilà pourquoi quelques auteurs ont voulu la chercher dans les environs de la cité phénicienne. Cf. Keil, *Josua,* Leipzig, 1874, p. 157. Nous ne croyons pas que les possessions israélites se soient étendues si loin : l'hébreu *'ad* employé ici, ℣. 28, 29, signifie « jusqu'au territoire » de Sidon et de Tyr, qui est donné, d'une façon générale, comme désignation de frontières. Il ne faut pas non plus la confondre avec Cana de Galilée, où Notre-Seigneur opéra son premier miracle, en changeant l'eau en vin, Joa., II, 1-11, et qui se trouvait non loin de Nazareth, dans la tribu de Zabulon plutôt que dans celle d'Aser. C'est pourtant l'erreur qu'a commise Eusèbe, en disant : « Kana, jusqu'à Sidon la Grande, était dans le lot d'Aser. C'est là que Notre-Seigneur et Dieu Jésus-Christ changea l'eau en vin ; c'est de là qu'était aussi Nathanaël. C'était une ville de refuge, φυγαδευτήριον, dans la Galilée. » *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 271. Saint Jérôme, dans sa traduction, fait la même méprise, et remplace la dernière phrase par ces mots : « C'est aujourd'hui un petit bourg dans la Galilée des nations. » *Ibid.,* p. 110, ou *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum,* t. XXIII, col. 886, avec les notes. Cette assertion est contraire en même temps au texte de Josué et au récit évangélique.

Voir Cana de Galilée. On identifie généralement, et d'une manière qui nous paraît certaine, Cana d'Aser avec un grand village qui porte encore aujourd'hui exactement le même nom et se trouve à douze kilomètres environ au sud-est de *Sour* (Tyr). L'arabe قانا, *Qânâ*, avec *qof* initial, est bien la reproduction de l'hébreu קָנָה, *Qânâh*, et la position répond parfaitement aux données bibliques. Telle est l'opinion de Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 456; R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 153; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 327, etc.

Qânâ, dont la population totale comprend au moins mille habitants, se compose de trois quartiers. Le quartier supérieur, qui passe pour être le plus ancien, occupe le sommet de la colline sur les pentes orientales de laquelle sont situés les deux autres; il est presque entièrement abandonné aujourd'hui, sauf quelques maisons, et les pierres de ses constructions renversées sont transportées et utilisées dans les autres parties du village. Plus bas, vers l'est, est un second quartier, habité, comme le premier, par des Métoualis, au nombre de six cents environ. On y remarque deux mosquées, dont une à moitié ruinée, et une grande maison qui servait autrefois de résidence à un bey opulent. Plus bas encore, dans la même direction, se trouve le quartier chrétien, qui contient à peu près quatre cents Grecs unis, dont l'église, dédiée à saint Joseph, est nouvellement rebâtie. Une chapelle protestante l'avoisine. En continuant à descendre des pentes cultivées en figuiers, en oliviers et en tabac, on arrive bientôt à un puits appelé, on ne sait pourquoi, *'Aïn el-Qasis*, « la source du prêtre, » et près duquel on lit sur une belle pierre servant d'auge le mot grec : ΕΚΟΣΜΗΣΕΝ, « a orné. » Le reste de l'inscription gît, à ce qu'il paraît, au fond du puits, où elle a été projetée autrefois; elle devait être placée sur un monument qui avait été décoré par un personnage dont elle faisait connaître le nom. V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 390-391.

Qânâ ne renferme pas beaucoup d'antiquités, mais ses environs en offrent de très curieuses, qu'il est utile de signaler. Vers le nord-ouest, sur les flancs du profond et sauvage *ouadi 'Aqqâb*, partout le rocher a été entaillé pour creuser des hypogées et des fours à cercueil, des pressoirs, etc. « De Kabr-Hiram ou de Hanaouéh à Cana, dit M. Renan, les antiquités de ce genre, taillées dans le roc, se rencontrent à chaque pas : c'est par centaines qu'elles se comptent. La route de Cana est, sous ce rapport, l'endroit le plus remarquable que j'aie vu. Je signalerai en particulier des espèces de caveaux ayant dans le haut un trou rond, d'innombrables travaux industriels dans le roc, mêlés à de belles sépultures, aussi dans le roc. Les pierres en forme de potence (pressoirs) abondent, les chambres dans le roc se voient de toutes parts. Il y a aussi des constructions, des restes de murs. La colline rocheuse près de Cana surtout est couverte de ces travaux, trous ronds, petits et grands, dans le rocher (les grands sont des ὑπολήνια), bassins, rigoles, etc..., c'est aux environs de Cana qu'on trouve les plus belles sépultures tyriennes, souvent comparables par leur masse grandiose à celle qu'on a décorée du nom d'Hiram. » Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864, p. 635, 636. Les vestiges d'antiquité les plus singuliers sont les sculptures bizarres qu'on remarque à quinze ou seize cents mètres au nord-ouest du village. Le ravin devient de plus en plus sauvage; en beaucoup d'endroits les rochers ont été taillés verticalement, et à la surface de ces murs abrupts il y a une longue série de petites statues et de stèles funéraires taillées en ronde-bosse dans le calcaire du sol. « Ces statuettes ont de quatre-vingts centimètres à un mètre de hauteur. Elles ont un caractère archaïque des plus prononcés; leur corps est souvent terminé en pilastre quadrangulaire ou par une large robe assyrienne fermée du côté gauche. Les yeux sont vus de face, tandis que la plupart du temps les figures sont tournées de profil. Dans les angles saillants du rocher on voit plusieurs têtes qui ne manquent pas d'un certain caractère. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XII, p. 30. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1890, p. 259-264, avec deux photographies. Voir fig. 40. M. Lortet pratiqua des fouilles à la base de ces sculptures, mais sans

40. — Rochers sculptés à Hanaouéh, près de Tyr. D'après Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*.

rien trouver qui pût en expliquer la destination ou en préciser la date; il les attribue aux proto-Phéniciens. M. Guérin, *Galilée,* t. II, p. 403, les regarde comme bien antérieures à l'époque gréco-romaine et y voit des marques de l'art égypto-phénicien. M. Renan, *Mission*, p. 635, dit de son côté : « Impossible d'attribuer à un simple jeu de pâtres oisifs des images qui ont exigé un travail aussi suivi, et où l'on remarque beaucoup d'intentions; il est bien difficile pourtant d'y voir des produits d'un art sérieux. » Une découverte non moins intéressante a été faite dans le voisinage immédiat de ces singuliers monuments. M. Lortet, *ouv. cité,* p. 31, y a trouvé des milliers de silex taillés et de nombreux fragments d'os et de dents; parmi les silex on reconnaît les pointes et les racloirs du type dit *moustérien;* les fragments de dents peuvent se rapporter aux genres *Cervus, Capra* ou *Ibex, Equus* et *Bos.*

L'Écriture ne nous dit rien sur Cana; la mention qu'en fait Josué, comme cité chananéenne, nous en montre seulement la haute antiquité Mais les nombreux vestiges d'industrie humaine qui l'avoisinent ne nous révèlent-ils pas l'importance historique de l'emplacement qu'elle occupait? Ces restes de l'âge de pierre, ces bas-reliefs et ces figures archaïques, ces hypogées et ces pressoirs, n'indiquent-ils pas une succession de races qui ont habité le pays depuis les temps les plus reculés jusqu'aux époques historiques? Les monuments funéraires surtout et les travaux d'économie rustique qu'on rencontre à chaque pas dans la contrée manifestent comme un rayonnement de l'activité et de la civilisation qui régnaient à Tyr, dont Cana bordait le territoire. — Faut-il voir dans notre ville la *Qaïnaou* de la Liste de Thothmès III, n° 26? Mariette le pense : *Les Listes géographiques des pylônes de Karnak,* in-4°, Leipzig, 1875, p. 21. E. de Rougé le croit possible, *Étude sur divers monuments du règne de Thoutmès III,* dans la *Revue archéologique,* Paris, 1861, p. 360. Maspero est plutôt porté à l'identifier avec la Cana du Nouveau Testament, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée,* p. 5, extrait du *Journal of Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* t. XX, 1887, p. 301. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'égyptien , *Qaïnaou*, répond bien à l'hébreu *Qânâh;* on trouve même la forme hiéroglyphique Cana; cf. W. Max Muller, *Asien und Europa nach Altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 193. On cherche à fixer l'emplacement d'après le groupement des villes sur la Liste. Il y a encore bien des obscurités sous ce rapport.

A. LEGENDRE.

41. — Khirbet Qana. D'après une photographie de M. L. Heidet.

3. CANA (Κανᾶ), dite de Galilée, pour la distinguer de Cana d'Aser, est une localité mentionnée dans l'Évangile de saint Jean, II, 1, 11; IV, 46; XXI, 2, mais que les synoptiques passent entièrement sous silence, à moins qu'ils n'en aient fait la ville d'origine de l'un des douze apôtres, Simon, qu'ils surnomment le Cananéen, Matth., X, 4; Marc., III, 18; mais ceci est peu probable, la qualification de Κανανίτης (ou Καναναῖος), correspondant régulièrement à celle de ζηλωτής, que lui donnent les listes apostoliques. Luc., VI, 15, et Act., I, 13. On sait, en effet, que *qannâ'*, signifie en hébreu « zélé ». Cf. Exod., XX, 5; Josèphe, *Bell. jud.*, IV, III, 9. Gal. I, 14.

I. HISTOIRE. — Le quatrième Évangile nous dit que la petite ville de Cana fut le théâtre du premier prodige opéré par Jésus. C'est là, en effet qu'après son baptême, il inaugura sa vie publique, en assistant avec ses disciples à des noces où il changea l'eau en vin. Joa, II, 1, 11.

C'est là également que peu après, et comme il revenait encore de Judée, il guérit à distance le fils d'un officier royal malade à Capharnaüm. Joa., IV, 46, 54. Enfin au dernier chapitre du même Évangile de saint Jean, XXI, 2, il est précisé que l'apôtre Nathanael était de Cana, mais en termes tout différents de la qualification de Cananéen ou Cananite donnée à Simon le Zélote.

II. Identification. — Malheureusement, de ces passages où Cana est mentionnée, pas un ne donne une indication topographique suffisante pour retrouver sûrement sa place. Nous savons qu'elle était sur un point élevé par rapport à Capharnaüm, car Jésus et les siens « descendent », κατέβη, Joa., II, 12, pour se rendre de Cana dans cette dernière ville; mais c'était la situation générale des terres de Galilée dominant le lac de Génésareth et par conséquent les villes qui l'avoisinent. Ce qui peut paraître plus significatif, c'est que Jésus y arrive sitôt qu'il entre en Galilée, qu'il revienne soit des bords du Jourdain après son baptême, Joa., II, 1, soit de Jérusalem après la première Pâque de sa vie publique. Joa., IV, 46. Il semble donc tout naturel de chercher Cana sur la frontière méridionale de la Galilée. On peut même faire cette observation que Jésus et ses disciples nouvellement choisis y arrivent en trois jours, étant partis de Béthanie ou Béthabara, le lieu du Jourdain où Jean baptisait. Joa., I, 43, comparé avec II, 1. Voir notre *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 3e édit., t. I, p. 272. Il ne faut donc pas chercher trop au nord le site de Cana, puisque de Béthabara au Thabor, en suivant la route directe par Scythopolis, il y a déjà quatre-vingts kilomètres, soit quatre-vingt-dix jusqu'aux hauteurs de Nazareth. C'était en réalité trois grandes étapes pour des voyageurs, et à travers des chemins très fatigants. Sur ces simples indications générales on se sent donc porté de préférence à chercher Cana au sud et non pas au nord de la plaine de Zabulon. — Deux sites (et même trois, si l'on voulait se préoccuper de l'Aïn Cana signalée par Conder près de Reineh, à trois kilomètres au levant de Nazareth), portent dans cette plaine le nom de Cana. L'un est *Khirbet Qana*, au nord, sur les premières ondulations de terrain qui s'élèvent rapidement du côté de Djefât, l'ancienne Jopata; l'autre au midi, *Kefr-Kenna*, sur le chemin qui va de Nazareth au lac de Tibériade. Ils ont eu tous deux leurs partisans.

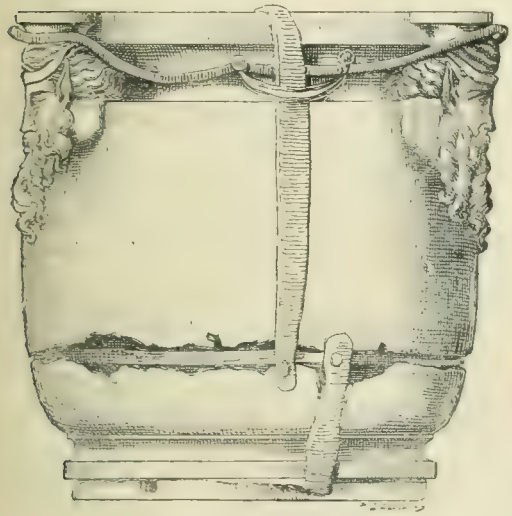
42. — Kefr-Kenna. D'après une photographie.

Très certainement il n'y a pas d'impossibilité absolue à placer Cana de l'Évangile à *Khirbet Qana* (fig. 41), et cette localité, tout en étant au nord de la plaine, pourrait paraître encore assez à proximité de Nazareth et de Capharnaüm pour répondre à ce qui est dit dans l'Évangile, et même assez bien située comme point stratégique pour qu'il semblât utile à Josèphe de l'occuper. *Vit.*, 16. Les ruines qu'on y voit sont, au moins dans la partie haute de la colline, d'un bel appareil. Il a dû y avoir là une place forte servant d'avant-poste à Jotapata. Cependant il faut reconnaître que *Khirbet Qana* n'a pas de fontaine, qu'on n'y voit pas trace d'anciens édifices religieux, et qu'étant donné le voisinage de Jotapata, il y a eu toujours plus d'utilité pour une armée à occuper *Kefr-Kenna*, au sud de la plaine, à cheval sur Séphoris et Tibériade, les deux capitales de la Galilée, que *Khirbet Qana* au nord. La science stratégique a ses données invariables. On sait que c'est à *Kefr-Kenna* que Kléber, et non loin de là, à *Esch-Schedjarat*, que Junot, dans les premiers

jours d'avril 1799, arrêtèrent l'avant-garde de l'armée turque allant de Damas sur Saint-Jean-d'Acre, et préparèrent la bataille du Mont-Thabor. La route militaire de Tibériade à la mer a certainement été de tout temps par le sud de la plaine de Zabulon, en dominant celle d'Esdrelon. Le seul argument sérieux en faveur de *Khirbet Qana*, et qui a provoqué depuis Robinson, *Biblical Researches*, 1856, t. II, p. 347-349, un mouvement d'opinion contre *Kefr-Kenna*, c'est que celui-là aurait été désigné jusque dans ces derniers temps sous le nom de Qana el-Djélil. Or l'universalité de cette dénomination est tellement contestable, qu'il n'a pas été possible, pas plus à M. Victor Guérin, *Galilée*, t. I, p. 475, témoin scrupuleux et autorisé s'il en fut, qu'à ceux qui sont venus après lui, de la retrouver sur les lèvres d'un véritable habitant du pays.

Le plus sage demeure donc, pour retrouver avec probabilité l'ancienne Cana de l'Évangile, d'interroger la tradition ancienne et de nous y tenir d'autant plus fermement, qu'elle s'accorde avec les indications topographiques suggérées par l'Évangile ou par Josèphe. Le plus ancien itinéraire où Cana se trouve mentionnée est celui de sainte Paule, tracé par saint Jérôme : « Cito itinere percurrit Nazareth, nutriculam Domini, Cana et Capharnaum, etc. » *Itiner.*, édit. Tobler, t. I, p. 38. Il ne précise rien, mais il semble supposer que Cana était sur la route directe de Nazareth à Capharnaüm. Théodose, *De Terra Sancta, Itiner.*, édit. Tobler, t. I, p. 71, se contente de dire que de Diocésarée (Séphoris) à Cana de Galilée, ou à Nazareth, il y a une égale distance, cinq milles. Il peut y avoir erreur dans le chiffre, car c'est trois milles qu'il faut lire, mais le résultat acquis est l'égalité des distances ; or cette égalité est parfaite s'il vise *Kefr-Kenna*, elle n'existe plus s'il s'agit de *Khirbet Qana*. Séphoris se trouve, en effet, au sommet d'un triangle équilatéral dont Nazareth et *Kefr-Kenna* formeraient la base. Antonin le Martyr devient plus explicite. *Itiner.*, édit. Tobler, t. I, p. 93. Il se rend de Ptolémaïde à Séphoris en suivant sans doute la grande voie militaire, et de Séphoris au bout de trois milles, ce qui est la distance exacte, il arrive à Cana, où le Seigneur avait assisté aux noces. Là même où Jésus s'était assis, le pieux voyageur écrit les noms de ses parents. Ce lieu avait été déjà transformé en église, puisqu'il s'y trouvait un autel où Antonin offrit une des deux amphores encore conservées par les fidèles, et où l'eau, une fois de plus, venait de se changer en vin à l'occasion de sa visite. Après cela il courut se laver, en signe d'actions de grâces, dans la fontaine de Cana. Près de deux siècles plus tard, vers 726, saint Willibald, étant allé de Nazareth à Cana, y trouve une grande église ; mais il n'y a plus qu'une des deux amphores vénérées par Antonin le Martyr. La piété des empereurs d'Orient et des princes d'Occident avait disputé aux pauvres paysans de Palestine ces illustres reliques. Il passe un jour à Cana et va de là au Thabor. *Itiner.*, édit. Tobler, t. II, p. 260. Ce pèlerin a donc vénéré lui aussi à *Kefr-Kenna*, et non à *Khirbet-Qana*, le souvenir du premier miracle de Jésus. L'église qu'on y voyait était probablement celle que Nicéphore Calliste, *H. E.*, VIII, 30, t. CXLVI, col. 113, suppose avoir été bâtie par sainte Hélène.

Au temps des croisades, la tradition devient peu à peu indécise. Peut-être le texte erroné d'Eusèbe, où Cana d'Aser était confondue avec Cana de Galilée, donna-t-il quelques inquiétudes aux plus lettrés, et chercha-t-on au nord de la plaine de Zabulon un site moins éloigné de la tribu d'Aser. Quoi qu'il en soit, Sœvulf, vers 1103, place Cana à six milles au nord de Nazareth, sur une montagne. On n'y voit plus, assure-t-il, qu'un monastère dit de l'Architriclin. L'orientation de *Khirbet Qana* est certainement bien marquée au nord de Nazareth, mais la distance est fausse, car il y a neuf milles. *Kefr-Kenna* est à trois milles nord-est. Phocas, *Descript. Terræ Sanctæ, Patr. gr.*, t. CXXXIII, col. 933, dit que Cana était, de son temps, un château fort sans importance, dans les collines qui se groupent du côté de Nazareth. Il semble indiquer *Kefr-Kenna*. Jean de Wurzbourg suit son exemple et trouve Cana à quatre milles de Nazareth et à deux de Séphoris. *Descript. Terræ Sanctæ*, édit. Tobler, p. 112. Toutefois, en copiant la relation du moine Brocard, Marino Sanuto, vers 1321, place catégoriquement Cana à *Khirbet Qana* actuel. *Secreta fidelium*, à la suite des *Gesta Dei per Francos*, Hanau, 1611, p. 253 et carte II. La petite ville, dit-il, s'échelonne sur une montagne haute et ronde, au nord, et elle domine la plaine de Séphoris du côté du sud. On y montre sous terre la salle du festin devenue une crypte, après tous les bouleversements qui ont transformé le pays. De l'église, il ne dit rien ; mais le trouble apporté dans la tradition primitive,



43. Urne dite de Cana. Musée d'Angers.

44. – Tête de Bacchus de l'urne dite de Cana. Musée d'Angers.

peut-être par quelque personne intéressée à fixer au nord de la plaine de Battauf ou de Zabulon un poste militaire, chevaliers de Saint-Jean ou autres, ne fit que s'accroître rapidement. Les chartes des XIIe et XIIIe siècles, qu'on allègue dans la discussion, établissent simplement que dès cette époque on distinguait *Kefr-Kenna,* sous le titre de Casal-Robert, de *Khirbet Qana,* mais rien de plus. S. Paoli, *Codice diplomatico del militare ordine Gerosolimitano,* Lucques, 1733, t. I, p. 162, 173. Cependant la vieille tradition paraît avoir perdu peu à peu du terrain, si bien qu'en 1625, Quaresmius, *Elucid.,* Venise, 1882, t. II, p. 641, tout en mettant Cana à *Kefr-Kenna,* n'ose pas condamner l'opinion qui le place à *Khirbet Qana.* Il était pourtant custode des Saints Lieux. Très simplement il expose les raisons qui le portent à préférer *Kefr-Kenna.* Or ces raisons subsistent encore aujourd'hui et se résument à trois : sa situation sur la route de Nazareth à Tibériade, correspondant plus directement aux indications de Josèphe et de l'Évangile; les ruines d'anciennes églises qu'on y exhume chaque jour, et enfin la belle fontaine qui a alimenté là de tout temps une importante population. A *Khirbet Qana* rien de semblable. Nous nous rangeons donc à l'avis de Quaresmius, avec la modération même qu'il emploie dans les termes. « L'opinion de ceux qui mettent Cana de l'Évangile à *Kefr-Kenna,* dit-il, p. 641, me paraît très probable, bien que je n'ose pas condamner l'autre. » Il pourrait se faire que des fouilles dans les broussailles de *Khirbet Qana* vinssent modifier la tradition, qui, malgré Robinson et quelques autres, demeure en faveur de *Kefr-Kenna;* jusqu'à présent il n'en a rien été. — Pour le *Quanau* des monuments égyptiens, voir CANA 2.

III. DESCRIPTION. — Le petit village de *Kefr-Kenna,* que nous avons visité trois fois, en 1888 et en 1894 (voir *Notre voyage aux pays bibliques,* t. II, p. 218), est agréablement situé au bas d'une colline, jadis couverte de constructions (fig. 42). Des débris de murs que la charrue a dispersés çà et là, des citernes, des caves nombreuses creusées dans le tuf, indiquent l'ancienne importance de la petite cité. Il y eut même, sur la partie haute de la colline, une grande tour rectangulaire, qui servait de château fort. Aujourd'hui le modeste bourg, groupe de maisonnettes rectangulaires, basses et misérablement bâties, n'occupe guère qu'un tiers de l'ancienne cité. Près de huit cents habitants, dont trois cents musulmans, autant de grecs, et le reste catholiques latins, peuplent ces gourbis, entourés de haies de cactus et de plantations d'oliviers, de figuiers et surtout de grenadiers. *Kefr-Kenna* reçoit très agréablement la brise du nord-ouest, qui lui arrive à travers la plaine du Battauf. Trois sanctuaires chrétiens situés au bas de la colline, vers l'ouest, y rappellent aux pèlerins des souvenirs évangéliques. Dans l'église grecque, que nous avons trouvée terminée à notre second voyage en Palestine, on montre deux urnes en grossier calcaire blanc qu'on dit contemporaines de Notre-Seigneur, et qui auraient vu l'eau changée en vin au festin des noces. Ces urnes ne sont pas authentiques : elles ne ressemblent aucunement aux amphores découvertes dans les caves du pays, ni à celles dont on se sert encore aujourd'hui pour conserver soit l'eau, soit le vin dans les maisons des paysans. Plusieurs *hydrières,* comme on les appelait autrefois, furent transportées d'orient en occident, comme étant celles qui avait servi au miracle. Michaud et Poujoulat, *Correspondance d'Orient,* 7 in-8°, Paris,

45. Fontaine de Cana.

1833-1835, t. v, p. 458-459. L'une d'elles était à l'abbaye de Saint-Denis ; il n'en reste plus qu'un fragment conservé au cabinet des Médailles de Paris. Le musée d'Angers possède un vase de porphyre rouge (fig. 43), donné le 19 septembre 1450 par le roi René à la cathédrale de cette ville comme « urne de Cana »; mais, quoique cette œuvre d'art soit fort ancienne et d'origine orientale, les deux têtes de Bacchus qu'on y remarque (fig. 44) ne permettent guère d'y voir une des *hydriæ* de Cana. Voir Godard-Faultrier, *Les urnes de Cana,* dans Didron, *Annales d'archéologie,* t. xi, p. 253. Pour d'autres urnes auxquelles on attribue la même origine, voir de Vogüé, *ibid.,* t. xiii, p. 91; Gilbert, *ibid.,* p. 95; Mislin, *Les Saints Lieux,* 1858, t. iii, p. 445. Le miracle de Cana est souvent reproduit sur les monuments antiques de l'art chrétien. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* art. Cana, 1877, p. 112; F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümern,* t. ii, 1886, p. 91.

A l'église latine de Cana, on vient de mettre à jour des débris intéressants, colonnes, tympans, fragments de mosaïques, qui révèlent l'antiquité d'un sanctuaire chrétien bâti en ce lieu. Ce sanctuaire, devenu plus tard une mosquée, comme il arriva pour tous les sites les plus vénérables, abritait encore en 1652, quand Doubdan la visita, *Voyage en Terre Sainte,* c. lix, 3e édit., in-8°, Paris, 1666, p. 539, une crypte qui correspondait à la salle des noces. La construction supérieure, un carré divisé en deux nefs par un rang de colonnes, peut aujourd'hui être pleinement reconstituée. Non loin de là on peut voir, vers le nord-ouest, le site supposé de la maison de Nathanaël, un petit sanctuaire élevé dans un jardin d'ailleurs fort bien tenu. Mais la relique qui attire surtout l'attention, c'est la fontaine (fig. 45). Elle est au bas du village, à deux cents mètres environ vers le sud-ouest. On y vient puiser de l'eau de tous les côtés. Dans le grand bassin où elle se déverse, de grosses anguilles se promènent pour y dévorer les sangsues dont ces eaux pullulent. Au-dessous et dans d'autres récipients, des femmes lavent bruyamment le linge de leur ménage. Quand on veut boire pure un peu de cette eau de Cana, jadis miraculeusement changée en vin, il faut aller vers le sud, à travers une double haie de cactus et de grenadiers. Là est la source profonde qui alimente la fontaine publique. Les femmes qui craignent de puiser dans le bassin rectangulaire où se lavent les passants vont remplir leurs amphores à cette sorte de puits. Les jeunes filles alertes y descendent prestement, en posant leurs pieds sur des pierres placées en saillie dans la petite construction circulaire, et elles remontent bientôt après par cette singulière échelle, en tenant leur cruche gracieusement dressée sur l'épaule gauche. Comprenant notre désir de boire, à Cana, de l'eau moins souillée que celle de la fontaine publique, elles inclinent avec un charme incomparable l'urne sur leur bras gauche, et nous offrent à boire, dans l'attitude même que Rébecca dut prendre jadis vis-à-vis d'Éliézer. L'eau est bonne, mais médiocrement fraîche. La population semble très avenante. Le type est aussi remarquable ici qu'à Nazareth. Sur les coteaux on a récemment planté des vignes. Le vin qu'elles produisent est assez bon. — Quant à la pierre qu'on avait montrée à S. Antonin de Plaisance et sur laquelle, lui avait-on dit, s'était étendu Notre-Seigneur pendant le festin des noces, elle n'est plus à Cana ; mais c'est peut-être celle qui a été retrouvée en 1885, dans les ruines de la *Panaghia,* à Élatée, en Phocide. Elle est en marbre gris, veiné de blanc, longue de 2m 33, large de 0m 64 et haute de 0m 33. On y lit l'inscription suivante, que, d'après les caractères paléographiques on peut reporter vers la fin du vie siècle : ✠ ΟΓΤΟCΕCΤΙΝ | ΟΛΙΘΟCΑΠΟ | ΚΑΝΑΤΗCΓΑ | ΜΑΕΑCΟΠΟΥ | ΤΟΥΔΩΡΟΙΝΟΝ | ΕΠΟΙΗCΕΝ Ο ΚC | ΗΜΩΝ ΙC ΧC ✠ « C'est la pierre de Cana de Galilée, où Notre-Seigneur Jésus-Christ changea l'eau en vin. » Elle a dû être emportée de Palestine à l'époque des croisades. Elle est conservée maintenant à Athènes. Ch. Diehl, *La pierre de Cana,* dans le *Bulletin de correspondance hellénique,* t. ix, 1885, p. 28-42; P. Paris, *Élatée, la ville et le temple d'Athéna Cranaïa,* in-8°, Paris, 1892, p. 299-312.

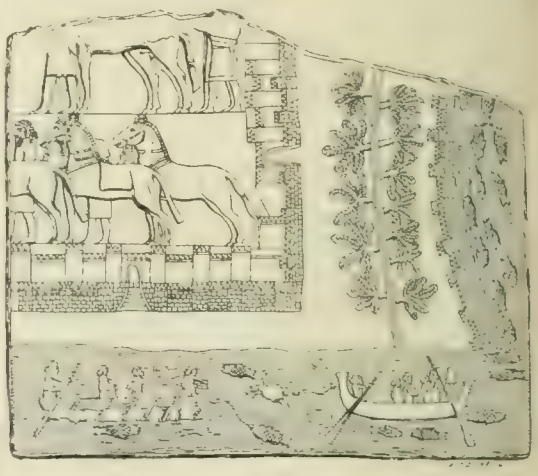
Voir en faveur de l'identification de *Kefr-Kenna* avec Cana de l'Évangile : V. Guérin, *Galilée,* t. i, p. 168-182 et 474-476; de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. ii, p. 449-494; Œgidius Geissler, *Die Mission von Cana,* dans *Das heilige Land* de Cologne, 1881, p. 93-96, et *Nachrichten aus Cana in Galiläa, ibid.,* 1883, p. 57-64. — En faveur de *Khirbet Qana :* Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 1856, t. ii, p. 346-349, t. iii, p. 108; Thomson, *The Land and the Book,* édit. de 1876, p. 425. E. Le Camus.

CANAL. Il existe en hébreu plusieurs mots pour exprimer l'idée de canal. Ces mots s'appliquent à toutes sortes de conduits artificiels pratiqués pour donner passage à l'eau ou à un liquide quelconque, depuis le petit tuyau de métal jusqu'au canal proprement dit. — 1° *'Afîq,* qui désigne ordinairement le lit naturel des rivières et des torrents, se prend aussi pour le petit conduit de métal (Vulgate : *fistula*), Job, xl, 13 (hébreu, 18). — 2° *Ṣanṭâr* (Septante : ἐπαρυστρίς; Vulgate : *suffusorium*) est le petit tuyau qui amène l'huile. Zach., iv, 12. — 3° *Ṣinnôr* est le nom d'un conduit alimenté par une chute d'eau, dans lequel David ordonne de précipiter les Jébuséens. II Sam. (Reg.), v, 8 (hébreu). — 4° *Mas'ab,* Jud., v, 11 (hébreu); *rehâtîm,* Gen., xxx, 38, 41; Exod., ii, 16; *šôqêṭ,* Gen., xxiv, 20; xxx, 38 (Septante : ληνός; Vulgate : *canalis*), sont les noms des abreuvoirs, généralement en forme d'auges, dans lesquels on faisait boire les animaux. On les fabriquait en bois ou en pierre. Il n'y avait pas lieu d'en établir auprès des sources qui donnaient naissance à un ruisseau, mais seulement auprès des puits, trop profonds pour que les troupeaux parvinssent à s'y abreuver. On tirait l'eau du puits avec des outres ou des espèces de seaux, comme on le fait encore aujourd'hui près de Tantourah, par exemple, et on la versait dans les rigoles le long desquelles se rangeaient les troupeaux. — 5° *Ṭe'âlâh* est la rigole qu'Élie creuse autour de son autel sur le Carmel, III Reg., xviii, 32, 35, 38; le chemin que suit la pluie, Job, xxxviii, 25; le canal d'irrigation, Ezech., xxxi, 4, et surtout l'aqueduc. Is., vii, 3; xxxvi, 2 (Septante : ὑδραγωγός; Vulgate : *aquæductus*). Les Hébreux avaient creusé un certain nombre de canaux remarquables, soit pour amener les eaux où il était besoin, soit pour conduire au Cédron celles qui avaient servi dans le temple, ainsi que le sang des innombrables victimes immolées près de l'autel. Sur ces travaux d'art, voir Aqueduc, t. i, col. 797-808. — 6° *Ye'ôr* est un mot d'origine égyptienne, *iaur-âa,* la « grande rivière », en copte *iar-o.* Le mot *ye'ôr,* qui est un des noms du Nil, s'applique aussi par extension aux canaux dérivés du grand fleuve. On sait, en effet, que, dès les âges les plus reculés, les habitants de l'Égypte s'appliquèrent à construire des canaux (fig. 46) et des digues, pour tirer le meilleur parti possible des inondations périodiques de leur fleuve. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 1895, t. i, p. 6, 70. Pendant leur séjour dans la terre de Gessen, les Hébreux durent aussi creuser un certain nombre de canaux. Il est même assez probable que sous Séti Ier, grand-père de Menephtah, leur dernier persécuteur, ils furent employés à la construction du grand canal d'eau douce, *ta tenat,* qui se dirige des environs de Pithom vers le golfe d'Arabie. Le voisinage de ce canal dut être d'un précieux secours pour les fugitifs. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. ii, p. 392-396. Il est parlé de ces canaux sous le nom de *ye'ôr* (Septante : ποταμός; Vulgate : *flumen*), Exod., viii, 1 (hébreu); IV Reg., xix, 24 (hébreu), et Nah., iii, 8. Le même mot désigne encore dans Isaïe, xxxiii, 21, un canal quelconque

(Septante : διώρυξ; Vulgate : *rivus*), et dans Job, XXVIII, 10, un canal creusé dans une mine pour l'écoulement des eaux d'infiltration (Septante : δίνη; Vulgate : *rivus*). — 7° *Péleg* a pris en hébreu le sens de ruisseau, Ps. I, 3;

46. — Canal égyptien. XIXe dynastie. Thèbes.
D'après Lepsius, *Denkmaler*, Abth. III, Bl. 128.

LXV, 10; CXIX, 136, mais dérivé de *palga*, nom par lequel les Assyriens désignent leurs grands canaux (fig. 47). Les riverains du Tigre et de l'Euphrate donnèrent encore plus d'extension à leurs travaux d'hydraulique que les habitants de la vallée du Nil. Les textes assyro-babyloniens nous montrent les souverains du pays travaillant déjà, deux mille ans avant notre ère, à la création et à l'entretien de tout un réseau de canaux. Ces travaux continuent jusque sous Nabuchodonosor, qui déblaye le canal oriental de Babylone. Les canaux babyloniens avaient une double destination. Ils servaient de moyens de transport et répandaient la fécondité dans le pays quand, au moment propice, on inondait les plaines avec leurs eaux. Hérodote, I, 189-193, dit que « toute la Babylonie est sillonnée de canaux », et que le *nahar Malcha* était praticable aux vaisseaux, νηυσιπέρητος. Xénophon, *Anabase*, I, IV, 12, 13, 18; VII, 14-16; II, II, 16; III, 10-13; IV, 13; Arrien, *Anabas.*, VII, XXI, 1-4; Strabon, XVII, I, 9, 10, 11, font aussi mention de ces canaux. Voir la carte de Babylonie, t. I, col. 1361. Cf. A. Delattre, *Les travaux hydrauliques en Babylonie*, dans la *Revue des questions scientifiques*, octobre 1888, p. 451-507. Abraham a vu quelques-uns de ces canaux babyloniens.

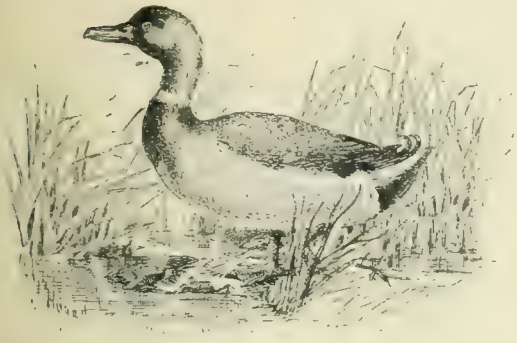


47. — Canal assyrien. Koyoundjik.
D'après Layard, *Nineveh and Babylone*, p. 231.

Pendant la captivité, ses descendants ont habité le long de ces différents cours d'eau, et pleuré sur leurs rives, au souvenir de Sion. Ps. CXXXVII (Vulgate, CXXXVI), 1. (Le mot *nahărôt* « fleuves, ruisseaux » ne désigne pas seulement l'Euphrate, mais aussi ses canaux.) Plusieurs Juifs ont pu même être employés à leur entretien ou à leur réfection. H. LESÊTRE.

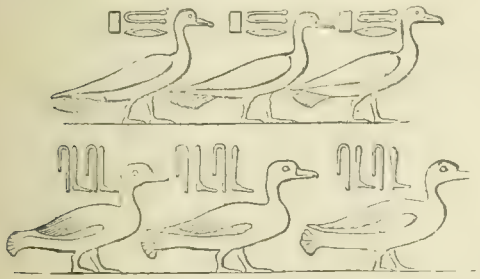
CANARD. Oiseau aquatique, de l'ordre des palmipèdes, vivant soit à l'état sauvage, soit à l'état domestique (fig. 48). Le canard sauvage passe l'été dans les régions polaires et l'hiver dans les pays tempérés. Pendant cette dernière saison, on le trouve dans toute la Palestine. Une espèce particulière, l'*anas angustirostris*, habite toute l'année dans les marais du lac Houlé, au milieu des épaisses touffes de papyrus. Quelques autres espèces se rencontrent seulement en hiver sur les bords du Jourdain, des affluents de la mer Morte, etc. H. B. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine* (*The Survey of Western Palestine*), Londres, 1884, nos 252-257, p. 115-116. Le canard domestique s'acclimate à peu près dans tous les pays. Les Égyptiens le connaissaient bien. Ils l'ont représenté assez souvent sur leurs monuments (fig. 49). Le canard occupait sa place parmi les volailles destinées à l'alimentation, à cause de la saveur de sa chair. Une ancienne facture égyptienne, trouvée sur un fragment de vase en terre cuite, nous apprend que, dans la vallée du Nil, une paire de canards se vendait le quart d'un

outnou en cuivre, soit vingt-trois grammes de cuivre, ou vingt-trois centimes de notre monnaie de bronze. Un éventail coûtait le même prix, et une chèvre deux *outnou*, c'est-à-dire autant que huit canards. Maspero, *Lectures historiques*, Paris, 1890, p. 22. Bien que les canards ne soient pas nommés dans la Bible, les Hébreux ont certainement dû les connaître, et il est fort présumable



48. — Canard.

que ces animaux faisaient partie des volailles mentionnées sous le nom de *barburim*, « oiseaux gras, » qu'on servait à la table de Salomon. III Reg., IV, 23 (hébr., I Reg., V, 3). Les σιτιστά, *altilia*, « animaux engraissés, »

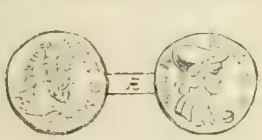


49. — Canards égyptiens. Saqqara, Ve dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 69 7[illegible].

dont parle saint Matthieu, XXII, 4, comprenaient probablement aussi des oiseaux, et spécialement des canards.

H. LESÊTRE.

CANATH (hébreu : *Qenâṭ*; Septante : ἡ Καάθ; *Codex Alexandrinus* : ἡ Καναθ, Num., XXXII, 42; ἡ Καναθ,

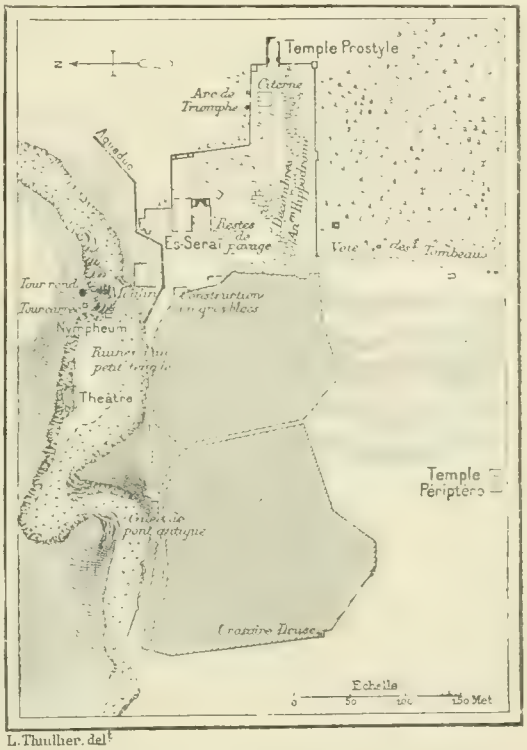


50. — Monnaie de Canath.

ANTΩNOC. Buste lauré d'Antonin, à droite. — ℞. KANAΘ(H)NΩN. Buste de Pallas, à droite.

I Par., II, 23; Vulgate : *Chanath*, Num., XXXII, 42; *Canath*, I Par., II, 23), ville située à l'est du Jourdain, dans les régions d'Argob et de Basan (fig. 50).

I. IDENTIFICATION. — On l'identifie généralement avec *Qanaouât*, dont les ruines importantes s'étendent au pied occidental du Djébel Hauran, un peu au-dessous de la pointe sud-est du Ledjah. Les raisons de cette assimilation sont les suivantes. D'abord l'analogie est parfaite entre les deux noms, קְנָת, *Qenâṭ*, et قنوات, *Qanaouât*. J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, in-8°, Berlin, 1860, p. 77, note 1, la fait très bien ressortir d'après la tradition des Bédouins actuels : קְנָת, *qenâṭ*, « possession, » est une forme contracte de קִנְיָה, *qenâvâh*, ou קִנְיָת, *qenâvêṭ*; les habitants de la contrée n'appellent la ville que *Qanaoua*, jamais *Qanaouât*; ils



51. — Plan de Qanaouât. D'après G. Rey, *Voyage au Haouran*.

ne reconnaissent donc pas dans ce mot une forme plurielle, qui, en arabe, signifiant « canaux », n'aurait aucun rapport avec le terme biblique : leur prononciation rappelle plutôt, comme en hébreu, l'idée de possession (arabe : قنوة, *qonouah*). — En second lieu, plusieurs auteurs anciens déterminent suffisamment sa position. Voici le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 109, 269 : « Canath, bourg d'Arabie, maintenant appelé Canatha, Καναθά, pris par Naboth, qui lui donna son nom; il appartenait à la tribu de Manassé, et il existe encore aujourd'hui dans la Trachonitide, près de Bostra. » Ce témoignage est précieux en ce qu'il fixe exactement la situation de Canatha, puis en ce qu'il prouve l'identité de Canatha et de la Canath biblique. De même Étienne de Byzance dit : « Canatha, ville près de Bostra d'Arabie. » Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 682. Josèphe la mentionne sous les noms de Κανάθα, *Bell. jud.*, I, XIX, 2, et de Κανά, *Ant. jud.*, XV, V, 1, à propos d'une défaite infligée aux troupes d'Hérode par les Arabes sous les ordres d'Athénion; mais il la place dans la Cœlésyrie,

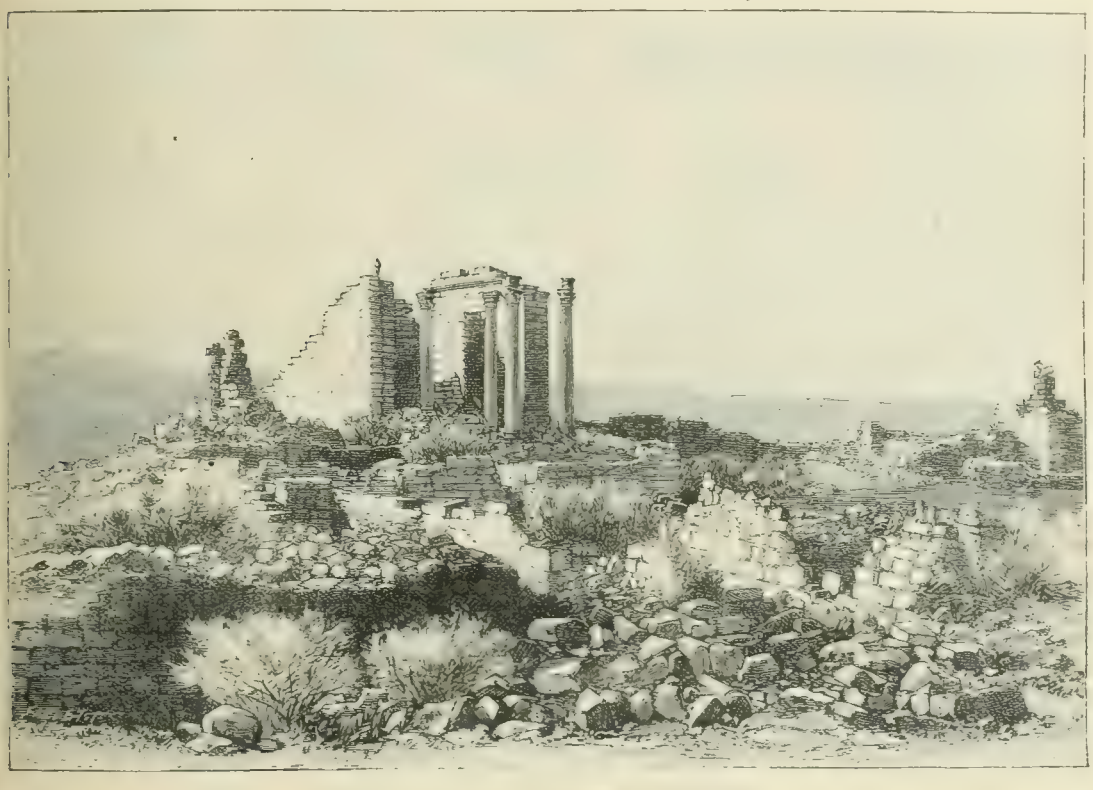
Κάναθα τῆς Κοίλης Συρίας. Cette assertion ne saurait nuire à la thèse, car « les auteurs appliquent ce nom, non seulement à la Cœlésyrie proprement dite, entre le Liban et l'Anti-Liban, mais aussi au pays damasquin et à toute la Pérée jusqu'à Philadelphie, ville dont les monnaies portent la légende Φιλαδελφέων Κοίλης Συρίας ». W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870, p. 535. — Ensuite il semble résulter de Deut., III, 13, 14, et de I Par., II, 21-23, que Canath appartenait au pays d'Argob, qui comprenait le Ledjah actuel et une partie de la grande plaine du Hauran (voir ARGOB, t. I, col. 950). Qanaouât rentre bien dans ce territoire. — Enfin la Table de Peutinger nous fournit un dernier argument. Traçant la voie qui menait de Damas à Bostra, elle donne les noms suivants avec les distances : Damaspo; Aenos, XXXVII ; Chanata, XXXVII. *Damaspo* est une faute pour *Damasco*, ou une abréviation de *Damas polis*. *Aenos* ou plutôt *Phaenos*, Φαινος, *Phæna*, est l'ancienne capitale de la Trachonitide, que les monuments ont permis d'identifier avec *El-Mousmiyéh*, à la pointe nord du Ledjah. Or la voie romaine qui conduisait de Damas à Bostra, passant par les deux points intermédiaires mentionnés ici, est encore visible en plus d'un endroit; elle paraît avoir longé le pied de la montagne où est bâtie Qanaouât; mais elle devait rejoindre la ville ancienne par un embranchement. De plus, la distance respective entre les différentes localités est parfaitement exacte : *Aenos*-Mousmiyéh à XXVII milles romains (environ 40 kilomètres) de Damas, et *Chanata*-Qanaouât à XXXVII milles (près de 55 kilomètres) d'Aenos ou *Phæna*. Voir la carte de la tribu de MANASSÉ ORIENTAL. Cf. J. L. Porter, *Five years in Damascus*, Londres, 1855, t. II, p. 111-112.

Cette identification a été acceptée par la plupart des auteurs. Elle paraît cependant douteuse à M. Waddington, *Inscriptions grecques*, p. 534. « L'identité des noms, dit-il, n'est pas une preuve décisive dans un pays où le même nom est souvent porté par plusieurs localités assez éloignées l'une de l'autre. » Il est vrai qu'il y a eu dans l'antiquité plusieurs villes de Kanatha, Kanata, Kana (cf. R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 17), et que la Palestine actuelle offre encore souvent des noms qui se ressemblent; mais, quand l'onomastique est appuyée par d'autres arguments de valeur, comme ici, elle garde tout son poids. — La seconde difficulté qu'oppose le savant écrivain est tirée de certains passages de l'Écriture. Canath fut appelée Nobé par son conquérant. Num., XXXII, 42. Or, dans le récit de la campagne de Gédéon contre les Madianites, nous voyons celui-ci, marchant à la poursuite des ennemis, traverser le Jourdain, passer par Soccoth et Phanuel, puis « monter par le chemin de ceux qui habitent dans les tentes, à l'orient de Nobé et de Jegbaa », surprendre les fuyards à Karkor (suivant le texte hébreu), enfin, après les avoir taillés en pièces, revenir par Soccoth et Phanuel. Jud., VIII, 4-17. Les localités mentionnées ici par la Vulgate appartenaient à la tribu de Gad, Jos., XIII, 27; Num., XXXII, 35; Soccoth était dans la vallée du Jourdain. « Il est donc évident, conclut M. Waddington, que Nobah (Nobé) était sur le versant oriental des montagnes de Galaad, dans la direction de Gérasa

52. — Es-Seraï, à Qanaouât. D'après G. Rey.

ou de Bostra, et près de la limite des territoires de Gad et de Manassé; et si, comme il y a tout lieu de le croire, la Nobah du livre des Juges est identique avec la Kénath-Nobah du livre des Nombres, rien ne nous autorise à placer Kénath dans le *Djébel Haourân;* si, au contraire, les deux localités sont distinctes, le champ est ouvert aux conjectures, et on peut identifier Kénath soit avec Kanatha, soit avec Kanata, ville de l'Auranite, située non loin de Bostra, soit encore avec Kané, village de la tribu de Manassé, cité dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe. » Nous ferons remarquer d'abord que le texte sacré ne nous donne pas Nobé et Jegbaa comme le terme de la marche de Gédéon ou le lieu du combat; il nous dit simplement que celui-ci prit la voie des nomades, voie qui se trouvait à l'orient de ces villes, et, étant peu connue des Hébreux, rendait plus audacieux le projet du chef israélite et explique la surprise des ennemis. Pour la décrire, l'auteur des Juges prend deux points opposés, l'un au nord, l'autre au sud. Nous ne croyons donc pas non plus que Gédéon soit allé jusqu'au pied du Djébel Hauran. Du reste, rien ne nous montre l'identité de cette Nobé avec celle des Nombres; il pouvait bien y avoir une ville de ce nom plus bas dans les montagnes de Galaad.

II. Description. — Qanaouât, surtout prospère au temps des Antonins, d'après les inscriptions qui y ont été recueillies, est aujourd'hui presque déserte. Il en reste de belles ruines qui s'étendent principalement sur la rive gauche de l'ouadi de même nom et occupent un espace de 1600 mètres de longueur environ sur 800 de largeur. Voir le plan, fig. 51. Une ancienne route pavée, à laquelle aboutissaient des rues latérales également pavées, traversait la ville de l'ouest à l'est et aboutissait au pont. En remontant l'ouadi vers l'est, on rencontre un petit *théâtre,* taillé dans les rochers de la rive droite, avec neuf rangs de gradins et un orchestre de dix-neuf mètres de diamètre. D'après une inscription grecque, copiée par M. Waddington, *Inscriptions grecques de Syrie,* p. 537, n° 2341, cet édifice fut élevé par un magistrat nommé Μάρκος Οὔλπιος Λυσίας. A cent pas plus haut se trouve un *nymphéum,* dans lequel est une belle source qui alimentait, par des rigoles encore en place, le jet d'eau qui devait exister au centre de l'odéum. Un peu plus à l'est encore on voit deux *tours,* l'une carrée, de construction arabe; l'autre ronde, malheureusement tronquée. En regagnant la rive gauche, et suivant un ancien aqueduc, on arrive à un moulin près duquel on observe un grand pan de mur, construit en énormes blocs de basalte joints sans ciment, et avec de petites pierres dans les intervalles, à peu près comme dans les constructions cyclopéennes. Au-dessus de cet endroit s'élève un ensemble de ruines connu sous le nom d'*Es-Séraï* (fig. 52). C'est d'abord, au sud ouest, un édifice qui fut primitivement un temple et fut ensuite entièrement remanié à l'époque chrétienne. De l'ancienne construction il ne reste que le mur du nord, une abside à l'est et le portique, qui était soutenu par quatre colonnes comprises entre deux antes très proéminentes et percé de deux larges arcades. L'abside de l'est, à trois niches, était flanquée de salles obscures, d'une destination difficile à déterminer. Au nord de ce premier édifice s'élève une grande et remarquable basilique, que M. de Vogüé fait remonter au IVe siècle. Elle était construite, suivant la tradition romaine, avec un portique extérieur de huit colonnes corinthiennes, élevées sur des piédestaux, un atrium entouré de dix-huit colonnes, rangées en carré, à trois mètres environ des murs : l'église proprement dite était longue de vingt-quatre mètres, entourée intérieurement, comme l'atrium, de dix-huit colonnes, portant des arcades en plein cintre; un chœur flanqué

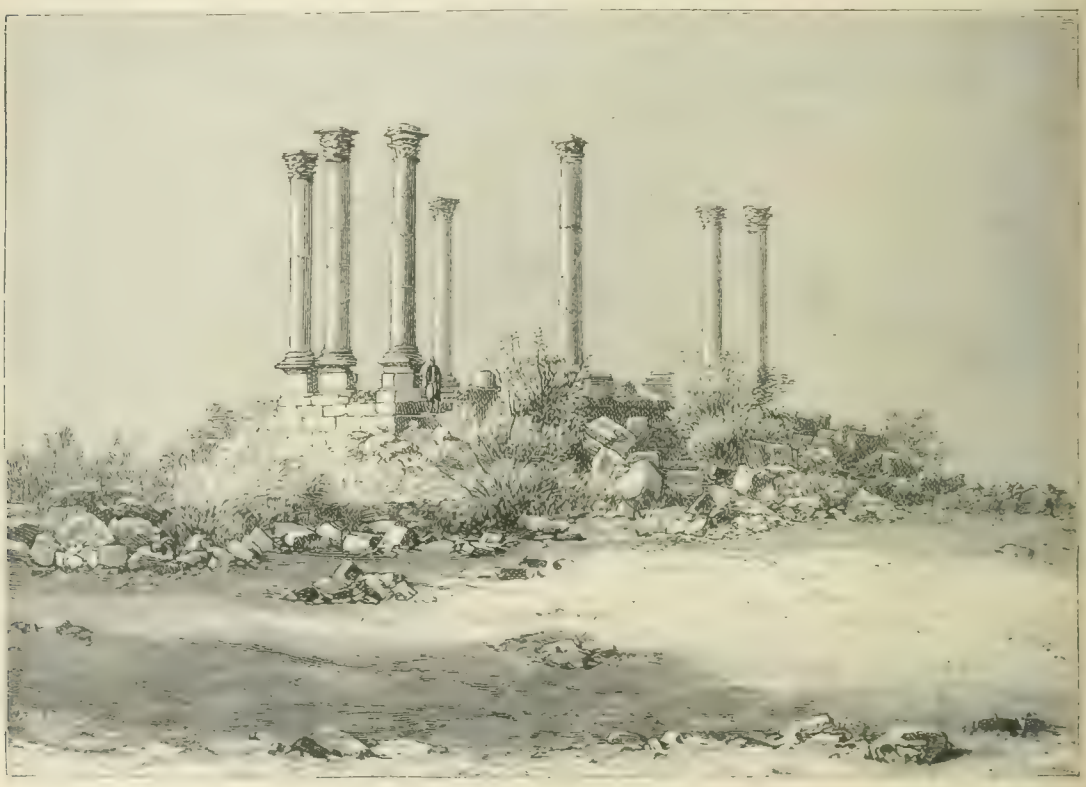


53. — Temple prostyle à Qanaouât. D'après G. Rey.

de deux sacristies et une abside semi-circulaire complétaient la construction.

A l'est d'Es-Séraï, on voit les ruines d'un *temple prostyle* (fig. 53), mesurant trente mètres de long sur quatorze de large, avec un portique formé de quatre grandes colonnes dont deux seulement sont restées debout, ainsi que les deux plus petites, placées entre les antes, de chaque côté de la porte. Ce monument, par la pureté du style et l'élégance des proportions, est un des morceaux d'architecture les plus remarquables du Hauran; il appartient aux bonnes époques de l'art, comme l'ont prouvé d'ailleurs les inscriptions qu'y a recueillies M. G. Rey, *Voyage dans le Haouran*, in-8°, Paris, 1860, p. 139-140. A droite de ce temple est un énorme monceau de débris, au milieu desquels gisent des restes de statues. Enfin, à droite de la route, que le même savant voyageur appelle la *Voie des tombeaux*, on visite un beau *temple périptère* (fig. 54), dans une situation ravissante, sur une pente couverte de massifs d'arbrisseaux qui croissent au milieu des fûts et des chapiteaux renversés. Il mesure dix-neuf mètres de long et quatorze de large, et repose sur un soubassement de trois mètres environ de hauteur, auquel on arrive par un escalier, du côté du nord. L'entrée est précédée d'une double rangée de six colonnes; sur les douze, cinq ont disparu. Dix-sept colonnes, d'ordre corinthien et mesurant sept mètres cinquante de haut, entouraient la cella, sans compter celles du portique; trois seulement sont restées debout. Ce beau monument est attribué à la même époque que le temple prostyle, dont il a le même caractère architectural. Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1887, p. 542-544. Cf. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, Londres, 1822, p. 84-86, J. L. Porter, *Five years in Damascus*, t. II, p. 90-115; *The Giant cities of Bashan*, Londres, 1871, p. 39-46; G. Rey, *Voyage dans le Haouran*, p. 128-151.

III. Histoire. — Canath était une ancienne cité amorrhéenne, appartenant au royaume d'Og, roi de Basan, sans doute une des nombreuses villes fortes de ce pays. Deut., III, 5. Sa position avantageuse en faisait avec Selcha ou Salécha (aujourd'hui *Salkhad*) un des forts avancés du côté de l'est. Deut., III, 10. Les « bourgs » qui en dépendaient attestent aussi son importance. Num., XXXII, 42. Aussi dut-elle être enviée par les Israélites au moment de la conquête. Assignée par Moïse à la demi-tribu de Manassé oriental, Num., XXXII, 33, elle fut conquise par Nobé, probablement de la famille de Machir, fils de Manassé, Num., XXXII, 39-40, pendant qu'un autre descendant du même patriarche s'emparait, dans la même contrée, des villes qu'il appela de son nom : Havoth Jaïr. Num., XXXII, 41. Nobé imposa lui aussi son nom à la cité vaincue; mais cette dénomination dut tomber de bonne heure en désuétude. Il n'est pas sûr, en effet, comme nous l'avons dit, que la Nobé de Jud., VIII, 11, soit la même que celle de Num., XXXII, 42, et, à une époque inconnue, nous voyons Canath, avec son ancienne appellation, tomber, en même temps que les villes de Jaïr, au pouvoir des Gessurites et des Araméens, voisins de ce pays. I Par., II, 23. Telle est toute l'histoire biblique de cette ville, dont les monuments n'indiquent la prospérité que sous la domination romaine.



54. — Temple périptère à Qanaouât. D'après G. Rey.

Une inscription araméenne a été copiée dans les ruines d'une église, à Qanaouât, par Burckhardt, *Travels*, p. 84, et par Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, etc., 4 in-8°, édit. Kruse, Berlin, 1854, t. I, p. 80. MM. de Vogüé et Waddington n'ont pu la retrouver. Les deux copies

incorrectes rendent la lecture douteuse. Cf. M. de Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, Paris, 1869, p. 97; *Corpus inscriptionum semiticarum*, pars II, t. I, p. 199-200, Paris, 1893. Les inscriptions grecques sont assez nombreuses et bien expliquées par M. Waddington, *Inscriptions grecques*, etc., p. 533-540. Nous y voyons que l'ethnique de Canatha est Καναθηνός (n°s 2216, 2331 *a*) ou Κεναθηνός (n° 2343). On ne signale que deux ou trois monnaies de cette ville. Cf. F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1874, p. 400. Elle figure dans les Notices ecclésiastiques et fut le siège d'un évêché. Pour le plan et les détails des ruines, voir G. Rey, *Voyage dans le Haouran*, atlas in-f°, pl. V-VIII.

A. Legendre.

CANCER (grec : γάγγραινα, « gangrène »). D'après le grec, II Tim., II, 17, saint Paul compare les fausses doctrines des hérétiques à la gangrène, dont le virus infecte le corps et corrompt peu à peu les parties saines avoisinantes, et, si l'on n'y apporte un remède énergique, amène la mort. Ainsi l'erreur, pénétrant dans une Église, en envahit peu à peu les membres et la ravage jusqu'à ce qu'elle l'ait corrompue en entier, à moins que par le glaive de l'excommunication on ne sépare promptement les membres gangrenés : c'est ce que fit saint Paul à l'égard d'Hyménée et d'Alexandre. — La Vulgate traduit γάγγραινα par *cancer*, qui diffère sans doute de la gangrène, mais, comme elle, gagne de proche en proche et dévore les chairs jusqu'à ce que le corps entier périsse : ce qui ne change pas le sens de la comparaison. Plutarque, *De discrimine adulatoris et amici*, XXIV, 40, édit. Didot, *Scripta moralia*, t. I, p. 78, dans une comparaison analogue, unit les deux mots ; il compare la calomnie à la gangrène et au cancer.

E. Levesque.

CANDACE (grec : Κανδάκη), reine d'Éthiopie (fig. 55). Le livre des Actes, VIII, 26-40, rapporte que le diacre Philippe convertit à la foi un Éthiopien, eunuque de cette reine, et surintendant de tous ses trésors, qui était venu à Jérusalem pour y adorer Dieu, et s'en retournait par Gaza dans son pays. — Quelle est cette Candace, reine d'Éthiopie ? Le nom d'Éthiopie, à l'époque du livre des Actes, désignait constamment chez les Juifs les régions situées au sud de l'Égypte (voir Chus, Éthiopie) ; pour personne il ne saurait être douteux qu'il ne faille chercher de ce côté le royaume de Candace. Les chrétiens d'Abyssinie, qui revendiquent pour eux tout ce que la Bible rapporte des Couschites (ou Éthiopiens, comme traduisirent les Septante), n'ont pas manqué de faire de Candace une de leurs reines, et de l'eunuque le premier apôtre de leur pays. C'est ce que nous lisons, par exemple, dans le *Maṣeḥafa Meśeṭir* ou Livre du Mystère (Bibl. Nat., fonds éthiopien, n. 113, fol. 59-60). Le P. de Almeida, missionnaire jésuite portugais du XVIIe siècle, dans son *Historia de Ethiopia*, l. II, c. VIII et X (en manuscrit au British Museum, fonds portugais, n. 9861), ainsi que le P. Tellez (*Historia general de Ethiopia*, l. I, c. XXVIII, 1660), ont défendu ces traditions locales de l'Abyssinie. Malheureusement, cette opinion ne repose sur aucun fondement historique ; tous les éthiopisants en conviennent depuis Ludolf jusqu'à nos jours (Ludolf, *Historia Æthiopiæ*, l. II, c. IV, 1880 ; Dillmann, *Zur Geschichte des axumitischen Reichs*, 1880, p. 4). C'est au pays de Méroé, situé au confluent du Nil et de l'Astaboras (aujourd'hui Tacassi), et dont les anciens géographes, et Ludolf lui-même (*ibid.*), faisaient à tort une île, qu'il faut placer le royaume de Candace. En voici la preuve. On a trouvé dans les inscriptions hiéroglyphiques de l'île de Méroé le nom d'une reine Candace, , *Kantaki*. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. V, Bl. 47, *a* et *b*; H. Brugsch, *Entzifferung der meroitischen Schriftdenkmäler*, in-4°, Leipzig, 1887, Abth. I, p. 7. Strabon nous raconte qu'au temps de César Auguste, pendant que Gallius Ælius guerroyait en Arabie avec des troupes retirées d'Égypte, les Éthiopiens se révoltèrent, attaquèrent les garnisons romaines et renversèrent les statues de César. Pétronius rassembla aussitôt ses troupes, attaqua les rebelles, les repoussa jusqu'à Pselchis, ville d'Éthiopie, et finalement les mit en pleine déroute. Or, nous dit Strabon, XVII, I, 54, et c'est là le passage important à noter ici : « Parmi ces rebelles se trouvaient les généraux de la reine

55. — Candace ou reine de Méroé frappant un groupe d'ennemis vaincus.

D'après Lepsius, *Denkmäler*, Temple de Naga, Éthiopie, Abth. V, Bl. 56.

Candace, qui, de notre temps, a commandé aux Éthiopiens, femme vraiment courageuse, qui avait perdu un œil. » Τούτων δ'ἦσαν καὶ οἱ τῆς Βασιλίσσης στρατηγοὶ τῆς Κανδάκης, ἣ καθ'ἡμᾶς ἦρξε τῶν Αἰθιόπων, ἀνδρική τις γυνὴ πεπηρωμένη τὸν ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν. Suivent quelques hauts faits de cette reine Candace, que Pétronius finit par atteindre dans sa ville royale, fixée à Napata, au-dessous de Méroé, l'île prétendue des anciens. — Pline, à son tour, dans son chapitre sur l'Éthiopie, nous dit que dans l'île de Méroé, dont il donne la description, règne une femme appelée Candace, nom commun depuis longtemps aux reines de ce pays : « Regnare fœminam Candacem, quod nomen multis jam annis ad reginas transiit. » Pline, *H. N.*, VI, 35. Dion Cassius, *Histor. rom.*, LIV, 5, rapporte les mêmes faits que Strabon, et nous dit que sous les consuls M. Marcellus et L. Aruntius, 732 de Rome, 22 avant notre ère, Candace commandait les Éthiopiens rebelles. Enfin, Eusèbe de Césarée nous atteste que selon la coutume de l'Éthiopie, où avait régné Candace, les femmes, encore de son temps, exerçaient le pouvoir. *H. E.*, II, I, t. XX, col. 137. Il résulte de tous ces témoignages que l'ancien royaume de Méroé était gouverné, au Ier siècle de l'ère chrétienne, par des reines qui portaient le nom de Candace. On est donc de ce fait autorisé à placer dans ce

pays la reine Candace dont parle le livre des Actes; mais l'on ne peut pas affirmer avec le P. Patrizi, *Comm. Act. Apost.*, 1867, p. 68, que la Candace de saint Luc fut la même que, vingt-deux ans avant J.-C., Pétronius atteignait dans sa ville capitale de Napata.

Quant au surintendant de la célèbre reine, on s'est demandé d'abord s'il était dit eunuque dans le sens propre du mot, ou si ce n'était pas là un simple titre pour désigner un officier intime du palais, selon le terme reçu chez les souverains de l'Asie et de l'Égypte. Cette seconde opinion paraît plus probable, si surtout l'on admet que le surintendant de Candace était, non pas un prosélyte sorti de la gentilité, comme le voulait Eusèbe, *loc. cit.*, mais un Juif de race.

Le même Eusèbe et saint Jérôme après lui, *Comm. in Is.*, l. XIV, c. LIII, v. 7, t. XXIV, col. 509, affirment que l'eunuque converti au christianisme devint dans la suite l'apôtre de l'Éthiopie. En cela, ils ne font que répéter ce qu'avait déjà dit saint Irénée, *Cont. Hær.*, III, 12, et IV, 23, t. VII, col. 902, 1049. Une autre tradition, rapportée par Sophronius (*Inter opera S. Hieronymi, Patr. lat.*, t. XXIII, col. 721), mais dont il serait bien difficile de vérifier l'exactitude, veut que l'eunuque de Candace ait prêché l'Évangile dans l'Arabie Heureuse et jusque dans l'île de Ceylan, la *Taprobana insula* des anciens, où il serait mort pour la foi. L. MÉCHINEAU.

CANDÉLABRE. Voir CHANDELIER.

CANDIDUS, de son vrai nom Alexandre Blanckaert, carme, né à Gand, mort le 31 décembre 1555. Il a laissé une version flamande de la Bible avec figures, remarquable par sa correction : *Die Bibel, wederom met grooter neerstickeyt oversien ende ghecorrigeert meer dan in ses hondert plaetsen ende collationeert met den onden latynschen onghefalsten Bibelen,* in-8°, Cologne, 1547. — Voir *Biographie nationale*, t. II, Bruxelles, 1868, col. 450. A. REGNIER.

CANIF (hébreu : *ṭa'ar hassôfêr,* « couteau, canif du scribe; » Septante : ξυρὸς τοῦ γραμματέως ; Vulgate : *scalpellus scribæ*), petit couteau servant à tailler et à fendre les calames ou roseaux à écrire. Il se compose essentiellement d'une lame aiguisée d'un côté et d'un manche en métal, en bois ou en os aux formes variées. Il faisait partie de la trousse du scribe ou du copiste. Chez les Hébreux on le nommait *ṭa'ar,* c'est-à-dire « lame nue ou servant à dénuder ». Pour ne pas le confondre avec le rasoir, on ajoute *hassôfêr,* « de scribe. » C'est avec un canif que le roi Joachim coupa et mit en pièces le rouleau des prophéties de Jérémie dont la lecture l'irrita. Jer., XXXVI, 23. — Les scribes d'Égypte avaient certainement quelque instrument tranchant ou canif pour tailler les joncs ou les roseaux qui leur servaient de pinceau ou de calame, bien qu'on n'en ait pas encore retrouvé dans les tombeaux. Il en est de même des Grecs et des Romains. Chez les Grecs, il se nommait γλυφίς καλάμων, γλύφανον, ou καλαμογλύφος, ou encore σμίλη δοκιμογλύφος, *Anthologiæ Palatinæ Epigramm.*, VI, 295; chez les Romains, *scalprum, scalprum librarium.* Suétone, *Vitellius*, 2; Tacite, *Annal.*, V, 8. On a trouvé des spécimens où la lame se repliant vient s'engager dans une rainure pratiquée dans le manche. A. Rich, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 1873, p. 559. Le canif est souvent représenté dans les anciens manuscrits (fig. 55). Cf. B. de Montfaucon, *Palæographia græca*, in-4°, Paris, 1708, p. 22, 24. L. LEVESQUE.

CANINI Ange, grammairien italien, né en 1521 à Anghiari, en Toscane, mort à Paris en 1557. Philologue distingué, il enseigna en diverses villes d'Italie, alla en Espagne et fut appelé en France par François Ier, qui lui donna une chaire de professeur. Il fut ensuite attaché à la personne de Guillaume Duprat, évêque de Clermont. Il nous reste de cet auteur : *Institutiones linguarum syriacæ, assyriacæ et thalmudicæ, una cum æthiopicæ et arabicæ collatione, quibus addita est ad calcem Novi Testamenti multorum locorum historica enarratio,* in-4°, Paris, 1554; *Disquisitiones in loca aliquot Novi Testamenti obscuriora,* dans les *Critici sacri,* t. VIII, p. 211; *De locis S. Scripturæ hebraicis commentaria,* in-8°, Anvers, 1600. — Voir Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VII (1824), p. 1564.

B. HEURTEBIZE.

CANISIUS Pierre, *Canis,* de son vrai nom, jésuite hollandais, né à Nimègue le 8 mai 1521, mort à Fribourg (Suisse), le 21 décembre 1597. Il fut admis dans la Compagnie de Jésus le 8 mai 1543, et en fut une des premières gloires. L'Allemagne et la Suisse furent le théâtre de son zèle apostolique, et il contribua puissamment, par ses prédications et ses écrits, à entraver les progrès de la Réforme. Son Catéchisme a rendu sa mémoire impérissable. Il fut béatifié par Pie IX, le 20 novembre 1864. Parmi ses ouvrages, il faut citer : 1° *Epistolæ et Evangelia quæ dominicis et festis diebus de more catholico in templis recitantur,* in-16, Dillingen, 1570, plusieurs fois réimprimé; 2° *Commentaria de Verbi Dei corruptelis,* Dillingen, 1571, 1572; Ingolstadt, 1577, 1583; Paris, 1584; Lyon, 1584; réimprimé en partie dans la *Summa aurea de laudibus B. M. Virginis* de Migne, 1862. Cet ouvrage est divisé en deux volumes; le premier contient : *De sanctissimi præcursoris Domini Joannis Baptistæ historia evangelica;* le second : *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta.* L'auteur réfute les hérétiques, en particulier les centuriateurs de Magdebourg. — Son ouvrage *Notæ in Evangelicas lectiones,* Fribourg, 1591, in-4°, rentre plutôt dans l'ascétisme.

C. SOMMERVOGEL.

1. CANNE qui sert à marcher. Voir BATON.

2. CANNE, mesure de longueur, la plus grande dont il soit question dans l'Écriture. Ézéchiel la mentionne dans ses prophéties, XL, 3-8; XLI, 8; XLII, 16-19, pour mesurer les bâtiments du nouveau temple de Jérusalem. Il l'appelle *qâneh,* mot qui signifie « roseau », comme le latin *canna,* d'où vient notre mot *canne.* C'était un roseau d'une longueur déterminée, dont on se servait pour mesurer les longueurs. Aussi son nom complet est-il « roseau à mesurer », *qeneh ham-middâh.* Ezech., XL, 3, 5; XLII, 16-19. La Vulgate l'appelle *calamus* [*mensuræ*], et les Septante κάλαμος [μέτρον]. Dans l'Apocalypse, XI, 1, saint Jean reçoit « un roseau semblable à une verge », κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ, pour mesurer le temple de Dieu. Plus tard, Apoc., XXI, 15-16, l'ange qui mesure la cité sainte se sert aussi de la « canne », mais elle est en or, κάλαμον χρυσοῦν (Vulgate : *mensuram arundineam auream*).

La détermination de la longueur de la canne d'Ézéchiel n'est pas absolument certaine. Le prophète nous dit lui-même, XL, 5, que le roseau à mesurer, dont se servait l'homme qui lui apparut en vision, avait « six coudées et un palme, *tôfaḥ,* [de plus], par coudée », c'est-à-dire six coudées et six palmes. Cf. Ezech., XLIII, 13. Il semble résulter de là que la coudée sacrée avait un palme de plus que la coudée ordinaire. La longueur de la coudée ordinaire n'est pas déterminée avec certitude. Voir COUDÉE. En l'évaluant à 0m525, et le *tôfaḥ* ou petit palme à 0m0875, la canne équivaut à 3m675 environ.

F. VIGOUROUX.

3. CANNE AROMATIQUE. Voir JONC ODORANT.

4. CANNE ou **CANN** John, théologien anglais non conformiste, né en Angleterre, on ignore à quelle date, mort à Amsterdam en 1667. Il est surtout connu par une édition anglaise de la Bible, accompagnée de notes qui ont joui longtemps d'une grande réputation : *The Bible,*

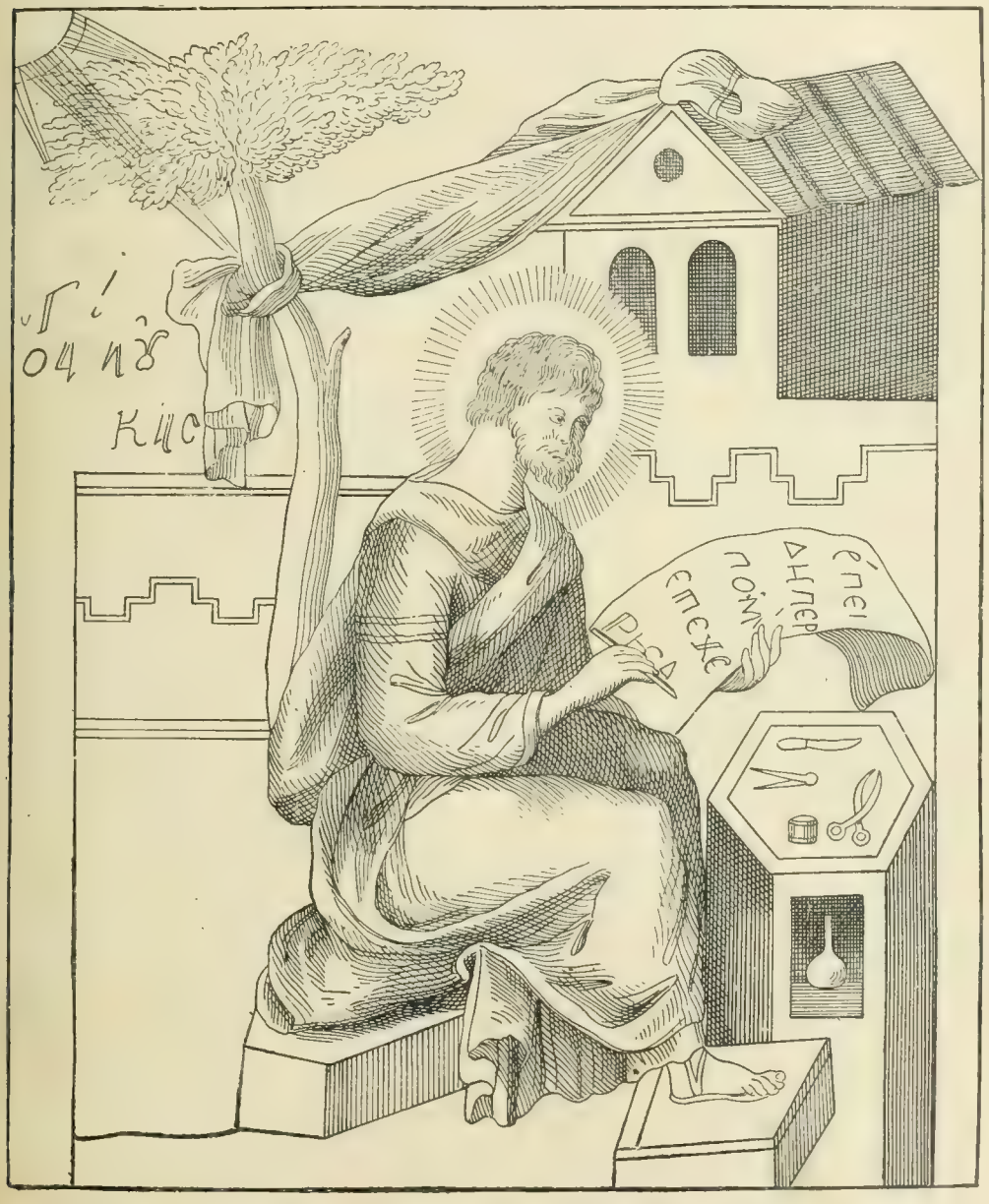
with marginal notes, showing Scripture to be the best Interpreter of Scripture, in-8°, Amsterdam, 1664; Édimbourg, 1727. — Voir W. E. A. Axon, dans L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. VIII, 1886, p. 411; W. Orme, *Bibliotheca biblica*, 1824, p. 81.

A. Regnier.

CANNELLE écorce aromatique de deux espèces de plantes appartenant à la famille des Lauracées : le cannelier de Ceylan, appelé *Laurus cinnamomum* ou *Cinnamomum Zeylanicum*, et le cannelier de Malabar ou de Chine, le *Laurus cassia* ou *Cinnamomum cassia*. La cannelle tire son nom de la forme que prend l'écorce en se desséchant; elle se roule en petits tuyaux, *cannella*. Les Hébreux connaissaient ces deux substances aromatiques. Voir Cinnamome et Casse aromatique.

E. Levesque.

CANON DES ÉCRITURES. — I. Notion. — § 1. *Origine et signification du mot.* — Canon est un mot grec, κανών, qui a des significations très diverses. —



56. — Saint Luc, écrivant. Devant lui sont les instruments qui servent à l'écrivain : en haut, le canif; au-dessous, le compas; au bas, à droite, les ciseaux; à gauche, l'encrier.

Reproduit, d'après de nombreux manuscrits, par Montfaucon, *Palæographia græca*, vis-à-vis de la page 22.

1° *Acceptions classiques.* — Il se rattache probablement au sémitique קָנֶה, *qânéh*, « roseau, » « perche (à mesurer, notre ancien mot canne) ». Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, in-8°, Halle, 1847, p. 7. Son sens propre et pri-

mitif en grec est celui de bâton ou verge droite, telle que les baguettes ou le bois destiné à tenir droit un bouclier, *Il.*, VIII, 193; XIII, 407; telle encore que l'ensuble ou cylindre (*liciatorium*) dont se servent les tisserands, *Il.*, XXIII, 761; telle que le fléau de la balance, la règle du charpentier, *regula, norma, Anthol. pal.*, XI, 120, édit. Didot, t. II, p. 306, ou le bâton dont on se sert pour mesurer. De cette signification originaire sont dérivées par métaphore de nombreuses significations particulières. Les Grecs appelèrent *canon* ce qui servit de règle : 1. En morale (ὅροι τῶν ἀγαθῶν καὶ κανόνες, Démosthène, *Pro corona*, 294, édit. Didot, p. 171; cf. Aristote, *Ethic. Nicom.*, III, 4, 5; V, 10, 7, édit. Didot, t. II, p. 29, 65); — 2. Dans le langage, les κανόνες étaient ce que nous désignons sous le nom de règles grammaticales, Westcott, *General Survey of the history of the Canon of the New Testament*, in-8°, Londres, 1855, p. 541. — 3. En art : la statue du Doryphore de Polyclète ayant été prise comme règle des proportions que devait avoir le corps humain, on l'appela le Canon de Polyclète, Lucien, XXXIII, *De salt.*, 75, édit. Didot, p. 359; Pline, *H. N.*, XXXIV, 55, édit. Teubner, 1860, t. V, p. 43. — 4. En littérature, les critiques d'Alexandrie appelèrent κανόνες les écrivains classiques qui devaient servir de règle et de modèle; cf. Quintilien, *Inst. rhet.*, X, I, 54, édit. Teubner, t. II, p. 156. — 5. En histoire, les tables chronologiques furent appelées κανόνες χρονικοί. Plutarque, *Sol.*, 27, édit. Didot, t. I, p. 111.

2° *Acceptions scripturaires.* — L'emploi scripturaire et théologique de ce mot, dans les traducteurs grecs de l'Ancien Testament et dans les auteurs du Nouveau, ainsi que dans les Pères, correspond aux différentes acceptions des auteurs profanes. — 1. Aquila a traduit le mot *qav*, « ligne, règle, » par κανών. Ps. XVIII, 4 (hébreu, XIX, 5); Job, XXXVIII, 5. Dans Judith, XIII, 6, les Septante emploient κανών pour désigner une colonne du lit d'Holopherne ou bien la baguette d'où pendaient les rideaux. — 2. Le sens métaphorique ne se rencontre que dans le quatrième livre des Machabées, VII, 21, ὁ τῆς φιλοσοφίας κανών, « la règle de la sagesse. »

Dans le Nouveau Testament grec, nous trouvons le mot « canon » employé plusieurs fois. — 1. Dans II Cor., X, 13, 15, il désigne un espace mesuré, déterminé, une région, le territoire qui a été confié à saint Paul pour y exercer son apostolat (Vulgate : *regula*). Dans un sens analogue, κανών marquait chez les Grecs une étendue de terrain mesurée, comme le κανών d'Olympie (τὸ μέτρον τοῦ πηδήματος. Pollux, *Onomast.*, III, 151). — 2. Dans Gal., VI, 16, et Phil., III, 16 (*textus receptus*), κανών (Vulgate : *regula*) signifie « règle » de conduite, manière de vivre conformément à la doctrine chrétienne. Cf. H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, 7e édit., in-8°, Gotha, 1893, p. 491.

3° *Acceptions ecclésiastiques.* — Chez les Pères, le mot « canon » fut employé tout d'abord dans le sens de règle en général, et spécialement de « règle de la vérité », Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 25, t. IX, col. 348; « règle de foi. » Polycrate, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 24, t. XX, col. 496. Cette acception du mot dans le sens de règle apparaît clairement dans l'appellation donnée aux décisions des conciles, qui par leurs définitions ou leurs prescriptions réglèrent la foi et les mœurs; ces décisions reçurent le nom de « canons ». On rencontre pour la première fois cette dénomination appliquée aux décisions du concile arien d'Antioche, en 341. Mais déjà auparavant on disait la règle ou « le *canon* de la vérité », κανόνα τῆς ἀληθείας. S. Irénée, *Adv. Hær.*, I, 9, 4, t. VII, col. 545, pour désigner l'enseignement de la foi, qui, comme l'explique l'évêque de Lyon dans ce passage, « nous fait connaître le sens des noms, des locutions et des paraboles des Écritures. »

§ 2. *Signification et définition du mot « canon » appliqué à la Bible.* — La coutume de considérer les Livres Saints comme la règle de la foi amena peu à peu l'usage d'appeler ces livres *canoniques*, et finalement de nommer leur collection même le *canon*. Mais l'expression « canon des Écritures » ne fut employée que plus tard, lorsque les dérivés de ce mot, l'adjectif « canonique » et le verbe κανονίζεσθαι étaient déjà appliqués depuis longtemps aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. On rencontre pour la première fois κανονικὰ βιβλία dans le 59e canon qu'on attribue au concile de Laodicée, au IVe siècle. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 754. Κανονικός est mis là en opposition avec ἰδιωτικός et ἀκανόνιστος. La traduction latine d'Origène, *De princ.*, IV, 33, t. XI, col. 407, se sert de l'expression *Scripturæ canonizatæ*, et celle du Commentaire sur saint Matthieu, 28, t. XIII, col. 1637, de *libri canonizati*. On lit dans la version latine du Prologue du même auteur sur le Cantique, faite par Rufin, t. XIII, col. 82, *haberi in canone*; mais cette phrase peut être simplement la traduction du verbe κανονίζεσθαι. On peut voir d'autres passages dans F. Vigouroux, *Manuel biblique*, n° 25, 9e édit., t. I, p. 78-79. — Quelle signification précise attachait-on à l'adjectif « canonique »? Credner pense que ce mot veut dire : « ayant force de loi. » *Zur Geschichte des Kanons*, p. 67. Westcott est, au contraire, d'avis que le titre de « canonique » fut donné d'abord aux écrits qui « étaient admis par la règle ». Voir Westcott, *History of the Canon of the New Testament, Appendix A*, 1855, p. 547; F. C. Baur, *Die Bedeutung des Wortes* Κανών, dans Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1858, t. I, p. 141-150.

On en vint ainsi à entendre par *canon* la « collection » ou la « liste » des livres qui forment et contiennent la règle de la « vérité inspirée par Dieu pour l'instruction des hommes ». C'est de la sorte que saint Amphiloque (mort vers 394) dit : κανὼν τῶν θεοπνεύστων γραφῶν, *Iambi ad Seleuc.*, 319, t. XXXVII, col. 1598, et que saint Jérôme et saint Augustin disent de certains livres : *Non sunt in canone* (*Prolog. Galeat.*, t. XXVIII, col. 556); *Nec inveniuntur in canone* (*De Civ. Dei*, XVIII, 38, t. XLI, col. 598). Saint Isidore de Péluse (vers 370-450) nous explique très bien comment on était arrivé à cette notion, lorsqu'il écrit : τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ Γραφάς, « les divines Écritures sont le canon (la règle) de la vérité. » *Epist.*, l. IV, ep. CXIV, t. LXXVIII, col. 1186. Comme les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont la règle de la foi et de la vérité chrétienne, il était naturel de s'exprimer comme l'ont fait les Pères. Saint Augustin nous explique en quelque manière la transition d'un sens à l'autre, lorsqu'il dit : « Perpauci ea scripserunt quæ *auctoritatem canonis obtinerent.* » *De Civ. Dei*, XVII, 24, t. XLI, col. 560. Ces auteurs en petit nombre, dont parle l'évêque d'Hippone, devinrent ainsi « canoniques », et la collection de leurs œuvres forma le « canon ». De là l'acception communément reçue, d'après laquelle le « canon » est la collection des écrits inspirés.

§ 3. *Quels livres sont canoniques.* — De ce qui vient d'être dit, il résulte qu'un livre pour faire partie du canon ou être canonique doit être inspiré de Dieu. Voir INSPIRATION. Il faut de plus qu'il soit certainement connu comme tel. C'est à l'Église qu'il appartient de déclarer qu'un livre est inspiré, et par conséquent divin et canonique. Un livre inspiré dont l'inspiration ne serait pas officiellement constatée n'aurait pas l'autorité de règle de foi. L'Église n'a pas le pouvoir de rendre inspiré un livre dont le Saint-Esprit ne serait pas l'auteur premier, mais elle a le pouvoir et le droit de donner à un livre inspiré le titre et la valeur de canonique, qu'il n'avait pas auparavant. « Car la canonicité, comme le remarque très justement Mgr Gilly, n'est pas l'inspiration : la canonicité est la constatation du fait de l'inspiration. Ce fait peut être resté incertain pendant un espace de temps plus ou moins long, puis constaté et déclaré, et il entre dans

les prérogatives de l'Église de le constater et de le déclarer. » *Précis d'introduction à l'Écriture Sainte*, 3 in-12, Nîmes, 1867, t. I, p. 91. Ces observations sont fort importantes au point de vue de l'étude théologique du canon.

§ 4. *Livres protocanoniques et deutérocanoniques.* — Les livres qui ont été partout et toujours, depuis le commencement, reconnus comme inspirés par l'Église, sont appelés *protocanoniques*. Ceux dont l'autorité n'a pas été aussi certaine dès le commencement et qui ont été d'abord le sujet de doutes ou de discussions, mais ont été plus tard placés dans le canon par l'Église, sont désignés sous le nom de *deutérocanoniques*. On les nomme ainsi parce qu'ils sont entrés en quelque sorte dans un *second* canon, ajouté au *premier* qui renfermait les écrits dont l'inspiration n'a jamais été contestée. Les protestants appellent « apocryphes » les livres deutérocanoniques. Les catholiques réservent ce nom d'apocryphes aux écrits que l'Église rejette du canon, quoiqu'ils aient été admis à tort comme inspirés par quelques Églises particulières ou par des hérétiques. Voir APOCRYPHES, t. I, col. 767. Les expressions *protocanonique* et *deutérocanonique* ne sont pas antérieures au XVIe siècle, et l'on croit qu'elles ont été inventées par Sixte de Sienne (1520-1569), dans sa *Bibliotheca sacra*, parue en 1566. Voir édit. de Cologne, 1626, p. 2. Mais les termes seuls sont nouveaux. Eusèbe, dans un passage célèbre de son *Histoire ecclésiastique*, III, 24, t. XX, col. 268, distingue d'une manière analogue, dans le Nouveau Testament, les ὁμολογούμενα ou livres admis par tous, les ἀντιλεγόμενα ou livres dont l'inspiration était l'objet de discussions, et les νόθα ou ceux dont les Apôtres et les disciples du Sauveur n'étaient pas les auteurs.

Les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament sont : 1° Tobie; 2° Judith; 3° la Sagesse; 4° l'Ecclésiastique; 5° Baruch; 6° le premier livre des Machabées; 7° le second livre des Machabées. — Ceux du Nouveau sont : 1° l'Épître aux Hébreux; 2° l'Épître de saint Jacques; 3° la seconde Épître de saint Pierre; 4° la seconde Épître de saint Jean; 5° la troisième Épître de saint Jean; 6° l'Épître de saint Jude; 7° l'Apocalypse. — En dehors des livres entiers qui viennent d'être énumérés, il y a quelques parties ou fragments tant de l'Ancien que du Nouveau Testament qui sont deutérocanoniques. Dans l'Ancien : 1° les additions du livre d'Esther, X, 4-XVI, 24; 2° la prière d'Azarias et le cantique des trois enfants dans la fournaise, Dan., III, 24-90; 3° l'histoire de Susanne, Dan., XIII; 4° l'histoire de Bel et du dragon, Dan., XIV. — Dans le Nouveau Testament : 1° la conclusion de l'Évangile de saint Marc., XVI, 9-20; 2° le passage relatif à la sueur de sang de Notre-Seigneur dans le jardin des Oliviers. Luc., XXII, 43-44; 3° l'histoire de la femme adultère. Joa., VIII, 2-12. On peut y ajouter, 4° le passage I Joa., V, 7, sur les trois témoins célestes, dont l'authenticité est contestée par un certain nombre de critiques.

II. HISTOIRE DU CANON. — L'histoire du canon de l'Ancien Testament et celle du Nouveau étant très distinctes, il faut les traiter séparément. On ne devra jamais d'ailleurs oublier que le sens du mot « canon » n'ayant été fixé que vers le IVe siècle de notre ère, il ne faut pas l'entendre avant cette époque dans le sens strict, mais seulement dans le sens général de collection ou de liste d'écrits inspirés.

1re PARTIE. CANON DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Le canon des livres de l'Ancien Testament doit être d'abord étudié, conformément à l'ordre historique : 1° chez les Juifs de Palestine; 2° chez les Juifs alexandrins; 3° dans l'Église chrétienne.

I. *Canon des Juifs de Palestine ou formation du canon.* — Ce canon comprend les livres de l'Ancien Testament écrits en hébreu (avec quelques parties en chaldéen ou araméen, Dan., IV, 4-VII, 28; I Esdr., IV, 8-VI, 18; VII, 12-26; Jer., X, 11). Ils sont au nombre de trente-six, mais ils ont été réduits à vingt-deux, afin que leur nombre fût le même que celui des lettres de l'alphabet hébreu. Ils sont divisés en trois catégories : 1° la Loi, *ṯôrâh*; 2° les prophètes, *nebî'îm*, et 3° les hagiographes, *keṯûbîm*. Voici la liste des vingt-deux livres : — I. *Ṯôrâh* : 1° Genèse; 2° Exode; 3° Lévitique; 4° Nombres; 5° Deutéronome. — II. *Nebî'îm* : 6° Josué; 7° les Juges (avec Ruth); 8° les deux livres de Samuel (les deux premiers livres des Rois de la Vulgate); 9° les deux livres des Rois (IIIe et IVe de la Vulgate). Ces quatre histoires sont désignées sous le nom collectif de *nebî'îm r'îšônîm* ou « premiers prophètes », pour les distinguer des écrivains auxquels nous réservons le nom de prophètes et qui sont appelés *nebî'îm 'aḥarônîm*, « derniers prophètes. » Ce sont : 10° Isaïe; 11° Jérémie (avec les Lamentations); 12° Ézéchiel; 13° les douze petits prophètes (qui ne sont comptés que pour un seul livre). — III. *Keṯûbîm* : 14° les Psaumes; 15° les Proverbes; 16° Job; 17° le Cantique des cantiques; 18° l'Ecclésiaste; 19° Esther; 20° Daniel; 21° Esdras et Néhémie (comptant comme un seul livre); 22° les Chroniques ou Paralipomènes. (Les écoles juives de Babylone admirent vingt-quatre livres au lieu de vingt-deux, en énumérant séparément : 23° Ruth; 24° les Lamentations).

A quelle époque cette collection a-t-elle été formée? Quel en est l'auteur? « Sur l'origine du canon hébraïque, dit le P. Cornely, on nous a transmis peu de chose, et ce qui nous a été transmis est peu certain. » *Introductio in libros sacros*, t. I, 1885, p. 36. La question de la formation du catalogue des Livres Saints est, en effet, le sujet de grandes controverses. Nous pouvons recueillir néanmoins dans l'Écriture un certain nombre de détails importants. Voici d'abord ce qu'elle nous apprend sur la première origine des livres canoniques. « Moïse écrivit cette loi, lisons-nous Deut., XXXI, 9, et il la donna aux prêtres, fils de Lévi, qui portaient l'arche d'alliance de Jéhovah, et à tous les enfants d'Israël. » Il leur ordonna de la lire publiquement tous les sept ans. Deut., XXXI, 10-13. Enfin il prescrivit aux lévites de placer dans l'arche le volume de la loi. Deut., XXXI, 24-26. Voilà la première origine du canon. — Nous ne savons pas avec une entière certitude si d'autres écrits sacrés furent ajoutés à ce premier canon avant la captivité de Babylone, mais il est probable que les autres livres de l'Ancien Testament vinrent grossir successivement la collection, à mesure qu'ils furent composés. Cf. Jos., XXIV, 25-26; I Reg., X, 25; Is., XXXIV, 16 (cf. XXIX, 18). Divers passages font allusion à des collections proprement dites, comme à celles des Psaumes. II Par., XXIX, 30. Ézéchias fit recueillir un certain nombre de proverbes de Salomon, qu'il fit joindre à ceux qui étaient déjà réunis en un corps. Prov., XXV, 1. Daniel parle expressément « des livres » qu'il avait lus, et parmi lesquels se trouvaient les prophéties de Jérémie. Dan., IX, 2 (voir aussi Zach., VII, 12). On peut donc admettre comme une chose très vraisemblable que les Juifs avaient déjà, avant la captivité, une collection de Livres Saints. — Ce que firent après la captivité Néhémie et Judas Machabée, qui formèrent une bibliothèque des livres sacrés (II Mach., II, 13; cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, V, 5; *Ant. jud.*, V, I, 7), les Juifs de l'époque antérieure avaient dû le faire également. Cf. IV Reg., XXII, 8; II Par., XXXIV, 14. Par ces passages, nous voyons que la loi de Moïse était conservée dans le temple; il est à croire que les autres écrits sacrés étaient de même soigneusement recueillis et gardés.

Jusqu'au XIXe siècle, si l'on excepte Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685, p. 53, et quelques autres critiques, les catholiques et même les protestants admettaient communément que le canon des Juifs de Palestine, — contenant les livres protocanoniques de l'Ancien Testament qui sont écrits en hébreu, — avait été fixé définitivement du temps d'Esdras et par ses soins. Aujourd'hui la plupart des protestants et

un certain nombre de catholiques, tels que Mgr Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, 2 in-8°, Louvain, 1846, t. II, p. 30; le bénédictin Nickes, *De libro Judithæ*, Breslau, 1854, p. 56, etc., soutiennent que le canon juif n'a été déterminé que plus tard; mais ils sont loin de s'entendre sur l'époque précise où eut lieu cette fixation. Les opinions sont on ne peut plus diverses. « Le canon juif comprend trois couches, dit Wellhausen : 1° les cinq livres de la Thora; 2° les Prophètes...; 3° les hagiographes... D'après une tradition rabbinique digne de créance, quoique indéterminée et fragmentaire, les docteurs pharisiens fixèrent définitivement le contenu du canon après l'an 70 de notre ère... C'est là la conclusion de l'histoire du canon. » Dans Bleek's *Einleitung in das Alte Testament*, 1878, p. 547-549. Édouard Reuss, *Geschichte des Alten Testament*, 1881, p. 714, révoque en doute que le canon palestinien ait été déjà fixé à l'époque où furent composés les écrits du Nouveau Testament. Un catholique, Movers, *Loci quidam historiæ Canonis Veteris Testamenti illustrati*, in-8°, Breslau, 1842, de même que Nickes, *loc. cit.*, soutiennent aussi que le canon juif ne fut clos qu'après la venue de Jésus-Christ.

Il est à propos, pour résoudre la question, de distinguer entre la formation et la clôture du canon. D'après les données que nous fournit l'Écriture elle-même, dès avant la captivité, on avait graduellement recueilli et conservé les Livres Saints, comme nous l'avons vu. Après la captivité, Esdras, « scribe habile dans la loi de Moïse, » I Esdr., VII, 6, forma, d'après les traditions juives, une première collection des Écritures. Nous savons positivement, par le second livre des Machabées, II, 13 (texte grec), que son contemporain Néhémie, auquel il dut prêter son concours, « construisit une bibliothèque (βιβλιοθήκην) et y rassembla les (écrits) sur les rois, les prophètes, les (psaumes) de David et les lettres des rois [de Perse] relatives aux offrandes. » Les simples fidèles avaient en leur possession des exemplaires de la *Ṭorâh*, puisque Antiochus Épiphane les faisait rechercher, déchirer et brûler. I Mach., I, 59. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 4. Le prologue de l'Ecclésiastique, qui est certainement antérieur à l'ère chrétienne d'au moins 130 ans (voir ECCLÉSIASTIQUE), énumère expressément les trois divisions du canon palestinien, qui ont été indiquées plus haut, c'est-à-dire la loi (τοῦ νόμου), les prophètes (τῶν προφητῶν) et les hagiographes, qu'il désigne par les mots : « les autres livres des pères » (τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων) et « le reste des livres » (τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων). Cette division, qui embrasse les trois parties du canon juif, était dès lors si connue, que Sirach y fait allusion jusqu'à trois fois dans son court prologue et sans qu'il se croie obligé de l'expliquer. Il n'y manque que l'énumération expresse et détaillée des Livres Saints. Nous la rencontrons pour la première fois dans Josèphe, *Cont. Apion*, I, 8, édit. Didot, t. II, p. 340. « Il n'existe pas parmi nous, dit-il, une multitude innombrable de livres discordants et contradictoires, mais il y en a seulement vingt-deux, qui embrassent l'histoire de tout le temps et qui sont justement regardés comme divins. Parmi eux, il y en a cinq de Moïse, qui renferment les lois et le récit des événements qui se sont accomplis depuis la création de l'homme jusqu'à la mort du législateur des Hébreux, ce qui comprend un espace de temps de près de trois mille ans. Depuis la mort de Moïse jusqu'au règne d'Artaxercès, qui gouverna les Perses après Xercès, les prophètes qui succédèrent à Moïse racontèrent en treize livres les faits qui se passèrent de leur temps. Les quatre autres livres contiennent des hymnes en l'honneur de Dieu et des préceptes très utiles pour la vie humaine. Depuis Artaxercès jusqu'à nous, les événements ont bien été aussi consignés par écrit; mais ces livres n'ont pas acquis la même autorité que les précédents, parce que la succession des prophètes n'a pas été bien établie. Quant à la vénération dont nous entourons ces livres, elle est manifestée par ce fait que, depuis tant de siècles écoulés, personne n'a osé rien y ajouter, rien retrancher, rien changer. On inculque, en effet, à tous les Juifs, aussitôt après leur naissance, qu'il faut croire que ce sont là les ordres de Dieu, qu'il faut les observer, et, s'il est nécessaire, mourir volontiers pour eux. » Cf. Eusèbe, *H. E.*, III, 10, t. XX, col. 241. Ces paroles de Josèphe sont certainement l'expression de la croyance des Juifs de son temps.

Un siècle plus tard, vers l'an 200, le rédacteur du *Pirké aboth*, I, écrivait : « Moïse reçut la loi sur le mont Sinaï, il la transmit à Josué, Josué aux anciens, les anciens aux prophètes; les prophètes la transmirent aux membres de la Grande Synagogue. » Un célèbre passage du Talmud, *Baba Bathra*, f° 14 *b*-15 *a*, raconte la même chose, mais avec plus de détails : « Nos docteurs nous ont transmis [cet] enseignement : Ordre des prophètes : Josué et les Juges, Samuel et les Rois, Jérémie et Ézéchiel, Isaïe et les douze... Ordre des hagiographes : Ruth et le livre des Psaumes, et Job, et les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques et les Lamentations, Daniel et le volume d'Esther, Esdras et les Chroniques... Et qui les a écrits? Moïse écrivit son livre [le Pentateuque] et la section de Balaam et Job. Josué écrivit son livre et huit versets de la loi [ceux qui racontent la mort de Moïse, Deut., XXXIV, 5-12]. Samuel écrivit son livre, les Juges et Ruth. David écrivit le livre des psaumes par les dix anciens, Adam le premier [homme], Melchisédech, Abraham, Moïse, Héman, Idithun, Asaph, les trois fils de Coré [c'est-à-dire, David joignit à ses Psaumes ceux qu'on attribuait à Adam, Ps. CXXXVIII; à Melchisédech, Ps. CIX; à Abraham, Ps. LXXXVIII, etc.]. Jérémie écrivit son livre, le livre des Rois et les Lamentations. Ézéchias et son collège [cf. Prov., XXV, 1] écrivirent [probablement : transcrivirent, recueillirent, éditèrent] ישמש, *IaMŠaQ* [c'est-à-dire les livres que désigne ce mot mnémotechnique, savoir :] Isaïe, les Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste. Les hommes de la Grande Synagogue écrivirent קנדג, *QaNDaG* [c'est-à-dire les livres que désigne ce mot mnémotechnique, savoir :] Ézéchiel, les douze prophètes, Daniel et le volume d'Esther. Esdras écrivit son livre et continua les généalogies des Paralipomènes jusqu'à son temps. Et ceci est la confirmation de la parole du maître. Rab Juda dit qu'il a entendu dire à son maître qu'Esdras ne monta point de la Babylonie avant d'avoir continué les généalogies jusqu'à son époque; après cela, il monta. Qui les termina? Néhémie, fils d'Helcias. » Cf. G. H. Marx, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum Veteris Testamenti ordine atque origine illustrata*, in-8°, Leipzig, 1884. D'après les auteurs juifs du moyen âge, la Grande Synagogue dont il est question dans ce passage était un conseil composé de cent vingt membres, parmi lesquels se trouvaient les prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. Elle eut Esdras pour fondateur et premier président, en 444 avant J.-C. Elle dura jusqu'à Simon le Juste, vers l'an 200 de notre ère. Buxtorf, *Tiberias*, c. X, in-4°, Bâle, 1665, p. 88 et suiv. Il en est souvent question dans le Talmud. Certains critiques nient néanmoins jusqu'à son existence. Joh. Eb. Rau, *Diatribe de synagoga magna*, Utrecht, 1727; A. Kuenen, *Over de Mannen der Groote Synagoge*, Amsterdam, 1876. Cf. C. H. H. Wright, *The Book of Koheleth*, Excursus III (*The men of the great Synagogue*), in-8°, Londres, 1883, p. 475-487. Il est certain que les rabbins ont rendu son histoire fort suspecte par les détails fabuleux qu'ils y ont entremêlés, et l'on n'a plus le moyen de discerner ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette tradition. Il semble cependant raisonnable d'en retenir qu'Esdras a joué un rôle important dans la fixation du canon, ce qui semble aussi résulter du quatrième livre apocryphe d'Esdras, XIV, 22-47, qui fait de ce scribe célèbre le restaurateur des Livres Saints. Quelques expressions importantes du passage talmudique que nous venons de rapporter ne sont

pas d'ailleurs très claires, et l'on n'y trouve rien de précis sur la date des travaux de la Grande Synagogue, à qui l'on attribue plusieurs siècles d'existence. D'autres endroits du Talmud font entendre que, même vers le commencement de notre ère, il y avait encore parmi les rabbins des discussions sur le caractère canonique de certains livres, tels que celui des prophéties d'Ézéchiel, *Sabbath*, 30; l'Ecclésiaste, *Yadaim*, III, 5; *Sabbath*, f. 30 *b*; S. Jérôme, *In Eccl.*, XII, t. XXIII, col. 1116. Cf. Fürst, *Der Kanon des Alten Testaments*, in-8°, Leipzig, 1869, p. 148; Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. I, Erlangen, 1888, p. 125.

Quoi qu'il en soit, il est du moins certain, par les témoignages talmudiques, que vers la fin du IIe siècle de notre ère, et, par le témoignage de Josèphe, qu'à la fin du Ier, tous les livres protocanoniques de l'Ancien Testament étaient admis comme divins par les Juifs de Palestine. Les citations que font de l'Ancien Testament les auteurs du Nouveau établissent la même vérité pour le commencement de l'ère chrétienne, bien qu'ils n'aient pas eu occasion de faire usage de quelques livres moins importants. Tous les livres protocanoniques étaient donc reconnus comme inspirés et divins par les Juifs de Palestine du temps de Notre-Seigneur. Esdras avait dû recueillir tous ceux qui étaient déjà composés de son temps, car les difficultés faites par quelques rabbins du Ier siècle contre certains écrits montrent elles-mêmes qu'on les regardait communément comme divins; cependant Esdras n'avait point clos le catalogue des livres sacrés de telle manière qu'on ne pût y en ajouter d'autres, si Dieu en inspirait de nouveaux.

II. *Canon des Juifs d'Alexandrie.* — Les Juifs de Palestine avaient d'abord admis dans leur canon au moins quelques-uns des livres deutérocanoniques; mais ils exclurent définitivement les écrits qui ne leur semblèrent pas rigoureusement conformes à la Loi mosaïque, qui n'avaient pas été composés en Palestine ou au moins rédigés en hébreu, et qui enfin, comme le dit Josèphe dans le passage cité plus haut, n'avaient pas une certaine ancienneté. Les Juifs d'Alexandrie ne furent pas si exclusifs, ils acceptèrent en outre comme sacrés tous les livres et parties de livres deutérocanoniques qui ont été déjà énumérés, de sorte que leur canon fut plus étendu et plus complet. C'est celui qu'a accepté l'Église catholique; tous les livres reconnus comme canoniques par le concile de Trente sont ceux que contient la Bible des Septante.

Nous n'avons aucun témoignage direct de l'existence d'un canon particulier des Juifs d'Alexandrie; mais elle résulte d'un certain nombre de faits incontestables. — 1° L'Église chrétienne a adopté pour l'Ancien Testament un canon plus étendu que celui des Juifs de Palestine, un canon qui comprend tous les livres deutérocanoniques, comme nous le montrerons bientôt. Or il n'est pas douteux qu'elle n'ait reçu ses livres sacrés des mains des Juifs. Puisque les livres deutérocanoniques n'étaient pas acceptés comme Écriture par les Juifs de Palestine, elle les a donc reçus des hellénistes, qui avaient sur ce point une autre manière de voir que leurs frères non hellénistes. — 2° Aussi les protestants et les rationalistes eux-mêmes, quoiqu'ils nient que les deutérocanoniques aient été transmis à l'Église par les Juifs, sont nonobstant forcés d'admettre ce fait, d'ailleurs incontestable, savoir: que les Alexandrins avaient dans leurs exemplaires des Écritures les livres et les fragments deutérocanoniques aussi bien que les protocanoniques, qu'ils n'établissaient pas de distinction entre les uns et les autres, et qu'ils mêlaient les premiers aux seconds dans leurs exemplaires, sans reléguer les parties qui n'étaient pas acceptées par les Juifs de Palestine dans un appendice, comme on le fait dans nos éditions de la Vulgate pour le troisième et le quatrième livres d'Esdras. C'est, en effet, ce qu'attestent les manuscrits. Les Alexandrins avaient donc une Bible plus étendue que les Palestiniens, une collection plus considérable de livres sacrés; en un mot, pour employer le terme aujourd'hui consacré, ils avaient un canon différent. Un auteur peu suspect, S. Davidson, le reconnaît expressément: « La manière même dont les livres apocryphes [c'est-à-dire deutérocanoniques] sont insérés au milieu des livres canoniques dans le canon d'Alexandrie montre qu'on assignait aux uns et aux autres un rang égal. » *The Canon of the Bible*, in-8°, Londres, 1877, p. 181. — 3° Ce que témoignent les Septante pour les Juifs d'Alexandrie est confirmé par ce qui nous reste des versions grecques de Théodotion, d'Aquila et de Symmaque. Théodotion avait traduit Daniel avec ses parties deutérocanoniques, et sa version fut même substituée de bonne heure à celle des Septante dans l'Église grecque. S. Jérôme, *Comm. in Dan.*, Prol., t. XXV, col. 493. Il est certain que les traductions d'Aquila et de Symmaque contenaient au moins l'histoire de Susanne.

Comment expliquer une divergence en matière si grave, entre les Juifs de Palestine et ceux d'Égypte? Pourquoi ces derniers ont-ils accepté comme divins des livres qui étaient rejetés à Jérusalem? — On ne peut pas répondre d'une manière certaine à ces questions; mais il est assez probable que si les Alexandrins ont admis dans leur Bible les écrits que nous appelons aujourd'hui deutérocanoniques, c'est parce que les Palestiniens les avaient aussi admis tout d'abord. — 1° Il importe de remarquer qu'au commencement de notre ère, en Palestine, on ne fait aucun reproche spécial à la version des Septante. Josèphe en fait l'éloge, *Ant. jud.*, XII, II, 13, édit. Didot, t. I, p. 444. Le Talmud de Jérusalem lui-même, *Megilla*. I, 9, ne trouve que treize fautes à lui reprocher pour le Pentateuque. Ce ne fut que plus tard, lorsque le christianisme eut déjà fait des progrès sensibles, que les Juifs attaquèrent la version grecque et peut-être aussi qu'ils rejetèrent complètement les livres deutérocanoniques. — 2° Car on ne peut douter qu'ils n'en eussent d'abord fait usage. Leurs *Midraschim* l'attestent pour Tobie et Judith. (Voir Ad. Neubauer, *The Book of Tobit*, in-8°, Oxford, 1878, p. VII; J. Chr. Wolf, *Bibliotheca hebraica*, 4 in-4°, Hambourg, 1715-1733, t. II, p. 197.) Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VI, 6 et suiv., a reproduit mot à mot des passages des fragments deutérocanoniques d'Esther; divers rabbins les ont aussi cités. (De Rossi, *Specimen variarum lectionum et chaldaica Esthein fragmenta*, Rome, 1782, p. 119.) Ils ont fait de même pour l'Ecclésiastique et pour la Sagesse. (S. Épiphane, *Adv. hær.*, VIII, 6, t. XLI, col. 213; Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 2e édit., in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1892, p. 106-112.) Origène, *In Ps. I*, t. XII, col. 1084, nous assure que de son temps les Juifs joignaient Baruch à Jérémie dans le canon de Palestine, et les *Constitutions apostoliques*, V, 20, *Patr. gr.*, t. I, col. 896, témoignent qu'au IVe siècle on lisait ce prophète dans les synagogues. Quant aux livres des Machabées, qui sont les derniers écrits deutérocanoniques de l'Ancien Testament, Josèphe a fait grand usage du premier, *Ant. jud.*, XII, V, 1-XIII, VII, et le martyre des sept frères Machabées, raconté dans le second, II Mach., VI-VII, est célébré par les Juifs dans leurs livres hagadiques. Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 1892, p. 130-131. Remarquons enfin que tous les livres et fragments deutérocanoniques, de l'aveu de la plupart des critiques, ont été composés en hébreu ou en araméen, à part la Sagesse et le second livre des Machabées, qui ont été écrits en grec. On peut donc admettre avec probabilité que c'est de Palestine même que les Alexandrins ont reçu les livres deutérocanoniques écrits en langue sémitique, comme ils en recevaient en général la direction religieuse. Cf. la note ajoutée à Esther par les Septante et traduite dans la Vulgate, Esth., XI, 1; II Mach., II, 15; Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 7. Du reste, comme l'a observé Mgr Malou: « La tradition chrétienne

est donc la seule voie, [nous dirons : la seule entièrement sûre,] qui puisse nous conduire à la connaissance certaine du canon des Juifs, en rattachant le canon de l'Église primitive à celui de la Synagogue et en nous manifestant la véritable croyance des Juifs dans celle des Apôtres et des premiers chrétiens. » *La lecture de la Bible*, t. II, p. 31-32.

III. *Canon chrétien de l'Ancien Testament.* — § 1. *Canon des auteurs du Nouveau Testament.* — Nous ne possédons point de catalogue officiel des Écritures promulguées par les Apôtres, mais nous pouvons constater par les écrits du Nouveau Testament quels sont les livres de l'Ancien dont ils se sont servis et qu'ils ont considérés comme la parole de Dieu. — 1. Notre-Seigneur lui-même a fait appel aux Écritures pour confirmer sa mission : « Examinez les Écritures (τὰς γραφάς), dit-il, car ce sont elles qui rendent témoignage de moi. » Joa., v, 39. « Il explique » aux disciples d'Emmaüs, « en commençant par Moïse et continuant par tous les prophètes, ce que toutes les Écritures disaient de lui. » Luc., XXIV, 27. Il rappelle la triple division de l'Ancien Testament, quand il dit à ses Apôtres : « Il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit de moi dans la Loi de Moïse, dans les prophètes et dans les Psaumes. » Luc., XXIV, 44. — 2. Les Apôtres suivent l'exemple de leur Maître, et ils citent constamment la Sainte Écriture. On sait que c'est un des caractères les plus marqués de l'Évangile de saint Matthieu de montrer dans Jésus le Messie promis, parce qu'en lui se sont accomplies les prophéties dont il rapporte expressément les textes. Matth., II, 5-6, 15; III, 3, etc. Les autres évangélistes rapportent aussi des passages de l'Ancien Testament. Saint Paul en a fait un usage très fréquent. Nos éditions du Nouveau Testament sont pleines de références à l'Ancien. Il suffit de les ouvrir pour s'en convaincre. On y voit des emprunts faits à tous les livres protocanoniques (excepté à Esther, aux deux livres d'Esdras, à l'Ecclésiaste, au Cantique des cantiques, à Abdias et à Nahum, que les Apôtres n'ont pas eu occasion de citer). Ce qu'il importe le plus de noter, c'est qu'ils citent aussi des passages tirés de livres deutérocanoniques. Un savant protestant, R. E. Stier (1800-1862), dans *Die Apokryphen, Vertheidigung ihres altgebrachten Ausschlusses an die Bibel*, in-8°, Brunswick, 1853, a recueilli tous les endroits qui lui ont paru être tirés des parties deutérocanoniques, et il en a trouvé un grand nombre. Quelques-unes des citations sont douteuses, mais un certain nombre sont certaines, comme l'a établi Bleek, *Ueber die Stellung der Apokryphen des Alten Testamentes in christlichen Kanon*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, t. XXVI, 1853, p. 337-349. Il reproduit le texte grec original, dans lequel il faut faire la comparaison pour se rendre exactement compte des emprunts. Les livres et les passages suivants, par exemple, ont été présents à l'esprit de l'écrivain sacré :

Judith, VIII, 14.	I Cor., II, 10.
Sagesse, II, 17-18.	Matth., XXVII, 39-42.
Sagesse, III, 5-7.	I Petr., I, 6-7.
Sagesse, V, 18-20.	Eph., VI, 13-17.
Sagesse, VII, 26.	Hebr., I, 3.
Sagesse, XIII-XV.	Rom., I, 20-32.
Sagesse, XV, 7.	Rom., IX, 21.
Ecclésiastique, V, 13	Jac., I, 19.
Ecclésiastique, XXVIII, 2. . . .	Matth., VI, 14.
II Machabées, VI, 18-VII, 42 .	Hebr., XI, 34-35.

Cf. aussi Vincenzi, *Sessio quarta Concilii Tridentini vindicata*, Rome, 1844, t. I, p. 15-24; pour les Épîtres de saint Paul et la Sagesse, Ed. Grafe, *Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis*, dans *Theologische Abhandlungen*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 253-206, et pour l'Épître de saint Jacques et l'Ecclésiastique, Werner, *Ueber den Brief Jacobi*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1872, p. 265.

On doit remarquer particulièrement dans ces citations celles de la Sagesse et du second livre des Machabées, les deux seuls écrits de l'Ancien Testament qui ont été composés en grec. Elles prouvent que les Apôtres faisaient usage de la Bible grecque et acceptaient comme Écritures les livres contenus dans les Septante. Il est d'ailleurs certain, par la manière dont ils rapportent les passages de l'Ancien Testament, et c'est là un fait reconnu de tous, qu'avaient déjà observé les Pères (S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, 21, 3, t. VII, col. 950; Origène, *In Rom.*, VIII, 6, 7; X, 8, t. XIV, col. 1175, 1179, 1264, etc.), qu'ils citent les livres protocanoniques eux-mêmes d'après la traduction grecque. — Nous avons donc le droit de conclure que les livres deutérocanoniques sont, pour ainsi dire, « canonisés » par le Nouveau Testament comme les protocanoniques.

Afin d'atténuer la force de ce raisonnement, on prétend que les deutérocanoniques n'ont pas été considérés comme divins par les Apôtres, quoiqu'on soit obligé de reconnaître qu'ils en ont fait usage. Mais on ne peut justifier une pareille affirmation, parce qu'il est impossible de trouver aucune distinction dans le Nouveau Testament entre les deux classes de livres. Le chapitre XI de l'Épître aux Hébreux loue la foi des Machabées de la même manière que celle de Gédéon, de David et de Samuel. — On a essayé, mais sans y réussir, de découvrir des citations d'auteurs apocryphes dans quatre ou cinq passages du Nouveau Testament, savoir : Luc., XI, 49-51; Joa., VII, 38; I Cor., II, 9; Eph., IV, 14; Jac., IV, 5-6. — Luc., XI, 49-51, est comme l'écho de nombreux passages qu'on lit dans les prophètes; Joa., VII, 38, s'appuie sur un mot de Zacharie, XIV, 8; I Cor., II, 9, sur Is., LXIV, 4; Eph., V, 14, sur Is., LX, 1, combiné avec Is., XXVI, 19; Jac., IV, 5-6, ne renferme pas de citation. Le seul endroit qu'il semble qu'on pourrait alléguer avec quelque probabilité, c'est l'Épître de saint Jude, ℣. 9 et ℣. 14, où l'apôtre rapporte des faits qui sont racontés dans le livre d'Hénoch; mais il pouvait connaître ces faits autrement que par cette œuvre apocryphe. — Les Apôtres se servirent donc, dans la prédication de l'Évangile, des livres de l'Ancien Testament que contenaient les Septante, et c'est cette Bible, plus complète que celle des Juifs de Palestine, qu'ils léguèrent comme contenant la parole de Dieu à leurs disciples et successeurs, comme nous le prouve ce qui nous reste des Pères apostoliques.

§ 2. *Canon des Pères apostoliques.* — « Aucun des Pères apostoliques n'a dressé le catalogue de l'Ancien Testament. D'autre part, le petit nombre et la médiocre étendue de leurs écrits ne permettent pas d'attendre beaucoup de citations. On trouve néanmoins chez eux l'usage des deutérocanoniques, sans trace de doute au sujet de leur autorité. Ainsi, saint Clément de Rome, qu'il faut citer le premier à cause de la grande place qu'il a tenue dans l'Église primitive, emploie dans son Épître aux Corinthiens l'Ecclésiastique et la Sagesse, analyse le livre de Judith et la recension grecque d'Esther. Cf. *I Epist.* IX-X et Eccli., XLIV, en particulier les ℣℣. 16-20; — III et Sap., II, 24; — XXVII et Sap., XI, 22; XII, 12; — LV et Judith, *passim;* Esth., XIV. L'auteur de l'homélie très ancienne qu'on appelle seconde Épître de saint Clément se sert de Tobie. Cf. *II Epist.* XVI, et Tob., XII, 9. Celui de l'Épître attribuée à saint Barnabé cite l'Ecclésiastique. Cf. *Barn.*, XIX, et Eccli., IV, 31. Hermas emploie le même livre ainsi que le second livre des Machabées. Cf. *Mand.* I, *Simil.*, V, 5, VII, 4, et Eccli., XVIII, 1; *Vis.* III, 7, et Eccli., XVIII, 30; *Simil.*, VI, 4, et Eccli., XXXII, 9; *Simil.*, V, 7, et Eccli., XLII, 8; *Mand.* I, et II Mach., VII, 28. Enfin saint Polycarpe cite Tobie. Cf. *Epist.* X, 2, et Tob., IV, 10. Il résulte au moins de ces témoignages que les successeurs immédiats des Apôtres se servaient de la Bible grecque avec les deutérocanoniques. Ces derniers ne se sont pas encore tous présentés à nous; mais, comme la pratique des premiers Pères achève de prouver que les Apôtres n'ont point prononcé de sentence

exclusive contre les deutérocanoniques, et qu'ils les ont transmis à l'Église comme inspirés; de même les témoignages postérieurs nous apprennent le juste nombre des additions qui ont été faites au canon hébreu par l'autorité apostolique. » A. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, in-8°, Paris, 1890, p. 71-72. Il est à peine besoin de faire remarquer que les Pères apostoliques, comme ceux qui sont venus après eux, ont fait usage des protocanoniques toutes les fois qu'ils en ont eu l'occasion. Comme le fait n'est contesté par personne, il suffit d'avoir signalé les deutérocanoniques dont ils se sont servis. — Pour les indications complètes des passages scripturaires cités par les Pères apostoliques, voir *Patrum apostolicorum Opera*, 3e édit. de O. de Gebhardt, A. Harnack et Th. Zahn, 3 in-8°, Leipzig, 1876-1877, t. I, p. 144-145; t. II, p. 382-384; t. III, p. 272; *Opera Patrum apostolicorum*, édit. Funk, Tubingue, 1878-1881, t. I, p. 564-578.

§ 3. *Pères de la fin du IIe et du IIIe siècle.* — Les continuateurs des Pères apostoliques ont écrit davantage; ils citent par conséquent plus souvent les Saintes Écritures.

1° *Pères originaires de Palestine.* — Saint Justin le Martyr, qui florissait au milieu du IIe siècle, fait usage dans ses écrits, quoiqu'il fût originaire de Palestine, du canon alexandrin, que les Apôtres avaient transmis à l'Église. Il fait un tel cas de la version des Septante, que, le premier parmi les auteurs chrétiens, il en proclame l'inspiration, dans un écrit dont, il est vrai, l'authenticité n'est pas certaine. *Cohort. ad Gr.*, 13, t. VI, col. 205. Il en fait l'éloge au juif Tryphon et blâme ceux qui n'acceptent pas leur traduction; il est ainsi l'écrivain le plus ancien qui signale la différence qui existe entre le canon palestinien et le canon alexandrin, et c'est pour se prononcer explicitement en faveur du second. Cependant il s'abstient, pour discuter avec Tryphon, de lui alléguer les livres qu'il n'accepte pas, *Dial. cum Tryph.*, 71, t. VI, col. 643; mais dans sa première Apologie, 46, t. VI, col. 397, il rappelle l'histoire d'Ananias, de Misaël et d'Azarias. Dan., III. — Un contemporain de saint Justin, Hégésippe, originaire comme lui de Palestine, mais de plus Juif de naissance, qui écrivit, entre 150 et 180, ses *Mémoires sur l'histoire de l'Église*, dont il ne nous reste malheureusement qu'un petit nombre de fragments, parle de l'Ecclésiastique (παναρέτον σοφίαν), au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, t. XX, col. 384, et de Nicéphore, *H. E.*, IV, 7, t. CXLV, col. 992.

2° *Église d'Alexandrie.* — Pendant que saint Justin adressait, en 138 ou 139, à Antonin le Pieux sa première Apologie, l'Église d'Alexandrie commençait à se distinguer entre toutes par l'éclat de l'enseignement de ses docteurs. Il nous est resté de plusieurs d'entre eux des écrits considérables, et par conséquent leur canon des Écritures nous est mieux connu. Ils ne font pas moins usage des livres deutérocanoniques que des protocanoniques. Clément d'Alexandrie († vers 217) cite trois fois Tobie, deux fois Judith, les fragments d'Esther, plus de vingt fois la Sagesse, plus de cinquante fois l'Ecclésiastique, vingt-quatre fois au moins Baruch, dans un seul de ses ouvrages, le *Pédagogue*, où il rapporte un passage de ce prophète, Bar., III, 16-19, avec l'affirmation expresse : « La divine Écriture dit, » *Pædag.*, II, 3, t. VIII, col. 433; il rapporte l'histoire de Susanne, mentionne le premier livre des Machabées et cite une fois le second. Dans les *Stromates*, I, 21, t. VIII, col. 833 et suiv., il mentionne tous les livres de l'Ancien Testament, à l'exception de Judith, qu'il cite ailleurs. *Strom.*, II, 7; IV, 19, t. VIII, col. 969, 1328. — Le disciple de Clément, Origène (185-254), la gloire de l'Église d'Alexandrie par sa science et son esprit critique, n'ignore pas les attaques des Juifs de Palestine contre les deutérocanoniques; mais il fait l'éloge de ces livres et les allègue comme parole divine. Il cite plus de dix fois Tobie, trois fois Judith, vingt fois environ la Sagesse, plus de soixante-dix fois l'Ecclésiastique, deux fois le premier livre des Machabées, quinze fois le second. Il défend expressément contre Jules Africain les parties deutérocanoniques de Daniel, aussi bien que Tobie et Judith. Dans plusieurs endroits, il appelle les deutérocanoniques en termes formels « Écriture Sainte ». Il revendique pour l'Église le droit de déterminer elle-même quels sont les livres inspirés et canoniques. — Vers le milieu du IIIe siècle, Denys d'Alexandrie († 264), dans les fragments de ses œuvres qui nous ont été conservés, continue les traditions de son Église relativement aux deutérocanoniques de l'Ancien Testament, et rapporte des passages de Tobie, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch, en les faisant précéder de la formule consacrée : « Comme il est écrit; comme dit l'Écriture. » Voir Migne, t. X, col. 1257, 1268, et *Opera S. Dionysii*, édit. Simon de Magistris, Rome, 1796, p. 169, 245, 266, 274. (Migne a omis une partie de ses Œuvres dans sa *Patrologie*.)

3° *Églises grecques d'Asie et d'Europe.* — Les Églises d'Asie ne parlent pas autrement que celle d'Alexandrie dans ce qui nous a été conservé. Saint Irénée († 202), dont la voix est comme l'écho de l'enseignement de l'apôtre saint Jean en Asie Mineure, quoiqu'il soit devenu évêque de Lyon et soit par là en même temps un témoin de la foi des Gaules, saint Irénée cite la Sagesse, Baruch, l'histoire de Susanne, celle de Bel et du dragon. — L'Athénien Athénagore († 177) cite Baruch, III, 36, comme un prophète, *Legat. pro Christ.*, 9, t. VI, col. 908. — Saint Théophile d'Antioche (vers 170), dans son livre à Autolycus, cite plusieurs fois les deutérocanoniques. — La lettre synodale du second concile d'Antioche au pape Denys rapporte un passage de l'Ecclésiastique, en le faisant précéder de ces mots : « Comme il est écrit. » — Saint Grégoire le Thaumaturge, disciple d'Origène et évêque de Néocésarée, vers le milieu du IIIe siècle, cite Baruch, *De fid. capit.*, 12, t. X, col. 1133. — Les *Constitutions apostoliques*, dans leurs six premiers livres, dont on place la composition au milieu du IIIe siècle, rapportent des passages de tous les livres deutérocanoniques, à l'exception des Machabées. — Méthode de Tyr († 311) allègue comme Écritures, dans ses *Discours*, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, Susanne et Judith.

4° *Église de Syrie.* — Archélaüs, évêque de Carchar, en Mésopotamie, au IIIe siècle, cite la Sagesse dans sa *Dispute avec Manès*, 29, *Patr. gr.*, t. X, col. 1474.

5° *Église d'Afrique.* — Le canon dont elle faisait usage au IIIe siècle nous est connu par deux de ses grands écrivains, Tertullien (160-240) et saint Cyprien († 258). Ils ont entre les mains une version latine des Écritures faite, non sur le texte original, mais sur le grec des Septante et qui, comme la version grecque, renferme sans aucune distinction les protocanoniques et les deutérocanoniques; ils attachent tous les deux, aux uns et aux autres, une égale importance. Tertullien cite Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, l'histoire de Susanne et celle de Bel et du dragon, le premier livre des Machabées. Dans les œuvres authentiques et indiscutables de saint Cyprien, nous rencontrons vingt-deux citations de la Sagesse et trente-deux de l'Ecclésiastique, sept de Tobie, une de Susanne, une de Bel et le dragon, quatre du premier et sept du second livre des Machabées. Le livre de Judith est le seul dont l'évêque de Carthage n'ait pas eu occasion de parler.

6° *Église romaine.* — Nous pouvons clore ces témoignages par celui de l'Église mère et maîtresse de toutes les autres, celle où saint Pierre a établi son siège. Vers 170, nous rencontrons un vrai catalogue des Livres Saints, celui qui est connu sous le nom de Muratori, et qui fut écrit en grec à Rome. Malheureusement la partie relative à l'Ancien Testament est perdue, mais dans ce qui a été conservé nous trouvons encore une mention précieuse, celle du livre de la Sagesse. Un autre catalogue complet est parvenu jusqu'à nous. Quoique sa véritable origine

soit incertaine, nous pouvons le rattacher à l'Église romaine, puisqu'il est écrit en latin. Il est inséré dans le *Codex Claromontanus*, ainsi nommé parce qu'il provient de Clermont, près de Beauvais (Oise). Ce *Codex* contient les Épîtres de saint Paul en grec et en latin; il est conservé aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Paris, n° 107, où il est entré en 1707. Entre l'Épître à Philémon et l'Épître aux Hébreux se trouve un catalogue stichométrique de l'Ancien et du Nouveau Testament; il a été publié pour la première fois en 1672 par Cotelier (voir *Patres apostolici*, édit. de Jean Leclerc, t. I, Amsterdam, 1724, p. 8). Le manuscrit des Épîtres est du VIe siècle, mais divers indices prouvent que la liste des Livres Saints qu'il reproduit est du IIIe siècle. Voir CLAROMONTANUS (CODEX). Cf. G. A. Credner, *Geschichte des Neutestamentliches Kanons*, 1860, p. 175; Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentliches Kanons*, t. II, p. 157-172, 1012. Voici ce catalogue :

(fol. 467 v.)	Versus Scribturarum Sanctarum	
	ita Genesis ver[s]us	IIIID [4500]
	Exodus versus	IIIDCC [3700]
	Leviticum versus	IIDCCC [2800]
	Numeri versus	IIIDCL [3650]
	Deuterenomium ver.	IIICCC [3300]
	Iesu Navve ver.	II [2000]
	Iudicum ver.	II [2000]
	Rud ver.	CCL [250]
	Regnorum ver.	
	Primus liber ver.	IID [2500]
	Secundus lib. ver.	II [2000]
	Tertius lib. ver.	IIDC [2600]
	Quartus lib. ver.	IICCCC [2400]
	Psalmi Davitici ver.	U [5000]
	Proverbia ver.	IDC [1600]
	Aeclesiastes	DC [600]
	Cantica Canticorum	CCC [300]
	Sapientia vers.	I [1000]
	Sapientia IHU· ver.	IID [2500]
	XI profetæ ver.	IIICX [3110]
(fol. 468 r.)	Ossee ver.	DXXX [530]
	Amos ver.	CCCCX [410]
	Micheas ver.	CCCX [310]
	Ioel ver.	XC [90]
	Abdias ver.	LXX [70]
	Jonas ver.	CL [150]
	Naum ver.	CXL [140]
	Ambacum ver.	CLX [160]
	Sophonias ver.	CLX [160]
	Aggeus vers.	CX [110]
	Zacharias ver.	DCLX [660]
	Malachiel ver.	CC [200]
	Esaias ver.	IIIDC [3600]
	Ieremias ver.	IIIILXX [4070]
	Ezechiel ver.	IIIDC [3600]
	Daniel ver.	IDC [1600]
	Maccabeorum sic	
	Lib. primus ver.	IICCC [2300]
	Lib. secundus ver.	IICCC [2300]
	Liber quartus ver.	I [1000]
	Iudit ver.	ICCC [1300]
	Hesdra	ID [1500]
	Ester ver.	I [1000]
	Iob ver.	IDC [1600]
	Tobias ver.	I [1000]

(Voir le fac-similé, fig. 57. Cf. *Codex Claromontanus*, primum edidit C. Tischendorf, gr. in-4°, Leipzig, 1852, p. 468-469; Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentliches Kanons*, t. II, p. 158-159.) Ce qui est le plus digne de remarque dans cette liste, c'est qu'elle contient tous les deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

Nous avons déjà vu du reste que ceux des Pères apostoliques qui avaient vécu à Rome, le pape saint Clément et Hermas, admettaient aussi les deutérocanoniques. Un autre témoin de la foi de l'Église romaine, que nous pouvons ajouter ici, est le martyr saint Hippolyte († 235), disciple de saint Irénée et évêque de Porto : il a commenté le livre de Daniel et en particulier l'histoire de Susanne, *Explan. Sus.*, t. X, col. 689; il blâme les Juifs qui ne l'admettent pas dans leur Bible. Ce Père cite également la Sagesse, Baruch, Tobie et les deux livres des Machabées. — L'ancienne « version latine », antérieure à saint Jérôme, dont se sert l'Église romaine à cette époque, renferme aussi tous les livres protocanoniques et deutérocanoniques, comme l'atteste Cassiodore, *Institut. divin. litt.*, 14, t. LXX, col. 1125.

Ainsi, au IIIe siècle comme au IIe, dans toutes les parties de l'Église, sans exception, on admet unanimement les livres deutérocanoniques comme les protocanoniques, transmis les uns et les autres au clergé et aux fidèles par les Apôtres, comme la règle de foi. Quelques-uns citent çà et là quelques livres apocryphes; mais ces écrits ne sont pas universellement admis comme les autres, et parfois on reconnaît même expressément leur caractère suspect. Ainsi, par exemple, Tertullien admire le livre apocryphe d'Hénoch, et il l'accepterait volontiers comme canonique; mais il est forcé de reconnaître qu'il n'est reçu comme tel ni par les Juifs ni par les chrétiens. *De cult. fæm.*, I, 3, t. I, col. 1307. Pendant cette première période de l'histoire du canon de l'Ancien Testament, l'unanimité est donc complète. Aussi un des historiens protestants du canon, Éd. Reuss, le reconnaît-il expressément, en parlant de la fin du IIe siècle : « Les théologiens de cette époque, dit-il, ne connaissaient l'Ancien Testament que dans la recension grecque dite des Septante, et par conséquent ne font point de distinction entre ce que nous appelons les livres canoniques et les livres apocryphes [deutérocanoniques]. Ils citent ceux-ci avec autant de confiance que les premiers, avec les mêmes formules honorifiques, et en leur attribuant une égale autorité basée sur une égale inspiration. » *Histoire du canon*, in-8°, Strasbourg, 1863, p. 99.

On ne peut donc rien désirer de plus fort, de plus net et de plus concluant en faveur du canon de l'Église catholique, solennellement sanctionné par le concile de Trente. Il faut néanmoins poursuivre cette histoire pour se rendre compte comment des dissentiments ont pu se produire dans la suite. Ces dissentiments sont naturellement provenus de ce que les Juifs de Palestine n'admettaient que les écrits hébreux que nous appelons protocanoniques et rejetaient les autres. Ce n'était pas assurément aux Juifs, mais à l'Église, qu'il fallait demander la règle de la foi catholique; cependant, comme le christianisme était sorti de la synagogue, il était assez naturel de s'informer des livres qu'elle acceptait comme inspirés, puisque c'était une part de l'héritage qu'on avait gardé en se séparant d'elle. De plus, et surtout pendant les premiers siècles, les docteurs chrétiens eurent souvent à discuter avec les Juifs, et ils ne purent se servir contre eux, comme nous le voyons dans saint Augustin et dans Origène, que des livres dont ces ennemis nés de la religion du Christ acceptaient l'autorité. De là la nécessité de les connaître et de les distinguer. Origène, qui vivait au milieu des Juifs, en Égypte, sait exactement quels étaient les livres admis par les Palestiniens, et, suivant son penchant habituel pour l'allégorie, il cherche même une fois, *In Ps. I*, t. XII, col. 1084, à établir une comparaison mystique entre le nombre des lettres de l'alphabet, qui « sont une introduction à la science et à la doctrine », et celui des livres sacrés juifs, qui « sont une introduction à la sagesse divine »; mais, comme nous l'avons déjà vu, il n'y a pas un seul de ses écrits où il ne fasse usage des deutérocanoniques. — Saint Justin, disputant, à Éphèse, avec le Juif Tryphon, et sachant aussi quels sont les livres dont

IACOBI UER· CCXX
PR·IOHANNI EPIST· CCXX
IOHANNI EPISTULA·II· XX
IOHANNI EPISTULA·III· XX
IUDAE·EPISTULA UER· LX·
— BARNABAE EPIST·UER DCCCL·
IOHANNIS REUELATIO I CC·
ACTUS APOSTOLORUM· IIDC·
— PASTORIS UERSI IIII·
— ACTUS PAULI UER· IIIDLX·
— REUELATIO PETRI CCLXX

son antagoniste n'admet pas la valeur, ne se sert contre lui que des protocanoniques, tout en acceptant lui-même, ainsi que nous l'avons déjà dit, les deutérocanoniques. *Dial. cum Tryph.*, 71, 120, 137, t. VI, col. 643, 756, 792. — Méliton, évêque de Sardes, dans une lettre dédicatoire placée en tête d'un recueil d'extraits de l'Ancien Testament, donne aussi à Onésime (qu'il appelle « son frère, » ce qui indique qu'il était évêque comme lui), le canon palestinien de l'Ancien Testament. Cette lettre nous a été conservée par Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, t. XX, col. 396. Elle contient tous les livres protocanoniques, à l'exception d'Esther, qui est omis, par mégarde sans doute. Les adversaires des livres deutérocanoniques soutiennent que l'évêque de Sardes n'admettait que le canon palestinien; mais cette assertion n'est pas plus fondée pour lui que pour saint Justin et pour Origène. Il dit expressément qu'il a pris ce canon en Palestine. Or ce n'est pas aux Juifs de Palestine, mais à l'Église, que les chrétiens demandaient la règle de leur foi. Ce que l'apologiste d'Asie Mineure avait voulu apprendre exactement en Judée, c'était quels livres acceptaient les Juifs, afin que, comme saint Justin, son ami Onésime pût réfuter les Juifs au milieu desquels il vivait. Cela résulte clairement de sa lettre même. Onésime « combat (ἀγωνιζόμενος) pour le salut éternel », et il désire avoir « des extraits de la loi et des prophètes relatifs au Sauveur et à notre foi ». Ce combat ne peut être livré que contre des Juifs, des arguments tirés de la loi et des prophètes n'ayant pas de force contre les païens; ces extraits ne peuvent être faits en vue des chrétiens, puisqu'ils se bornent à l'Ancien Testament, à l'exclusion du Nouveau. Le lettre de Méliton confirme seulement une chose bien connue, c'est que de son temps les Juifs de Palestine n'admettaient que les livres protocanoniques de l'Ancien Testament. Voir Welte, *Ueber das kirchliche Ansehen der deuterokanonischen Bücher*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1839, p. 281-583; Card. Franzelin, *De Tradit. et Script.*, 2e édit., in-8°, Rome, 1875, p. 450-452; R. Cornely, *Introduct. in lib. sacros*, t. I, 1885, p. 26.

§ 4. *Pères du IVe siècle.* — Au IVe siècle, les témoignages se multiplient. Le canon de l'Église primitive est le plus important à étudier et à connaître, mais les grands docteurs qui ont fait la gloire du christianisme au IVe siècle méritent aussi d'arrêter notre attention.

1° *Église grecque.* — Les rapports fréquents avec les Juifs, qui avaient porté, comme nous l'avons vu, quelques Pères du IIIe siècle à distinguer les livres protocanoniques et les deutérocanoniques, sont cause que cette distinction prend encore une plus grande importance à l'époque où nous sommes parvenus, surtout dans l'Église orientale. Saint Athanase (vers 296-373), dans une de ses lettres festivales, 29, t. XXVI, col. 1176, a inséré un catalogue des Écritures, et il distingue nettement deux classes de livres sacrés. Il admet trois catégories d'écrits : les canoniques, les non canoniques et les apocryphes. (1°) Pour lui, les canoniques sont les vingt-deux livres de l'Ancien Testament : il les énumère en omettant Esther, mais en y comprenant Baruch, qu'il rattache à Jérémie; cette énumération est suivie de celle de tous les livres du Nouveau Testament. Puis il ajoute : « Ce sont là les sources du salut; celui qui a soif peut s'abreuver à leurs discours. En ceux-là seuls est enseignée la doctrine de la piété; que personne n'y ajoute, que personne n'y retranche... Mais (2°) pour plus d'exactitude, je crois aussi nécessaire d'ajouter ceci : Il y a encore d'autres livres qui ne sont pas relatés dans le canon (οὐ κανονιζόμενα), mais que les Pères ont ordonné de faire lire aux nouveaux convertis qui veulent s'instruire et apprendre la doctrine de piété, la Sagesse de Salomon et la Sagesse de Sirach, Esther, Judith, Tobie, la Doctrine des Apôtres et le Pasteur. Cependant, tandis que les premiers sont dans le canon et que ces derniers sont lus, (3°) il n'est fait mention nulle part des apocryphes (τῶν ἀποκρύφων), parce que ceux-ci sont une invention des hérétiques qui écrivent des livres selon leur caprice, en leur attribuant une date ancienne pour tromper les simples par cette fausse apparence d'antiquité. » — Dans ce passage de saint Athanase nous voyons apparaître une distinction, que nous rencontrerons souvent désormais, entre les livres qui sont appelés simplement canoniques et ceux qui sont lus pour l'édification; mais il faut remarquer que l'évêque d'Alexandrie s'appuie sur l'autorité des « Pères », non sur la Synagogue; qu'il range, dans le canon, des écrits deutérocanoniques, tels que Baruch; qu'il n'y met point Esther, et qu'il distingue rigoureusement les uns et les autres des « apocryphes ». L'origine de cette distinction se trouve dans un usage de l'Église d'Alexandrie, mentionné par Origène, *In Num., Homil.* XXVII, 1, t. XII, col. 780, et qui consistait à faire lire aux catéchumènes « les livres d'Esther, de Judith, de Tobie ou les préceptes de la Sagesse, parce qu'on n'y rencontre rien d'obscur, tandis que si on lit, par exemple, le Lévitique, l'esprit est continuellement troublé et ne reçoit pas son aliment ». *Ibid.* Saint Athanase, comme Origène, est d'ailleurs si loin de méconnaître l'autorité divine des deutérocanoniques, qu'il s'en sert constamment dans ses écrits dogmatiques pour établir les vérités de foi et leur donne le nom d'« Écriture ». *Or. cont. Gent.*, 9, 11, 17, 44, t. XXV, col. 20, 24, 36, 88, etc. — Saint Cyrille de Jérusalem (vers 315-386), vivant au centre même du judaïsme palestinien, ne laisse lire aux catéchumènes que « les vingt-deux livres de l'Ancien Testament qu'ont traduits les Septante », *Catech.*, IV, 33, t. XXXIII, col. 496; mais, dans ses écrits, il allègue lui-même les deutérocanoniques comme Écriture, de la même manière que saint Athanase. — Saint Grégoire de Nazianze (vers 326-390), dans son poème sur les livres inspirés, *Carm.*, I, 12, t. XXXVII, col. 472, ne nomme aussi que les vingt-deux livres palestiniens (de même que saint Amphiloque, *Carm.*, I, 12, t. XXXVII, col. 472); mais comme ses amis saint Basile et saint Grégoire de Nysse, il a souvent recours aux deutérocanoniques dans ses écrits. — Saint Épiphane (vers 310-403), évêque de Salamine, dans l'île de Chypre, parle dans quatre endroits différents du catalogue des livres de l'Ancien Testament. *De pond. et mens.*, 4, 22-23, t. XLIII, col. 244, 276-280; *Hær.*, VIII, 6; LXXVI, 5 (Aetii), t. XLI, col. 413, t. XLII, col. 560. Il résulte de son langage même, que trois fois il ne veut énumérer que les livres du canon palestinien; la quatrième fois, il nomme expressément comme canoniques la Sagesse et l'Ecclésiastique et, ajoute-t-il, « toutes les Écritures divines. » *Hær.*, LXXVI, 5, t. XLII, col. 560.

Parmi les auteurs d'origine syrienne, l'hérétique Théodore de Mopsueste († 428) rejeta une partie des livres protocanoniques eux-mêmes, le Cantique des cantiques, Esdras, les Paralipomènes, etc., et fut condamné au second concile général de Constantinople (Coll. IV, 67, 68, Mansi, *Conc.*, t. IX, col. 224). Cet exemple nous montre que l'opinion d'un auteur isolé, quelque influence qu'il ait pu d'ailleurs exercer, comme Théodore, est loin d'être toujours l'expression de la croyance de l'Église dans laquelle il a vécu. L'Église syrienne, comme nous le savons par les autres écrivains de cette époque, était loin de partager les idées de ce fauteur du nestorianisme. Saint Jean Chrysostome, non seulement admet tous les protocanoniques de l'Ancien Testament, mais il cite aussi la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et l'histoire de Susanne. La Synopse des Écritures, qu'on trouve dans les Œuvres du grand orateur, quoiqu'il ne soit pas certain qu'elle soit de lui, renferme une analyse des deutérocanoniques. — Théodoret de Cyr († 457) a combattu expressément son compatriote Théodore au sujet de son opinion sur le Cantique. *Comm. in Cant., Prol.*, t. LXXXI, col. 30. Il cite la Sagesse, l'Ecclésiastique et l'histoire de Susanne.

Les Pères syriens dont nous venons de parler ont écrit en grec. Deux autres, dont le témoignage mérite d'être rapporté, ont écrit en syriaque. Aphraate, entre 336 et 345, dans ses *Démonstrations*, cite Tobie, l'Ecclésiastique, les

Machabées, etc. Voir t. I, col. 737. Saint Éphrem († 379), le plus illustre écrivain de l'Église de Syrie, fait usage des livres deutérocanoniques.

Tels sont les témoignages des Pères de l'Église orientale. On s'est demandé si, en dehors des écrits des docteurs, les conciles d'Orient s'étaient occupés du canon de l'Ancien Testament. Plusieurs historiens croient que le célèbre concile de Nicée (325) promulgua un canon des Écritures, mais le fait n'est pas établi. Saint Jérôme, *Præf. in Judith*, t. XXIX, col. 39, dit expressément que ce concile « compta Judith au nombre des Écritures sacrées », ce qui semble indiquer qu'il dressa un catalogue des Livres Saints et que ce catalogue renfermait les deutérocanoniques. Cependant les paroles du saint docteur ne sont pas assez explicites pour trancher la question. Cassiodore semble supposer aussi l'existence de ce canon. *De Inst. div. litt.*, 14, t. LXX, col. 1125; mais, quoiqu'on puisse l'admettre comme probable, un témoignage formel fait défaut. Voir Jean Chrysostome de Saint-Joseph, *De canone Sacrorum Librorum constituto in magno Niceno Concilio*, Rome, 1742. — On possède un canon du IVe siècle qui est connu sous le nom de Canon du concile de Laodicée (en Phrygie). L'authenticité en est contestée; la date même à laquelle s'est tenu le concile est incertaine : Baronius le place en 314, Hefele entre 343 et 380, Pagi en 363, Hardouin en 372, etc. Le canon 60 qui lui est attribué ne contient que les protocanoniques de l'Ancien Testament. Mansi, *Conc.*, t. II, col. 574. Bickell a essayé d'en défendre l'authenticité dans les *Theologische Studien und Kritiken* (*Ueber die Echtheit des Laod. Bibelkanons*, t. III, 1830, p. 591). Ce qui rend ce canon suspect, c'est qu'on ne le trouve point dans les anciennes collections des Conciles. Voir A. Vincenzi, *Sessio IV Concilii Tridentini vindicata seu Introductio in Scripturas deutero-canonicas*, 3 in-8°, Rome, 1842, t. I, p. 186-197; Malou, *La lecture de la Bible en langue vulgaire*, t. II, p. 82; Herbst, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1823, p. 43-45; Pitra, *Juris eccle. Græc. hist. et monum.*, t. II, 1864, p. 503; et parmi les auteurs protestants, Spittler, *Kritische Untersuchungen des 60. Laodic. Kanons*, 1777 (*Sämmtliche Werke*, t. VIII, 1835, p. 66); Credner, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanon*, Berlin, 1860, p. 217-220; B. F. Westcott, *History of the Canon*, 1855, p. 496-505 (édit. de 1881, p. 540); Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 193. A. Boudinhon, *Note sur le concile de Laodicée*, dans le *Congrès scientifique international des catholiques, 1888*, t. II, Paris, 1888, p. 420-427.

Le canon 85 des Apôtres, qui contient un catalogue semblable à celui de Laodicée, est apocryphe. *Patr. gr.*, t. CXXXVII, col. 211. Il doit dater de la seconde moitié du IVe siècle.

2° *Église d'Afrique.* — Saint Augustin (354-430) est la gloire et la lumière de l'Église d'Afrique au IVe siècle. Dans son livre *De Doctrina christiana*, II, 8, 13, t. XXXIV, col. 41, publié en l'an 397, il a inséré un canon des Livres Saints tout à fait conforme à celui du concile de Trente, et aussi aux trois célèbres conciles d'Afrique tenus de son temps et dont il fut l'âme, celui d'Hippone en 393, ceux de Carthage en 397 et 419. Voir le canon 39 du concile de Carthage de 397, dans Mansi, *Concil.*, t. III, col. 891.

A ces catalogues depuis longtemps connus, nous pouvons en ajouter un autre découvert depuis peu. M. Mommsen a trouvé en Angleterre, dans la collection Phillips, à Cheltenham, pendant l'automne de 1885, un manuscrit du Xe siècle, qui porte le n° 12.266, et contient, entre autres choses, un canon de l'Ancien et du Nouveau Testament avec stichométrie. Il l'a publié dans l'*Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*, t. XXI, 1886, p. 144-146. Comme une note paraît fixer à ce catalogue la date de 359 de notre ère, il a une véritable importance. Il paraît être d'origine africaine, et l'omission de l'Épître aux Hébreux, qui fut expressément admise, dans cette province, par le concile de Carthage tenu en 397, dont nous venons de parler, est un nouvel indice que ce canon est antérieur à cette époque. Voici le catalogue des livres de l'Ancien Testament :

Incipit indiculum veteri (*sic*) testamenti qui sunt libri cannonici (*sic*).

Genesis versus.	$\overline{\text{III}}$DCCC [3800]
Exodus versus.	$\overline{\text{III}}$ [3000]
Numeri versus.	$\overline{\text{III}}$ [3000]
Leviticum versus.	$\overline{\text{II}}$CCC [2300]
Deuteronomium versus.	$\overline{\text{II}}$DCC [2700]
Ihu Nave versus.	MDCCL [1750]
Iudicum versus.	MDCCL [1750]
fiunt libri VII versus.	XVIII$\overline{\text{C}}$ [18100]
Rut versus.	CCL [250]
Regnorum liber I versus. . . .	$\overline{\text{II}}$CCC [2300]
Regnorum liber II versus. . . .	$\overline{\text{II}}$CC [2200]
Regnorum liber III versus. . .	$\overline{\text{II}}$DL [2550]
Regnorum liber IIII versus. . .	$\overline{\text{II}}$CCL [2250]
fiunt versus.	VIIII$\overline{\text{D}}$ [9500]
Paralipomenon lib. I versus. .	$\overline{\text{II}}$XL [2040]
Paralipomenon lib. II versus. .	$\overline{\text{II}}$C [2100]
Machabeorum lib. I versus. . .	$\overline{\text{II}}$CCC [2300]
Machabeorum lib. II versus. . .	MDCCC [1800]
Iob versus.	MDCCC [1800]
Tobias versus.	DCCC [800]
Hester versus.	DCC [700]
Iudit versus.	$\overline{\text{M}}$C [1100]
Psalmi Davitici CLI versus. . .	$\overline{\text{V}}$ [5000]
Salomonis versus.	$\overline{\text{VI}}$D [6500]
profetæ majores versus.	$\overline{\text{XV}}$CCCLXX [15370] n° IIII
Ysaias versus.	IIIDLXXX [3580]
Ieremias versus.	$\overline{\text{III}}$CCCCL [4450]
Daniel versus.	MCCCL [1350]
Ezechiel versus.	$\overline{\text{III}}$CCCXL [3340]
profetæ XII versus.	$\overline{\text{III}}$DCCC [3800]
erunt omnes versus $\overline{n}$.	$\overline{\text{LXVIII}}$D [69500]

Sed ut in apocalypsis (*sic*) Iohannis dictum est : *Vidi XXIIII seniores mittentes coronas suas ante thronum.* Majores nostri probant, hos libros esse canonicos et hoc dixisse seniores.

Tel est ce catalogue, pour la partie relative à l'Ancien Testament. Nous le reproduisons d'après Erwin Preuschen, *Analecta, Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 138-139. Voir aussi Th. Zahn, *Geschichte des Neutestam. Kanons*, t. II, p. 143-156, 1007-1012.

Ce catalogue paraît incomplet à première vue, mais il ne l'est qu'en apparence. Les deux livres d'Esdras n'y sont pas nommés; c'est certainement par suite d'une distraction du scribe. La liste doit contenir, en effet, d'après la note finale, vingt-quatre livres, or elle n'en énumère que vingt-trois : Heptateuque, 7; Ruth, 1; Rois, 4; Paralipomènes, 2; Job, 1; Tobie, 1; Esther, 1; Judith, 1; les Psaumes, 1, Salomon, 1; les prophètes, 1; total : 23. Le livre oublié, le 24e, est Esdras I et II (qui ne comptait que pour un, comme dans un grand nombre d'anciens catalogues, où le livre de Néhémie (II Esdras) ne fait qu'un avec I Esdras). Quant au livre appelé « de Salomon », le canon de Cheltenham désigne par là les cinq livres sapientiaux, que plusieurs anciens catalogues rangent indistinctement sous le nom de Salomon, parce qu'il est l'auteur de la plupart d'entre eux. La preuve qu'il en est bien ainsi dans le cas présent nous est fournie par la somme des versets, qui est de mille cinq cents, total des cinq livres. Sur ces chiffres, voir C. H. Turner, *The Old Testament Stichometry*, dans les *Studia biblica*, t. III, Oxford, 1891, p. 306. Le chiffre des vingt-quatre livres de l'Ancien Testament rapproché de celui des vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, IV, 10, qu'on retrouve dans beaucoup de Pères, fut sans doute primitivement un procédé mnémotechnique pour se rap-

peler le nombre des livres sacrés, et plus tard on y chercha un sens mystique. — Le catalogue de Cheltenham est d'autant plus remarquable, qu'il contient tous les livres protocanoniques et deutérocanoniques, la seule Épître aux Hébreux exceptée, et qu'il donne à tous ces livres le nom de « canoniques ». Tout porte à croire que ce catalogue, quoiqu'il nous vienne d'Afrique, est celui de l'Église romaine.

3° *Église romaine.* — Nous avons un document officiel, le plus ancien de ce genre, qui nous fait connaître le canon de l'Église romaine. C'est le décret *De recipiendis et non recipiendis libris,* dont les critiques de nos jours attribuent le premier chapitre, c'est-à-dire le canon des Écritures, au pape Damase (366-384), à la suite de A. Thiel, qui a étudié la question dans *De Decretali Gelasii papæ de recipiendis et non recipiendis libris et Damasi concilio romano de explanatione fidei et canone Scripturæ Sacræ, P. Constantii suasque animadversiones præmisit et textum secundum probatissimos codices edidit,* in-4°, Braunsberg, 1866. Voir A. Thiel, *Epistolæ Romanorum Pontificum genuinæ,* t. I, Braunsberg, 1868, p. 44-58; Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum romanorum,* 2e édit., t. I, 1885, p. 40, 91; C. A. Roux, *Le pape saint Gélase Ier,* in-8°, Paris, 1880, p. 163-193. Il fut réédité plus tard, en 495 ou 496, avec des additions, par le pape saint Gélase (492-496), ce qui fait qu'il est plus connu sous le nom de *Decretum Gelasianum;* on l'a attribué aussi au pape saint Hormisdas (514-523), qui le publia de nouveau. Il fut enfin inséré par Gratien dans les Décrétales, Dist. XV, 3. Le voici pour la partie relative à l'Ancien Testament :

« Nunc vero de Scripturis divinis agendum est, quid universalis catholica recipiat Ecclesia vel quid vitare debeat. Incipit ordo Veteris Testamenti. Genesis liber I. Exodi liber I. Levitici liber I. Numeri liber I. Deuteronomii liber I. Jesu Nave liber I. Judicum liber I. Ruth liber I. Regum libri IV. Paralipomenon libri II. Psalmorum CL liber I. Salomonis libri III. Proverbia liber I. Ecclesiastes liber I. Cantica Canticorum liber I. Item Sapientiæ liber I. Ecclesiasticus liber I. Item ordo prophetarum. Isaiæ liber I. Jeremiæ liber I, cum Chinoth, id est, Lamentationibus suis. Ezechielis liber I. Daniheli liber I. Oseæ liber I. Amos liber I. Michææ liber I. Joel liber I. Abdiæ liber I. Jonæ liber I. Naum liber I. Abbacuc liber I. Sophoniæ liber I. Aggæi liber I. Zachariæ liber I. Malachiæ liber I. Idem ordo historiarum. Job liber I, ab aliis omissus. Tobiæ liber I. Hesdræ libri II. Hester liber I. Judith liber I. Machabæorum libri II. » Thiel, *De Decretali Gelasii papæ,* 1866, p. 21, ou Labbe, *Concil.,* 1671, t. IV, col. 1260. Baruch n'est pas nommé, probablement parce qu'on ne le séparait pas de Jérémie.

En 405, le pape Innocent Ier envoya à saint Exupère, évêque de Toulouse, qui le lui avait demandé, un catalogue des Livres Saints : il est la reproduction de celui de saint Damase, et par conséquent en tout conforme à notre canon actuel. Mansi, *Conc.,* t. II, p. 1040-1041.

Cependant, malgré la croyance générale de l'Église occidentale et en particulier de l'Église romaine, les idées qui avaient cours en Orient eurent leur écho dans l'Église latine, à la suite des rapports fréquents des deux parties de l'empire romain et du séjour que plusieurs Latins firent en Orient.

Parmi les Pères de l'Église d'Occident, saint Hilaire de Poitiers, *In Ps. Prol.,* 15, t. IX, col. 241, dit qu'il y a dans l'Ancien Testament autant de livres que de lettres dans l'alphabet hébreu, c'est-à-dire vingt-deux; il les énumère en y comprenant Jérémie avec les Lamentations « et la lettre » (Baruch, VI); puis il ajoute que quelques-uns ont jugé à propos, par l'addition de Tobie et de Judith, de porter le nombre des livres à vingt-quatre, selon le nombre des lettres de l'alphabet grec. Dans ce passage le saint docteur imite Origène, comme l'avait déjà remarqué saint Jérôme. *De vir. ill.,* 100, t. XXIII, col. 699, et il se propose seulement, dans la première partie, de rapporter le canon palestinien. Il est loin d'ailleurs de rejeter les deutérocanoniques, car il en fait usage dans toutes ses œuvres et en particulier dans son commentaire des Psaumes.

Rufin distingue expressément les livres que nous appelons protocanoniques et deutérocanoniques. La divergence entre le canon palestinien et l'alexandrin a fini par introduire définitivement cette distinction, que nous retrouverons maintenant à travers tout le moyen âge Le prêtre d'Aquilée ne les désigne pas par le même nom que nous, mais il appelle les seconds *ecclesiastici,* par opposition aux premiers qu'il nomme *canonici.* La raison de cette dénomination d'« ecclésiastiques » vient de ce que les Pères « ont voulu, dit-il, qu'ils fussent lus dans les Églises, mais non qu'ils fussent allégués comme autorité pour confirmer les choses de la foi ». *In Symb. Apost.,* 36-38, t. XXI, col. 373-375. Cette distinction et cette explication rappellent ce qu'avait dit saint Athanase. Rufin est le premier qui se soit exprimé ainsi chez les Latins, comme saint Athanase est le premier qui ait parlé de la sorte chez les Grecs. Mais il faut remarquer que, tandis qu'à Alexandrie on faisait seulement lire les deutérocanoniques aux catéchumènes, il résulte du témoignage même de Rufin qu'en Occident on lisait soit les protocanoniques, soit les deutérocanoniques dans les Églises, sans faire entre eux aucune différence, parce qu'en réalité, dans la pratique, comme dans la croyance primitive, il n'existait entre eux aucune distinction. Rufin est allé chercher cette distinction dans l'Église grecque, et comme il n'a pu l'expliquer de la même manière que saint Athanase, il a imaginé que les livres qu'il appelle « ecclésiastiques » n'étaient que des livres d'édification et n'avaient pas d'autorité en matière de foi; il est probable qu'il a appliqué faussement ce qu'avait dit Origène dans sa lettre à Jules Africain, 5, t. X, col. 60, savoir qu'on ne devait pas alléguer en matière de foi les deutérocanoniques « contre les Juifs »; il a généralisé à tort ce que le docteur d'Alexandrie avait eu soin de limiter exactement. Rufin admet d'ailleurs la divinité des deutérocanoniques. Cf. *Rufini vita,* II, c. 18, 2, t. XXI, col. 270. Il les défendit même avec véhémence contre son grand adversaire, saint Jérôme, ainsi que nous le verrons plus loin.

Saint Jérôme, ce grand docteur de l'Église latine, qui a tant fait pour la traduction et l'explication des Saintes Écritures, a eu cependant sur le canon des opinions qui ne concordent pas toujours rigoureusement avec le langage des anciens Pères. Cette âme ardente, qui se laissait quelquefois entraîner par la passion et ne pesait pas rigoureusement toutes ses paroles, s'est exprimée d'une manière assez contradictoire dans divers passages de ses écrits. L'impression qui se dégage de la lecture de ses œuvres, c'est que, sous l'influence du milieu juif dans lequel il avait beaucoup vécu, et en particulier des rabbins qui avaient été ses maîtres, il aurait été porté à ne garder que le canon palestinien; mais comme sa foi lui faisait un devoir de se soumettre à l'autorité de l'Église, il acceptait avec elle les livres deutérocanoniques contenus dans la Bible des Septante, quoiqu'il ne les trouvât pas dans la Bible hébraïque. Plus il est porté par son tempérament, ses habitudes et ses préférences juives, à repousser les deutérocanoniques, plus l'hommage qu'il est forcé de leur rendre comme malgré lui est significatif et concluant en faveur de la croyance de l'Église. Dans sa *Præf. in lib. Salom.* t. XXVIII, col. 1242-1243, il parle comme son ennemi Rufin, il dit que Tobie, Judith, les Machabées, « ne sont pas parmi les Écritures canoniques; » mais que « l'Église les lit pour l'édification du peuple, non pour la confirmation des dogmes ecclésiastiques ». Il ajoute souvent quelque mot restrictif sur leur autorité lorsqu'il mentionne les deutérocanoniques (voir R. Cornely, *Introd. in lib. sac.,* t. I, p. 105-108); mais cela ne l'empêche point de les citer et de les qualifier de « sacrés », *Epist. LXV ad Princip.,* I, t. XXII, col. 623, comme les

Pères qui l'avaient précédé. Rufin lui avait opposé, *Apol.*, II, 33-34, t. XXI, col. 661-662, que Pierre, pendant les vingt-quatre ans qu'il avait gouverné l'Église romaine, avait fait connaître aux fidèles les livres qui contenaient la parole de Dieu, et n'avait pas pu leur mettre dans les mains les deutérocanoniques comme canoniques s'ils ne renfermaient pas la vérité. « Comment donc pourrait-il se faire, continuait-il, qu'après quatre cents ans, l'Église reconnût que les Apôtres ne lui avaient pas mis entre les mains le véritable Ancien Testament, et qu'elle députât ses enfants vers ceux qu'on appelait [les hommes de] la circoncision pour les supplier et les conjurer de leur communiquer au moins quelque chose de la vérité qu'ils possédaient? » L'argumentation de Rufin reposait sur un fait si certain, elle était tellement irréfutable, que dans sa réponse saint Jérôme protesta qu'il n'avait fait qu'exprimer l'opinion des Juifs, non la sienne : « Non quid ipse sentirem, sed quid illi [Judæi] contra nos dicere soleant, explicavi. » *Apolog. cont. Rufin.*, II, 33, t. XXIII, col. 455. Nous trouvons donc dans l'Église tout entière, malgré quelques paroles un peu discordantes produites par les rapports des chrétiens avec les Juifs, la croyance au caractère divin de tous les livres protocanoniques et deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Cette croyance est aussi attestée par les monuments figurés.

4. *Témoignage des monuments figurés.* — Le caractère sacré et divin que l'Église attachait aux deutérocanoniques comme aux protocanoniques est confirmé par les monuments figurés des premiers siècles qui sont parvenus jusqu'à nous : fresques des catacombes, sarcophages, fonds de coupes, lampes, pierres gravées, vases et objets divers. Tous les sujets empruntés aux récits deutérocanoniques qui ont pu se prêter au symbolisme de l'art chrétien ont été traités par les peintres et les sculpteurs chrétiens, et ils l'ont fait sous la surveillance et avec l'approbation des pasteurs de l'Église, qui, connaissant l'importance de cet enseignement donné aux fidèles par les yeux, ne laissaient exposer dans les cimetières et dans les basiliques, pendant les quatre premiers siècles, rien qui fût emprunté aux écrits apocryphes. C'est ainsi que les différentes scènes de l'histoire de Tobie sont souvent figurées dans les catacombes et sur les monuments antiques. Tobie le jeune apparaît souvent avec le poisson qu'il tire des eaux du Tigre, parce que les Pères virent dans ce poisson le symbole du Christ. (S. Optat de Milève, *De schism. Donat.*, III, 2, t. XI, col. 991.) Un fond de coupe nous montre le jeune voyageur (fig. 58) la main dans la gueule du poisson. Les représentations de ce genre abondent. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit. 1877, p. 760; Heuser, dans Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. II, 1886, p. 871. Tobie le père se rencontre plus rarement, mais saint Paulin de Nole, *Poem.*, XXVIII, 23, t. LXI, col. 663, nous apprend qu'il avait été peint au commencement du Ve siècle, dans le porche de la vieille basilique de saint Félix, à Nole, de même que Job, Judith et Esther :

58. — Tobie le jeune avec le poisson. D'après Garucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. III.

> At geminas | cellas | quæ sunt dextra lævaque patentes
> Binis historiis ornat pictura fidelis :
> Unam sanctorum compscit [illegible] gesta virorum :
> Jobus vulneribus tentatus, lumine lotus,
> Ast aliam sexus minor obtinet : inclyta Judith,
> Quæ simul et regina potens depingitur Esther.

Toutes les parties deutérocanoniques de Daniel ont fourni des sujets aux premiers artistes chrétiens. Les trois enfants dans la fournaise de Babylone, Ananias, Misaël et Azarias, sont fréquemment représentés, et ils le sont plusieurs fois avec des détails empruntés à la partie grecque du chapitre III de Daniel, détails qui ne se lisent que dans la partie chaldaïque, tels que la présence de l'ange, qui descend au milieu des flammes pour en éteindre l'ardeur autour des jeunes Hébreux. Dan., III, 45-50. C'est ainsi qu'on le voit (fig. 59) sur une lampe trouvée en Afrique, actuellement au musée de Constantine. Il se tient derrière les trois jeunes gens, les mains levées en signe d'encouragement et pour commander aux flammes. Le

59. — L'ange et les trois jeunes gens dans la fournaise. Lampe du musée de Constantine, d'après Heron de Villefosse. *Mus. Arch.*, 112.

personnage de droite porte dans les mains un objet qui ressemble à un instrument de musique, pour indiquer le cantique que les courageux confesseurs de la foi chantent au milieu de la fournaise. Dan., III, 52-90.

L'histoire de Susanne, pauvre brebis que voulaient dévorer des bêtes féroces, comme nous la montre une fresque des catacombes où elle est représentée sous cette forme entre un loup et un léopard (Perret, *Catacombes de Rome*, t. I, pl. 78), avait sa place marquée dans les monuments de ces premiers chrétiens persécutés dont elle était l'emblème; aussi l'y rencontre-t-on assez souvent. (Heuser, dans Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. II, p. 800.) Une célèbre cassette d'ivoire de Brescia (*Ipsanoteca bresciana*), publiée par Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, in-f°, Brescia, 1845, pl. 5, n° 11, et p. 67, et qui, d'après Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. I, p. 407, est du IVe siècle, représente, entre autres sujets (fig. 60), plusieurs scènes de l'histoire de Susanne. On voit, à gauche, les deux vieillards cachés chacun derrière un arbre du jardin, puis la scène du jugement. A l'extrémité, à droite, est figuré un autre épisode qui est aussi très souvent représenté dans l'art primitif, et qui peut se rapporter aux fragments deutérocanoniques de Daniel : c'est ce prophète dans la fosse aux lions. Seulement, comme il y a été jeté deux fois, Dan.,

VI, 16-23, et XIV, 30, et que le second récit seul est deutérocanonique, il est impossible dans plusieurs cas, comme figure 60, de déterminer lequel des deux événements a été figuré. La présence d'Habacuc, Dan., XIV, 32-38, dans plusieurs œuvres d'art, permet d'affirmer avec une entière certitude que c'est bien au fragment deutérocanonique que l'emprunt a été fait. C'est ainsi que sur un sarcophage de Brescia, publié également par Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, 1845, pl. 12, p. 69, nous voyons Habacuc portant à Daniel, dans la fosse aux lions de Babylone (fig. 61), un pain et un poisson. On n'aperçoit que la main de l'ange qui transporte Habacuc par les cheveux; mais pour montrer que c'est une main céleste qui accomplit le miracle, le ciel est figuré par sept étoiles. Daniel prie avec confiance au milieu de deux lions.

60. — Susanne entre les deux vieillards et devant Daniel.
Cassette d'ivoire de Brescia, d'après Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, tav. v.

La mort du dragon de Babylone, qui avait été cause de cette seconde condamnation du prophète à la fosse aux lions, et qui est racontée dans le même chapitre XIV, 22-26, est aussi figurée sur les antiques monuments chrétiens. Un fond de verre (fig. 62), conservé aujourd'hui au British Museum, représente Daniel donnant au serpent le gâteau de graisse, de poix et de poils, avec lequel il le fait mourir. A côté de lui est le Messie qui l'inspire. Voir aussi Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. I, p. 342.

61. — Habacuc transporté par la main d'un ange dans la fosse aux lions. D'après Garucci, *Storia dell' arte*, t. V, pl. 323, n° 2.

Nous retrouvons ainsi dans l'art chrétien primitif de nombreux sujets tirés des deutérocanoniques, tandis que, au moins avant le Ve siècle, on ne rencontre aucune scène tirée des écrits apocryphes. Les deutérocanoniques étaient donc traités par l'Église avec le même respect que les protocanoniques. S'il en fallait encore des preuves, il nous suffirait de remarquer que, dans tous ces monuments figurés, les scènes empruntées aux uns et aux autres sont entremêlées sans aucune distinction. Par exemple, une coupe en verre blanc transparent, trouvée à Podgoritza, l'ancienne Docléa, en Dalmatie, et publiée, en 1877, par J.-B. de Rossi, *L'insigne piatto vitreo di Podgoritza oggi nel Museo Basilewsky in Parigi* (*Bullettino di Archeologia cristiana*, 1877, p. 77-85, tav. V-VI), nous prouve bien comment les deutérocanoniques étaient mis sur le même rang que les protocanoniques. Ce petit monument, qui doit être du IVe siècle, a l'avantage de préciser par des légendes les scènes qu'il reproduit. Le sacrifice d'Isaac en est la scène principale; au milieu d'autres scènes, empruntées au Pentateuque et à l'Évangile, nous voyons les sujets deutérocanoniques de Susanne, de Daniel et du dragon (fig. 63). La croyance de l'Église à l'inspiration de tous les livres contenus dans la version des Septante et dans l'ancienne version latine qui reproduisait exactement les Septante est donc pleinement confirmée par les monuments figurés. Voir F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 365-379; U. Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam*, 2e édit., t. II, Rome, 1882, p. 382-392.

§ 5. *Écrivains des Ve et VIe siècles.* — Depuis le milieu du Ve siècle jusqu'au concile de Trente, les canons ou catalogues des livres inspirés deviennent nombreux dans l'Église d'Orient et surtout dans l'Église d'Occident. Ils ont été réunis dans H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina Vulgata libri quatuor*, in-fo, Oxford, 1704, p. 644-662. On peut voir aussi le tableau de J.-B. Malou, *La lecture de la Bible en langue vulgaire*, t. II, p. 120-122; reproduit dans J.-B. Glaire, *Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 3e édit., 1862, t. I, p. 88-92. Cf. aussi B. F. Westcott, *History of the Canon, Appendix D*, 1855, p. 566-584.

62. — Daniel et le dragon.
D'après un fond de verre du British Museum.

1° *Église d'Orient.* — Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, 2, p. 236, a montré que les Églises orientales, même hérétiques, mirent les deutérocanoniques sur le même rang que les protocanoniques.

2° *Église occidentale.* — Saint Hilaire, légat du pape saint Léon le Grand en Orient, puis son successeur (461-468), compte soixante-dix livres dans l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est-à-dire les protocanoniques et

les deutérocanoniques, au témoignage du *Codex Amiatinus* (t. I, col. 482), le meilleur parmi les anciens manuscrits de la Vulgate hieronymienne. *Novum Testamentum latine ex Codice Amiatino*, édit. Tischendorf, Leipzig, 1854, p. X; Id., *Vetus Testamentum Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate*, Prol., Leipzig, 1873, p. VIII. — Denys le Petit, *Codex canon. eccl.*, 24, saint Ildefonse de Tolède (607-667), *De Bapt.*, 59, t. XCVI, col. 140, et saint Eugène de Tolède († 657), *Versus in Biblioth.*, t. LXXXVIII, col. 394, admettent tous le canon complet. Saint Grégoire, *Moral. in Job*, XIX, 21, t. LXXVI, col. 119, parlant des livres des Machabées, dit qu'ils ne sont pas « canoniques », c'est-à-dire contenus dans le canon de la Synagogue, mais qu'ils sont cités « pour l'édification

63. Scènes diverses empruntées aux livres protocanoniques et deutérocanoniques. Coupe de Podgoritza. D'après Le Blant. *Études sur les sarcophages d'Arles*, 1878. Pl. XXXV.

t. LXVII, col. 191; Cassiodore, *Inst. div. litt.*, 12, 13, 14, t. LXX, col. 1125; font de même. Seul Junilius Africanus, *De part. div. leg.*, I, 3-7, t. LXVIII, col. 16; cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 356-357, nous offre une exception; il a sur le canon des idées particulières, mais il les emprunte à Théodore de Mopsueste, et elles ont toujours été désapprouvées par l'Église.

§ 6. *Pères du VIIe siècle.* — Le pape saint Grégoire le Grand (540-604), saint Isidore de Séville (570-636), de l'Église », et il se sert souvent, en effet, des deutérocanoniques; il ne pense pas autrement que son ami saint Isidore de Séville, qui écrit, *Etym.*, VI, 1, 19, t. LXXXII, col. 229 : « Quartus est apud nos ordo Veteris Testamenti librorum, qui in canone hebraico non sunt. Quorum primus Sapientiæ liber est, secundus Ecclesiasticus, tertius Tobias, quartus Judith, quintus et sextus Machabæorum, quos licet Hebræi inter apocrypha separent, Ecclesia tamen Christi inter divinos libros et honorat et prædicat. » — Dans ce même siècle, en Orient, le

concile *In Trullo* reçoit formellement le canon complet de Carthage. Un catalogue grec, publié par Cotelier, *Patres apostolici*, édit. Le Clerc, Amsterdam, 1724, t. I, p. 197, place les deutérocanoniques de l'Ancien Testament en dehors des soixante livres canoniques, en les désignant par ces mots : « Et ceux qui sont en dehors des soixante, » Καὶ ὅσα ἔξω τῶν ξ', et en les distinguant soigneusement de ceux qu'il appelle « apocryphes », ἀπόκρυφα. Le catalogue stichométrique de Nicéphore, archevêque de Constantinople, les range sous le titre de « ceux qui sont contestés », ἀντιλέγονται, mais il les distingue de la même manière des « apocryphes ». Nicephori *Opuscula historica*, édit. C. de Boor, Leipzig, 1880, p. 132.

§ 7. *Écrivains des VIIIe et IXe siècles.* — Le V. Bède (673-735) commente Tobie et cite tous les deutérocanoniques. — Alcuin (723-804) donne deux fois en vers le canon complet des Écritures, *Carm.*, VI, t. CI, col. 101, 731. — Rhaban Maur, évêque de Mayence (786-856), a commenté la plupart des livres deutérocanoniques. — Walafrid Strabon († vers 849), dans sa *Glossa ordinaria*, tout en rappelant la distinction de Rufin et de saint Jérôme entre les livres canoniques et les livres édifiants, les interprète tous sans distinction.

§ 8. *Écrivains du Xe au XVe siècle.* — La plupart admettent simplement et sans distinction tous les livres de l'Ancien Testament, comme Yves de Chartres († 1117), *Decret.*, IV, 61, t. CLXI, col. 276; Honoré d'Autun († vers 1125), *Gemma animæ*, IV, 118, t. CLXXII, col. 736; Pierre de Blois († 1200), *De divis. et script. S. lib.*, t. CCVII, col. 1052; Gilles de Paris († vers 1180), qui s'exprime ainsi (*De num. lib. Utr. Test.*, t. CCXII, col. 43) :

> styloque Dei digestus et editus orbi
> Canon Scripturæ creditur esse sacræ.
> Qui tamen excipit hos : Tobi, Judith et Machabæos,
> Et Baruch, atque Jesum, pseudographumque librum (la Sagesse);
> Sed licet excepti, tamen hos authenticat usus
> Ecclesiæ, fidei regula, scripta Patrum.

Quelques-uns cependant, sous l'influence de ce qu'avait dit saint Jérôme, semblent attacher trop d'importance aux distinctions de ce Père. L'auteur de la célèbre *Historia scholastica*, Pierre Comestor († 1178), appelle « apocryphes » les livres de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Judith, de Tobie et des Machabées; mais il a soin d'ajouter que c'est « parce qu'on ignore quels en sont les auteurs », — ce qui est inexact pour l'Ecclésiastique, — et que « l'Église les reçoit parce qu'il n'y a pas de doute sur leur véracité ». *Hist. schol., Præf. in Jos.*, t. CXCVIII, col. 1260. Rupert de Deutz († 1135), *In Gen.*, III, 31, t. CLXVII, col. 318; Hugues de Saint-Victor († 1141), *De scriptur. et scriptor. sac.*, 6, t. CLXXV, col. 15; Pierre le Vénérable, abbé de Cluny († 1185), s'expriment avec peu d'exactitude. Jean de Salisbury (1110-1180), *Epist. CXLIII*, t. CXCIX, col. 126, s'égare complètement. Hugues de Saint-Cher († 1263), *Prol. in Jos., Opera omnia*, Lyon, 1669, t. I, p. 178, rappelle les distinctions de saint Jérôme, mais il admet néanmoins les deutérocanoniques comme vrais, quoiqu'il les place hors du canon :

> Lex vetus his libris (les protocanoniques) perfecte tota tenetur,
> Restant apocrypha, Jesus, Sapientia, Pastor,
> Et Machabæorum libri, Judith atque Tobias.
> Hi quia sunt dubii, sub canone non numerantur,
> Sed quia vera canunt, Ecclesia suscipit illos.

Nicolas de Lyra (vers 1270-1340) partage la même opinion, de même que saint Antonin, archevêque de Florence (1389-1459), *Chron.*, I, 3, 5, 9, Lyon, 1586, t. I, p. 65, 85; *Summa theolog.*, III, 18, 6, Vérone, 1740, t. III, p. 1043; Alphonse Tostat, évêque d'Avila (1412-1455), *Comm. in I Reg. In Prol. Gal.*, q. 27, 28, *Opera*, Venise, 1728, t. XI, p. 19, etc.; le cardinal Cajetan (1469-1534), *Comm. in Esth.* X, 3, dans *In omnes libros authenticos Scripturæ comment.*, Lyon, 1639, t. II, p. 400.

Malgré ces rares voix discordantes, la tradition de l'Église restait inébranlable. Toutes les Bibles du moyen âge contiennent les deutérocanoniques en même temps que les protocanoniques. Aussi le décret d'Eugène IV, promulgué au concile de Florence, en 1441, sur l'union des Jacobites, renferme-t-il « Tobie, Judith, Esther, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les deux Machabées », comme le Pentateuque et les prophètes. Voir Theiner, *Acta Conc. Trid.*, Agram, 1874, t. I, p. 79. Luther, en rejetant ces livres, se sépara donc de la tradition, et le concile de Trente ne fit qu'affirmer ce qu'on avait toujours cru dans l'Église, malgré l'hésitation de quelques-uns, dans la promulgation de son Canon des Livres Saints, qui eut lieu le 8 avril 1546. Il contient les mêmes livres que les canons des conciles d'Afrique, du décret du pape Gélase, d'Innocent Ier et du concile de Florence. Les Pères de Trente refusèrent d'établir aucune distinction réelle entre les protocanoniques et les deutérocanoniques, et leur décision mit fin aux discussions entre catholiques. Quoique les protestants refusassent de se soumettre à l'autorité du concile, ils continuèrent cependant à insérer les deutérocanoniques dans leurs éditions de la Bible. Les Sociétés bibliques ne les ont supprimés que depuis le commencement de ce siècle. Voir t. I, col. 1788. Nous allons résumer dans le tableau synoptique suivant les témoignages des anciens écrivains ecclésiastiques relatifs aux livres deutérocanoniques :

I. — Tableau des citations des deutérocanoniques de l'Ancien Testament dans les anciens écrivains ecclésiastiques.

Les citations précédées d'un point d'interrogation sont douteuses. — Le tiret indique l'absence de citations.

DATES	ÉCRIVAINS	TOBIE	JUDITH	ESTHER X, 4-XVI	SAGESSE	ECCLÉSIASTIQUE	BARUCH	DANIEL	MACHABÉES
Pape vers 91-101	S. Clément, pape.	—	*I Cor.*, 55, 59	*I Cor.*, 55.	*I Cor.*, 3, 27, etc.	*I Cor.*, 9-10, 20, 60.	—	—	
(?)	Auteur de *II Cor.*	*II Cor.*, 16.	·	—	*II Cor.*, 17.	*II Cor.*, 16.	—	·	
Vers 120 (?)	*Doctr. Apostol.*	? *Doct.*, I, 2	·	—	*Doct.*, V, 2.	? *Doct.*, I, 2, 6.	·	—	· ·

DATES	ÉCRIVAINS	TOBIE	JUDITH	ESTHER X, 4-XVI	SAGESSE	ECCLÉSIASTIQUE	BARUCH	DANIEL	MACHABÉES
Vers 120?	S. Barnabé.	—	—	—		*Epist.*, 19.	—		—
Entre 140-150?	Hermas.		—	—	*Mand.*, 8, etc.	*Sim.*, V, 5; VII, 4, etc.	—	—	? *Mand.*, 1
† 155	S. Polycarpe	*Philip.*, 10	—	—	—	—	—		—
† vers 167	S. Justin.	—	—	—	—	—	—	*Apol.*, I, 46	—
† 177	Athénagore.	—	—	—			*Leg.*, 9.		—
† 202	S. Irénée.	*Adv. Hær.*, I, 30, 11.	—	—	*Adv. Hær.*, IV, 38, 3; V, 2, 3.		*Adv. Hær.*, V, 35, 1, etc	*Adv. Hær.* IV, 5, 2; 26, 3.	—
† vers 217	Clément d'Alexandrie.	*Strom.*, II, 23; VI, 12.	*Strom.*, II, 7.	—	*Strom.*, IV, 16; VI, 11. 14, 15, etc.	*Strom.*, II, 5, etc.	*Paed.*, I, 1 II, 3.	? *Eclog. ex Script. Proph.*, 1.	? *Strom.*, V, 14.
† vers 235	S. Hippolyte.	*In Dan.*, édit. Migne, 697.	*Select. in Jer.*, 23.	-	*In Cant. Prod.*, *Dem. cont. Jud.*, 9, 10.		*Adv. Noet.* 2, 4, 5.	*Comm. in Dan.*, Migne, 639.	? *De Antichr.*, 49; *Fragm. in Dan.*, 32.
† vers 240	Tertullien.		*Adv. Marcion.*, 7; *De Monog.*, 17.	—	*De præscr.*, 7; *Adv. Marcion.*, I, 16; *De Monog.*, 114.	*Adv. Marc.*, I, 16.	*Scorp.*, 8.	*Adv. Hermog.*, 44; *De Idol.*, 18, etc.	*Cont. Jud.*, 4
185-254	Origène.	*Epist. ad Afric.*, 13; *De Orat.*, 11.	? *Hom. IX in Jud.*, 1.	*Epist. ad Afric.*, 13; *De Orat.*, 11	*Cont. Cels.*, III, 72; V, 29, etc.	*Comm. in Joan.*, XXXII, 14	*Select. in Ps.* CXXV; *Select. in Jer.*, XXXI.	*Epist. ad Afric.*	*De Princ.*, II, 1, 5.
† 258	S. Cyprien.	*De Orat. dom.*, 32, etc.		*Epist.*, LVIII, 5.	*Testim.*, II, 14; *De Mortal.*, 9, etc.	*Testim.*, II, 1; *De Mortal.*, 9, etc.	*Testim.*, II, 6	*De Orat. dom.*, 8.	*Testim.*, p. 117, etc. *Ad Fort.*, 11
† 264	S. Denys d'Alexandrie.	*Epist.*, 10.	—		*Cont. Paul. Sam.*, 6, 9, 10.	*De Nat. fragm.*, 3, 5, etc.	*Cont. Paul. Sam.*, 10.	—	—
† vers 270	S. Grégoire le Thaumaturge						*De Fide cath.* Migne, p. 1157.	—	
Vers 280	S. Archélaüs de Carchar.		—	—	*Disp. cum Man.*, 29.				—
† vers 311	S. Méthode.	—	? *Conv.*, XI, 12.	—	*Conv.*, I, 2, etc.	*Conv.*, I, 3, etc.	*Conv.*, VIII, 3	? *Conv.*, XI, 2.	—

DATES	ÉCRIVAINS	TOB'E	JUDITH	ESTHER X, 4-XVI	SAGESSE	ECCLÉSIASTIQUE	BARUCH	DANIEL	MACHABÉES
Vers 270-340	Eusèbe de Césarée.	*Apol. ad Const.*, 17, 242.	—		*Præp. Ev.* I, 9.	—	*Dem. Ev.*, VI, 19.		—
† 367 ou 368	S. Hilaire de Poitiers.	*In Ps.* CXXIX, 7.	*In Ps.* CXXV, 6.	—	*In Ps.* CXVIII, 2, 8.	*In Ps.* LXVI, 6, etc.	*In Ps.* LXVIII, 19; *De Trinit.*, IV, 142.	*In Ps.* LII, 19, etc.	—
Vers 296-373	S. Athanase.	*Cont. Arian.*, I, p. 379.	*Cont. Arian.*, II, 34, p. 397.	—	*Cont. Arian.*, II, 33, p. 395.	*Cont. Arian.*, II, 4, p. 372.	*Cont. Arian.*, I, 13, p. 329.	*Cont. Arian.*, I, 13, p. 329; III, p. 580.	*In Ps.* LXXVII
Vers 371	Lucifer de Cagliari.	*Pro Athan.* Migne, p. 871.	*De non parc.*, p. 955	—	*Pro Athan.*, I, p. 860.	—	—	*Pro Athan.*, II, p. 894 et suiv.	*De non parc.*, p. 998 et suiv.
Vers 320-373	S. Éphrem.		*In Ezech.*, 32, 26; *Op. syr.*, II, 291.	—	—	—	*Serm. adc. Jud.*, *Op. syr.*, II, 212.	*Serm. ad noct. resurr.*, 2; *Hym.*, 8, édit. Lamy, 1882, 530, 77.	*Schol. in Dan. Hym.*, 8, *in Ep.*, édit. Lamy 1882, p. 75.
Vers 330-37.	S. Basile.	—	—		*Adv. Eunom.*, V, 12.	—	*Adv. Eunom.*, IV, 16.	*Hom.*, XII; *in Pror.*, 13	
Vers 315-386	S. Cyrille de Jérusalem.				*Cat.*, IX, 2.	*Cat.*, VI, 14; XI, 9; XXII, 17.	*Cat.*, XI, 15.	*Cat.*, II, 16; XVI, 31, etc	—
† 384	Priscillien, *quæ supersunt* édit. Schepps, in-8°. Vienne, 1889.	*Tr.*, I. p. 32, 22.			*Tr.*, XI, 106, 3; *Tr.*, I, 10, 9, etc.	*Tr.*, VI, 70, 4, etc.	*Tr.*, I, 5, 8, etc.	*Tr.*, III, 49, 24.	
Vers 326-389 ou 390	S. Grégoire de Nazianze.	—		—	—		—	*Orat.*, XXXVI, 3.	—
† 390	Apollinaire de Laodicée, *quæ supersunt* édit. J. Draseke, in-8°, Leipzig, 1892.	—	—	—		—	*Cont. Eun.*, p. 221, 17.	*De Incarn.*, p. 390, 10.	—
Entre 333 et 340-397	S. Ambroise.	*Lib. de Tobia.*		—	*De Spir. Sto.*, III, 18, 135, etc.	*De Bono mortis*, 8.	*In Ps.* CXVIII, 18, 2	*De Spir. Sto.* III, 6, 39.	—
† entre 384 et 398	S. Optat de Milève.	—	—	*De schism Donat.*, II, 25.	*De schism. Donat.*, III, 3.		—		
Entre 310-320-403	S. Épiphane.	—	?*De num.*, 3.	—	*Hær.*, XXVI (*Gnost.*), 15, etc.	*Hær.*, XXIV, 6, etc.	*Hær.*, LVII, 2, etc.	*Anchor.*, 23, 24.	?*De num.*, 3

DATES	ÉCRIVAINS	TOBIE	JUDITH	ESTHER X, 4 - XVI	SAGESSE	ECCLÉSIASTIQUE	BARUCH	DANIEL	MACHABÉES
Vers 347-407	S. Jean-Chrysostome	—		—	*In Ps.* CIX, 7.	*De Laz.*, II, 4.	*In Ps.* XLIX, 3.	.	—
Vers 331-420	S. Jérôme.	*In Eccle.*, VIII, 2.	*Epist.*, LXV, *ad Princ.*, 1.	*Epist.*, CXXX, 4, *ad Demet.*, etc.	? *Dial. cum Pelag.*, I, 31.	? *Dial. cum Pelag*, I, 33.		*In Nah.*, V, 13, etc.	*In Is.*, XXIII, 2, etc.
354-430	S. Augustin.	*De Doctr. chr.*, II, 8, 13.	*De Doctr. chr.*, II, 8, 1	—	*In Ps.* LVII, 1.	*In Ps.* LXVII, 8.	*De Civ. Dei*, XVIII, 34.	*Serm.*, CCCXLIII.	*Cont. Gaud.*, II, 38, etc.
† 444	S. Cyrille d'Alexandrie.		—	—	*De ador. in Spir.*, X, p. 704, etc.	*De ador. in Spir.*, I, p. 197, etc.	*De ador. in Spir.*, I, fin, p. 209. *In Baruch.* t. LXX, p. 1457, etc.	*Thesaurus assert.* 15, p. 285, etc.	—

IIe Partie. Histoire du Canon du Nouveau Testament. — Cette histoire est enveloppée d'obscurités dans ses commencements, parce que non seulement les Apôtres, mais même leurs premiers successeurs, ne fixèrent point d'une manière expresse le canon du Nouveau Testament. La règle que suivit l'Église pour déclarer un écrit canonique et par conséquent inspiré, ce fut de s'assurer qu'il émanait immédiatement des Apôtres ou du moins était approuvé par eux, comme l'Évangile de saint Marc et celui de saint Luc. Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 2, t. II, col. 363, 367; S. Irénée, *Adv. Hær.*, III, 4, 1, t. VII, col. 855. Mais cette constatation ne fut pas toujours aisée, surtout en certains lieux, d'où il résulta que quelques écrits furent, pendant un temps plus ou moins long, douteux et contestés, et qu'il existe aussi dans le Nouveau Testament une classe de livres deutérocanoniques, comme on l'a vu plus haut, col. 137. Le Nouveau Testament lui-même ne nous parle que d'une collection des Épîtres de saint Paul, qu'il met sur le même rang que « le reste des Ecritures ». II Petr., III, 16.

§ 1. *Canon du Nouveau Testament dans les Pères apostoliques.* — On ne tarda pas cependant à faire des collections des écrits des Apôtres. Le pape saint Clément, vers l'an 95, connaît déjà les quatre Évangiles, la plupart des Épîtres et l'Apocalypse. Les autres Pères apostoliques, saint Ignace, saint Polycarpe, ont aussi des allusions fréquentes aux écrits du Nouveau Testament. La lettre qui porte le nom de saint Barnabé cite le passage : « Beaucoup sont appelés, mais peu sont élus, » Matth., XX, 16; XXII, 14, avec les mots consacrés : ὡς γέγραπται, « comme il est écrit » dans les Ecritures inspirées. Tous ces écrivains, quoique contemporains ou voisins de l'époque apostolique, établissent d'ailleurs une ligne de démarcation très tranchée entre leurs écrits et ceux des Apôtres inspirés de Dieu. Saint Clément, lorsqu'il écrit aux Corinthiens, *I Cor.*, I, 47, édit. Funk, p. 120, ne prétend pas être inspiré comme l'était saint Paul, lorsqu'il écrivait aux mêmes Corinthiens; saint Polycarpe, Phil., III, *ibid.*, p. 270, déclare aux Philippiens qu'« il ne peut avoir la sagesse du bienheureux et glorieux Paul qui... leur a écrit son Épître »; saint Ignace, Rom., IV, p. 217, suppliant les Romains de ne pas lui dérober la couronne du martyre, ajoute : « Je ne vous donne pas d'ordre, comme Pierre et Paul; ils étaient Apôtres, je ne suis qu'un condamné. »

La *Doctrine des Apôtres*, retrouvée en 1883, et qui se rattache étroitement à l'âge apostolique, fait des emprunts à saint Matthieu et probablement aussi à saint Luc, à saint Jean, à I Corinthiens, à I Pierre, à saint Jude, et peut-être aussi aux Éphésiens, à II Pierre et à l'Apocalypse. Sa manière de parler semble indiquer aussi que les Évangiles étaient déjà réunis ensemble : ὡς ἐκέλευσεν ὁ Κύριος ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ, dit-il en rapportant le *Pater*, VIII, 2; cf. XI, 3; XV, 3, 4. *Lehre der zwölf Apostolen*, édit. Harnack, Leipzig, 1884, p. 26, 38, 59, 60; cf. p. 65, 69, 83. Cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. I, p. 363; Salmon, *Introduction to the New Testament*, p. 601-618.

§ 2. *Canon du Nouveau Testament dans les Pères apologistes et leurs contemporains* (120-170). — 1° Les apologistes du IIe siècle eurent plus souvent occasion que les Pères apostoliques de parler de la vie et des paroles de Notre-Seigneur; mais ils procédèrent surtout par voie d'allusion, sans citer ordinairement mot à mot les écrits du Nouveau Testament. — Saint Justin († vers 167), dans son *Dialogue avec Tryphon*, 103, t. VI, col. 717, parle « des mémoires (ἀπομνημονεύμασιν) écrits par les Apôtres et par leurs disciples », allusion frappante aux quatre Évangiles écrits par les deux Apôtres saint Matthieu et saint Jean, et par les deux disciples des Apôtres, saint Marc et saint Luc. Dans sa première Apologie, 66, t. VI, col. 429, il nous explique en termes exprès quels sont ces ἀπομνημονεύματα des Apôtres, il nous dit qu'on les appelle « Évangiles », ἃ καλεῖται Εὐαγγέλια (cf. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. I, p. 417). Il fait des emprunts à saint Matthieu, XVII, 3 (*Dial.*, 49); à saint Marc, III, 16, 17 (*Dial.*, 106); à saint Luc, XXIII, 46 (*Dial.*, 105); à saint Jean, *Apol.*, I, 61; *Dial.*, 88, etc., t. VI, col. 420, 688. On a contesté ses emprunts à saint Jean, mais ce qu'il dit du Verbe divin est si frappant, que Volkmar, *Ursprung unserer Evangelien*, Zurich, 1866, p. 100, ne voulant pas admettre l'authenticité du quatrième Évangile, a prétendu que son auteur avait puisé dans saint Justin sa doctrine sur le Verbe. — Saint Justin n'a pas eu occasion de mentionner en termes exprès les autres écrits du Nouveau Testament, excepté l'Apocalypse, qu'il cite sous ce nom, en l'attribuant expressément à l'Apôtre saint Jean et en l'appelant une prophétie. *Dial.*, 81, t. VI, col. 669. Mais on peut constater qu'il connaissait les Actes, *Apol.*, I, 50, 67, t. VI, col. 404,

429, toutes les Épîtres de saint Paul (celle à Philémon exceptée), et au moins quatre des Épîtres catholiques, celle de saint Jacques, les deux de saint Pierre, et la première de saint Jean. Voir Grube, *Die hermeneutische Grundsätze Justin's des Martyrers*, dans le *Katholik* de Mayence, année 1880, t. I, p. 20; Hilgenfeld, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 68; A. Loisy, *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, in-8°, Paris, 1891, p. 48-58. — Papias, à peu près contemporain de saint Justin, connaissait les Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, et très probablement aussi celui de saint Jean, dont une tradition dit qu'il était le disciple et le secrétaire, de même que la première Épître de saint Jean, la première Épître de saint Pierre et l'Apocalypse.

2° Les hérétiques qui attaquent l'Église à cette époque nous fournissent eux-mêmes de précieux témoignages sur le canon du Nouveau Testament. Les plus anciens écrits gnostiques qui nous sont parvenus font usage de saint Matthieu, de saint Jean et de la première Épître aux Corinthiens. *Philosoph.*, VI, 16; IX, 13; t. XVI, part. III, col. 3210, etc. Les Homélies pseudo-clémentines empruntent à tous les Évangiles. Cf. *Hom.*, XIX, 20, 22; XX, 9; *Patr. gr.*, t. II, col. 441, 444, 456, etc. — Le gnostique Basilide (vers 125) cite les livres du Nouveau Testament de la même manière que ceux de l'Ancien, avec la formule : « Il est écrit; l'Écriture dit. » Eusèbe, *H. E.*, IV, 7, t. XX, col. 316, 317, *Philosoph.*, VII, 22, 25, 26, 27, etc., t. XVI, col. 3306 et suiv. Héracléon composa des commentaires sur les écrits du Nouveau Testament. — Marcion, lorsqu'il se rendit du Pont à Rome, en 142, portait avec lui l'Évangile de saint Luc (altéré à dessein) et une collection des Épîtres de saint Paul qui les contenait toutes, excepté celles à Timothée, à Tite et aux Hébreux. Il existait donc dès lors des recueils proprement dits des livres du Nouveau Testament. Marcion divisait le sien en deux parties, qu'il appelait l'*Evangelicon* (contenant l'Évangile de saint Luc tronqué) et l'*Apostolicon* (les dix grandes Épîtres de saint Paul). Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 1, t. II, col. 361; S. Épiphane, *Adv. Hær.*, XLII, 9, t. XLI, col. 708. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 119. — On a recueilli plus de cent soixante citations du Nouveau Testament, emprunts ou allusions, dans ce que les *Philosophoumena* rapportent des sectes gnostiques : ophites, pérates, séthiens. Voir Migne, *Patr. gr.*, t. XVI, col. 3458-3460. — Vers 160-170, un disciple de saint Justin, Tatien, compose le *Diatessaron*, harmonie des quatre Évangiles qui atteste qu'on reconnaissait quatre Évangiles canoniques et quatre seulement, ce qui suppose que dès cette époque leur autorité était déjà établie depuis un certain temps. Voir TATIEN. Le texte grec est perdu, mais le P. Ciasca en a publié une version arabe, *Tatianus, Evangeliorum harmonia arabice*, in-4°, Rome, 1888.

3° La traduction syriaque du Nouveau Testament connue sous le nom de Peschito, qui est aussi du IIe siècle, fournit la preuve que le Nouveau Testament renfermait à cette époque non seulement les quatre Évangiles, mais aussi les Actes, quatorze Épîtres de saint Paul, I Jean, I Pierre, Jacques; elle n'a point saint Jude, II Pierre, II et III Jean et l'Apocalypse. Nous trouvons donc le canon déjà à peu près complet chez les chrétiens de Syrie qui parlent la langue araméenne. Mais nous avons aussi une autre preuve de l'existence d'un canon proprement dit du Nouveau Testament dans la seconde moitié du IIe siècle; elle nous est certifiée par un précieux fragment connu sous le nom de Canon de Muratori.

4° Ce canon est de l'an 170 environ, d'après les renseignements qu'il nous fournit lui-même. Il est d'autant plus précieux qu'il provient de l'Église romaine. Le commencement manque. Les premiers mots sont une allusion à l'Évangile de saint Marc; il cite ensuite saint Luc comme le troisième livre (du Nouveau Testament), puis saint Jean, les Actes, les treize Épîtres de saint Paul, l'Épître de saint Jude, deux Épîtres de saint Jean et l'Apocalypse de saint Jean. Il mentionne aussi la réception, mais par quelques-uns seulement, de l'Apocalypse de saint Pierre. Il omet l'Épître aux Hébreux, de même que celle de saint Jacques et la seconde Épître de saint Pierre. Le voici d'après le fac-similé publié par Tregelles. (Comme il fourmille de fautes d'orthographe et de latin, les plus grossières ont été corrigées pour le rendre intelligible.)

« ... quibus tamen interfuit et ita posuit.

» Tertio Evangelii librum secundum Lucam. Lucas, iste medicus, post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut juris studiosum secundum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit. Dominum tamen nec ipse vidit in carne. Et idem, prout assequi potuit, ita et a nativitate Johannis incipit dicere.

» Quarti Evangeliorum Johannes ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit : « Conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, » alterutrum nobis enarremus. » Eadem nocte revelatum Andreæ ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret. Et ideo, licet varia singulis Evangeliorum libris principia doceantur, nihilominus differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia, de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de genuino ejus adventu, primo in humilitate despectus, quod fuit, secundo [in] potestate regali præclarum, quod futurum est. Quid ergo mirum si Johannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat, dicens in semetipsum : *Quæ vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostræ palpaverunt, hæc scripsimus vobis.* Sic enim non solum visorem, sed et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur.

» Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas *optime Theophile* comprendit quia sub præsentia ejus singula gerebantur, sicuti et semote passionem Petri evidenter declarat, sed et profectionem Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis.

» Epistulæ autem Pauli, quæ, a loco vel ex qua causa directæ sint, volentibus intelligere ipse declarant. Primum omnium Corinthiis schismæ hæreses interdicens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem Scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans, prolexius scripsit, de quibus singulis necesse est ab nobis disputari.

» Cum ipse beatus Apostolus Paulus, sequens prædecessoris sui Johannis ordinem, nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali : Ad Corinthios prima, ad Efesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima. Verum Corinthiis et Thessalonicensibus licet pro correptione iteretur : una tamen per omnem orbem terræ Ecclesia diffusa esse dignoscitur. Et Johannes enim in Apocalypsi, licet septem Ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit.

» Verum ad Philemonem unam, et ad Titum unam, et ad Timothæum duas pro affectu et dilectione; in honore tamen Ecclesiæ catholicæ, in ordinatione ecclesiasticæ disciplinæ sanctificatæ sunt.

» Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos. Pauli nomine finctæ ad hæresem Marcionis, et alia plura, quæ in catholicam Ecclesiam recipi non potest. Fel enim cum melle misceri non congruit.

» Epistola sane Judæ et super scripti Johannis duas in catholica habentur, et [ut] Sapientia ab amicis Salomonis in honore ipsius scripta.

» Apocalypsem etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt.

» Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in Urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra Urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo fratre ejus. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in Ecclesia populo neque inter Profetas completum numero, neque inter Apostolos in finem temporum potest.

» Arsinoi autem seu Valentini vel Miltiadis nihil in totum recipimus. Quin etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt. Una cum Basilide Asianum catafrygum constitutorem... » (La fin manque.)

Ce canon a été l'objet de nombreux travaux. Voir Muratori, qui l'a publié le premier dans ses *Antiquitates italicæ medii ævi*, t. III, p. 851; S. P. Tregelles, *Canon Muratorianus* (avec un fac-similé de l'original), in-4°, Oxford, 1867; F. Hesse, *Das Muratorische Fragment*, Giessen, 1873 (avec une bibliographie complète jusqu'en 1873); Harnack, *Muratorische Fragment*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. III, 1879, p. 258-408, 595-598; Frz. Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons, zwei Abhandlungen*, in-8°, Chemnitz, 1880, p. 71; Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, t. II, 1890, p. 1 et suiv.; A. Hilgenfeld, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1881, p. 129; B. F. Westcott, *A general Survey of the history of the Canon of the New Testament*, 6e édit., 1889, p. 521; A. Kuhn, *Der muratorische Kanon*, Zurich, 1892; G. Koffmane, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, herausgegeben von Lemme, t. II, p. 163; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., 1895, t. I, n° 102, p. 102-108.

Au IIe siècle, à part des lacunes accidentelles, nous ne trouvons guère que la seconde Épître de saint Pierre qui ne soit pas expressément mentionnée comme apostolique, ce qui peut s'expliquer facilement par la brièveté de cet écrit. De tous ces témoignages, il résulte donc que, dès la seconde moitié du IIe siècle, le canon actuel du Nouveau Testament, à l'exception de quelques parties deutérocanoniques contestées, était admis par l'Église tout entière, et spécialement par l'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les Églises. L'apostolicité de certains écrits, tels que l'Épître aux Hébreux, était seulement douteuse dans quelques parties de l'Église, de même que divers autres étaient acceptés çà et là, à tort, comme inspirés.

§ 3. *Histoire du canon du Nouveau Testament depuis le troisième quart du IIe siècle jusqu'à la fin du IIIe.* — Ce qui caractérise cette période, c'est que désormais les écrits du Nouveau Testament sont devenus d'un usage si commun, que dans la pratique ils ne font plus qu'un seul tout avec l'Ancien, et réunis ensemble forment le corps unique de l'Écriture. S. Irénée, *Adv. Hær.*, II, 28, 2-3, t. VII, col. 804-807; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 3, t. IX, col. 417; cf. VI, 11; IV, 1, col. 309; t. VIII, col. 1216; Tertullien, *Adv. Marcion.*, IV, 1; *Adv. Prax.*, 15, t. II, col. 361, 172. Saint Irénée se sert des quatre Évangiles, *Adv. Hær.*, III, 11, t. VII, col. 885; des Actes, qu'il attribue à saint Luc, *Adv. Hær.*, III, 14, t. VII, col. 913; d'au moins treize Épîtres de saint Paul, de deux de saint Jean, de la première de saint Pierre et de l'Apocalypse. Clément d'Alexandrie, au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 549, analysait dans ses *Hypotyposes* tous les écrits des deux Testaments sans exception, et dans ce qui nous reste de lui, nous trouvons des citations de tous les écrits du Nouveau Testament, à l'exception de la seconde Épître de saint Pierre. Origène non seulement connaît tous les écrits du Nouveau Testament, mais il nous en a laissé l'énumération. *Hom. in Luc.*, I, t. XIII, col. 1803: « L'Église, dit-il, a quatre Évangiles. Les hérésies en ont un grand nombre, entre autres celui qui est dit selon les Égyptiens, et celui qui est dit selon les douze Apôtres... Parmi tous ces écrits, nous approuvons ce que l'Église approuve, c'est-à-dire les quatre Évangiles qui doivent être reçus. » Dans d'autres passages importants, qu'Eusèbe nous a conservés dans son *Histoire ecclésiastique*, VI, 25, t. XX, col. 581-585, le savant alexandrin s'exprime ainsi : « J'ai reçu, dit-il, de la tradition quatre Évangiles, qui sont admis seuls, sans aucune contradiction, dans toute l'Église qui est sous le ciel. Le premier est selon Matthieu, d'abord publicain, puis apôtre de Jésus-Christ; il l'écrivit en langue hébraïque et le donna à ceux du judaïsme qui s'étaient convertis à la foi. Le second est selon Marc, qui l'écrivit comme Pierre le lui avait exposé. [Pierre] le reconnaît aussi comme son fils dans son Épître catholique, en ces termes : « L'Église « élue qui est à Babylone vous salue, ainsi que Marc, mon « fils. » Le troisième Évangile est selon Luc, il a été loué par Paul et écrit pour les Gentils. Le dernier est selon Jean... Celui qui a été fait le digne ministre du Nouveau Testament, non par la lettre, mais par l'esprit, Paul, qui a porté l'Évangile depuis Jérusalem et ses environs jusqu'en Illyrie, n'a pas écrit à toutes les Églises auxquelles il a prêché, et à celles auxquelles il a écrit, il a adressé seulement quelques versets. Pierre, sur lequel est bâtie l'Église du Christ, contre laquelle ne prévaudront point les portes de l'enfer, a laissé une seule Épître acceptée par tous. Admettons aussi que la seconde est de lui, car là-dessus il y a doute. Et que faut-il dire de celui qui reposa sur la poitrine de Jésus, de Jean, qui nous a laissé seulement un Évangile, quoique, dit-il, il aurait pu écrire tant de livres, que le monde n'aurait pas pu les contenir? Il a écrit aussi l'Apocalypse, ayant reçu l'ordre de se taire et de ne pas décrire la voix des sept tonnerres. Il a écrit aussi une Épître très courte, et même, si l'on veut, une seconde et une troisième, quoique tous n'admettent pas qu'elles soient authentiques; les deux contiennent à peine cent versets... Le style de l'Épître qui est adressée aux Hébreux n'a pas ce caractère de rusticité qui est propre à l'Apôtre; car il avoue lui-même qu'il est inhabile dans la parole, c'est-à-dire dans la forme. Or quiconque peut juger de la différence des styles reconnaîtra que cette Épître l'emporte [sur les autres] par la composition et est en meilleur grec. Du reste, les pensées développées dans cette Épître sont admirables et ne le cèdent en rien à celles des lettres de l'Apôtre acceptées de tous : quiconque a lu avec attention les écrits apostoliques reconnaîtra que c'est la vérité... Je pense donc que les pensées sont de l'Apôtre, mais que les phrases et la rédaction sont d'un autre, qui note les paroles de l'Apôtre et qui a voulu résumer par écrit l'enseignement du maître. Si donc une Église regarde cette Épître comme étant de Paul, qu'on la cite sous son nom, car ce n'est pas sans raison que les anciens ont transmis la tradition qu'elle était de Paul. Qui a rédigé l'Épître? Dieu sait la vérité. Les écrivains dont les récits sont parvenus jusqu'à nous ont dit, les uns, qu'elle avait été écrite par Clément, qui devint évêque de Rome; les autres, par Luc, qui écrivit l'Évangile et les Actes. » Origène reçoit aussi l'Épître de saint Jacques et de saint Jude. *In Exod., Hom.* VIII, 4, t. XXII, col. 355; *In Matth.*, X, 17, t. XIII, col. 877, etc.

Non seulement ces passages nous renseignent sur la croyance de l'Église d'Alexandrie relativement au canon du Nouveau Testament, mais ils nous montrent aussi avec quel soin on s'efforçait de distinguer les écrits authentiques des Apôtres des écrits douteux, et de discerner, pour ceux qui étaient le sujet de quelque contestation, le degré de probabilité qu'on pouvait faire valoir en leur faveur; comment aussi on était exact à ne pas donner une opinion personnelle comme l'expression de la tradition de l'Église. Ce que pense Origène sur les autres écrits de l'Église primitive fait ressortir encore davantage, s'il est possible, le zèle avec lequel s'exerçait alors sur ce point ce que nous appellerions aujourd'hui la critique. « Fidèle aux traditions d'Alexandrie, Origène se montre favorable au Pasteur d'Hermas, à l'Épître de Bar-

nabé, à celle de saint Clément... Ce sont pour lui des Écritures divines, mais il tient compte des traditions qui ne sont pas conformes à celles d'Alexandrie... Tout autre est sa manière de traiter les apocryphes. Ce n'est pas qu'il soit hostile à ces livres. Il en cite quelques-uns avec un certain respect;... mais... quand la doctrine de ces apocryphes lui semble erronée ou peu sûre, il a soin d'observer que ce ne sont pas des livres ecclésiastiques ni émanant d'Apôtres ou d'hommes inspirés. *De princ. Præf.*, 8, t. XI, col. 119-120. » A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, in-8°, Paris, 1891, p. 145-146.

§ 4. *Histoire du canon du Nouveau Testament, pendant le IVe siècle.* — 1° *Eglise grecque.* — Un passage célèbre d'Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, III, 25, t. XX, col. 228, nous fournit des renseignements nets et précis sur l'état du Canon du Nouveau Testament à cette époque. En voici la traduction : « Il paraît à propos, dit-il, d'énoncer brièvement ici les Écritures du Nouveau Testament qui sont [connues dans l'Église]. — I. Il faut placer en premier lieu le saint nombre quaternaire des Évangiles, puis le livre des Actes des Apôtres. On doit compter ensuite les Épîtres de Paul, auxquelles il faut ajouter celle qui est dite la première de Jean et pareillement la première de Pierre. On y joindra, si l'on veut (εἴγε φανείη), l'Apocalypse de Jean, au sujet de laquelle nous dirons en temps et lieu ce que nous pensons. Ce sont là les livres reçus d'un commun accord (ἐν ὁμολογουμένοις). — II. Quant à ceux qui sont controversés (τῶν δ' ἀντιλεγομένων), mais qui sont regardés par la plupart comme authentiques (γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς), ce sont l'Épître dite de Jacques, celle de Jude, la seconde de Pierre, et celles qui sont appelées la seconde et la troisième de Jean, soit qu'elles aient été écrites par l'Évangéliste, soit qu'elles l'aient été par un homonyme. — III. Parmi les apocryphes (ἐν τοῖς νόθοις, *spuria*), il faut placer le livre des Actes de Paul, celui qui est appelé le Pasteur, de plus l'Épître de Barnabé, et ce qu'on nomme les Enseignements (διδαχαί) des Apôtres, et aussi, si l'on veut, comme je l'ai dit, l'Apocalypse de Jean, que quelques-uns, comme je l'ai remarqué, mettent de côté (ἀθετοῦσιν), mais que les autres comptent parmi les livres reçus d'un commun accord (τοῖς ὁμολογουμένοις). A ces livres, quelques-uns ajoutent aussi l'Évangile selon les Hébreux, dont se servent surtout ceux qui parmi les Hébreux ont reçu la foi du Christ. Ce sont là sans doute tous les livres qui sont controversés. Nous avons pensé que nous devions en dresser le catalogue (κατάλογον) en distinguant les écrits qui, selon la tradition ecclésiastique, sont vrais, authentiques, admis par tous, et ceux qui sont contestés, n'étant pas dans les listes (ἐνδιαθήκους), mais sont connus de la plupart des hommes ecclésiastiques, afin que nous les connaissions nous-mêmes, — IV. ainsi que les écrits qui sont reçus chez les hérétiques sous le nom des Apôtres, soit qu'ils contiennent les Évangiles de Pierre, de Thomas, de Matthieu et autres, ou les Actes d'André, de Jean et des autres Apôtres; aucun homme ecclésiastique, dans la succession continue de l'Église, n'a jamais daigné tenir compte d'aucun de ces écrits. Du reste, même leur manière de parler, différente de celle des Apôtres, leurs pensées et leur enseignement, qui s'écartent le plus souvent de la véritable orthodoxie, montrent clairement que ce sont des productions des hérétiques. On ne doit donc même pas les placer parmi les apocryphes (ἐν νόθοις), mais les rejeter absolument comme absurdes et impies. »

Eusèbe, pour écrire ces pages, avait entre les mains un grand nombre de documents que nous ne possédons plus; mais ceux qui nous restent suffisent, comme nous le verrons, pour apprécier ces affirmations. Il distingue quatre classes de livres : 1° ceux que nous appelons aujourd'hui protocanoniques, admis de tous, les quatre Évangiles, les Actes, les Épîtres de saint Paul, la première de saint Jean et la première de saint Pierre, et, avec une restriction, l'Apocalypse. Pour les Épîtres de saint Paul, elles sont si connues, qu'il croit inutile d'en indiquer même le nombre; mais nous sommes certains qu'il les comprend toutes, sans exception, car il a dit plus haut, dans ce même livre de son *Histoire*, III, 3, t. XX, col. 217 : « Les quatorze Épîtres de Paul sont bien connues de tous; il faut cependant savoir que quelques-uns mettent de côté l'Épître aux Hébreux, parce qu'on dit que l'Église de Rome la refuse à Paul. » Nous verrons, en effet, qu'on faisait quelques difficultés dans l'Église d'Occident contre l'Épître aux Hébreux; de même que, dans certaines parties de l'Orient, on en faisait contre l'Apocalypse. Origène nous a déjà indiqué qu'il existait quelques doutes sur l'Épître aux Hébreux, mais seulement sur son origine paulinienne; il n'a exprimé aucune incertitude sur l'Apocalypse. — Eusèbe, en second lieu, énumère les écrits canoniques controversés, ἀντιλεγόμενα, qui sont admis pour la plupart, c'est-à-dire cinq des Épîtres catholiques, celle de saint Jacques, celle de saint Jude, la seconde de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean. Son témoignage est ici d'autant plus précieux, qu'il est plus catégorique et qu'il a trait à des écrits que la plupart des écrivains n'ont pas eu occasion de citer, à cause de leur brièveté. Il est certain d'ailleurs que leur authenticité était regardée comme douteuse par certaines Églises. — La troisième classe d'Eusèbe comprend les écrits qu'il appelle νόθα, parce qu'ils ne sont pas des auteurs à qui on les attribue, comme l'Apocalypse de Pierre, ou du moins qu'ils ne sont pas la parole de Dieu inspirée, comme le Pasteur. On lisait ces livres dans certaines Églises; ils ne sont pas condamnables en eux-mêmes, mais ils ne font pas partie du canon. — Enfin la dernière classe, qu'Eusèbe qualifie d'absurde et d'impie, comprend les œuvres hérétiques.

Du passage d'Eusèbe, il résulte que l'Apocalypse était presque universellement acceptée, de sorte qu'il la place parmi les *homologoumena;* mais il fait quelques réserves, parce qu'en effet l'Église d'Antioche ne l'admettait pas, et que Denys d'Alexandrie, surnommé le Grand, l'avait rejetée. Denys († 264), disciple d'Origène et son successeur dans les fonctions de catéchiste dans l'église d'Alexandrie, puis évêque de cette ville, avait composé deux livres perdus, *Des promesses*, pour réfuter un évêque égyptien, nommé Népos, qui soutenait le millénarisme en s'appuyant sur l'Apocalypse, XX, 4-7. Cf. Eusèbe, *H. E.*, VII, 24, t. XX, col. 692. Afin d'enlever à Népos l'autorité qu'il invoquait en sa faveur, Denys, relevant les différences de style qu'il remarquait, avec sa subtilité d'Alexandrin, entre les Évangiles et les Épîtres, d'une part, et l'Apocalypse, d'autre part, nia que ce dernier écrit fût de l'Apôtre saint Jean. Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 697. Eusèbe de Césarée, qui nous a conservé ces détails, les avait présents à l'esprit lorsqu'il disait que quelques-uns contestaient l'authenticité de l'Apocalypse. Cependant l'opinion de Denys était si contraire à la croyance générale, qu'elle ne put pas prendre pied, même dans l'Église d'Alexandrie. Nous lisons, en effet, dans la lettre festivale 39 de saint Athanase, écrite en l'an 367, t. XXVI, col. 1176 : « Il ne faut pas manquer d'énumérer aussi les livres du Nouveau Testament : les quatre Évangiles selon Matthieu, selon Marc, selon Luc et selon Jean; ensuite les Actes des Apôtres et les Épîtres des Apôtres appelées catholiques, au nombre de sept : une de Jacques, deux de Pierre, trois de Jean, une de Jude; en outre, les quatorze Épîtres de Paul l'Apôtre, en cet ordre : la première aux Romains, deux aux Corinthiens, ensuite aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens deux, aux Hébreux; ensuite à Timothée deux, à Tite une, et la dernière à Philémon, une, et enfin l'Apocalypse de Jean. Ce sont là les sources du salut, etc. » L'Apocalypse, on le voit, est acceptée sans aucune restriction, et il n'existe entre ce catalogue du Nouveau

Testament et le canon du concile de Trente qu'une légère différence dans l'ordre d'énumération des Épîtres. (Cet ordre est très divers dans les canons, dans les *Codices* et dans les divers auteurs. M. W. Sanday en a publié le tableau pour l'Ancien Testament, *The Cheltenham List,* dans les *Studia biblica*, t. III, 1891, p. 227-232. Pour le Nouveau Testament, voir ce qu'il dit p. 244.) Cf. aussi C. R. Gregory, *Prolegomena ad Novum Testamentum græce* de Tischendorf, edit. VIII^a, p. 131. Le successeur de saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, suit de même exactement le canon de ce docteur dans ses écrits, et il cite en particulier l'Apocalypse, en l'attribuant à saint Jean, *De ador. in spiritu*, V, t. LXVIII, col. 433, etc.

Cependant l'opinion de Denys ne resta pas sans écho, et l'Apocalypse, qui avait été reçue unanimement comme divine jusqu'au milieu du IIIe siècle, et continua à l'être à Alexandrie, devint plus ou moins suspecte dans plusieurs parties de l'Église d'Orient, en Asie Mineure et à Antioche.

Le canon de Laodicée, en Phrygie, qui paraît remonter à la seconde moitié du IVe siècle et exprime l'opinion d'une partie de l'Église de l'Asie Mineure, quoi qu'il en soit de son authenticité (voir plus haut, col. 151), ne mentionne pas l'Apocalypse; il contient cependant tous les autres livres. Mansi, *Conc.*, t. II, col. 574. Le canon LXXXV des *Canons apostoliques*, *Patr. gr.*, t. CXXXVII, col. 211, est semblable à celui de Laodicée. Le canon grec des soixante livres (voir plus haut, col. 161), ne parle pas de l'Apocalypse, quoiqu'il contienne toutes les Épîtres deutérocanoniques (pour lesquelles il ne fait aucune restriction) et même les apocryphes. (Le catalogue stichométrique de Nicéphore, voir plus haut, col. 161, place l'Apocalypse parmi les *antilegomena* et ne fait aucune réserve pour les Épîtres deutérocanoniques.) Saint Grégoire de Nazianze († vers 389), *Carm.*, I, I, 12, t. XXXVII, col. 475, omet l'Apocalypse, et saint Amphiloque († vers 380), *Carm. iamb.*, t. XXXVII, col. 1537, dit que beaucoup la rejettent. Saint Cyrille de Jérusalem († 386) n'en parle point, *Catech.*, IV, 22, t. XXXIII, col. 500; saint Épiphane († 403) parle des difficultés qu'on soulève contre ce livre prophétique. Cependant les doutes de ces Pères paraissent surtout théoriques. Il faut remarquer, en effet, que saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, X, 3, t. XXXIII, col. 664, et saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXIX, 17, etc., t. XXXVI, col. 97, font usage de l'Apocalypse. André et Arétas, évêques de Césarée en Cappadoce, ont composé des commentaires de ce livre où ils disent, t. CVI, col. 220, 493, qu'ils se sont servis des explications données sur cet écrit par saint Grégoire de Nazianze. Saint Basile, *Adv. Eunom.*, IV, 2, t. XXIX, col. 677, et son frère saint Grégoire de Nysse, *Eunom.*, II, t. XLV, col. 501, font également usage de l'Apocalypse. De même saint Éphrem, qui connaît aussi les Épîtres catholiques. — L'Église d'Antioche seule semble rejeter complètement la prophétie de saint Jean. On ne rencontre point de citations de ce livre, non plus que des courtes Épîtres de saint Jude, de II Pierre et de II et III Jean dans saint Jean Chrysostome († 407) ni dans Théodoret. Léonce de Byzance, *Cont. Nest. et Eutych.*, VI, t. LXXXVI, col. 1366, reproche à Théodore de Mopsueste, originaire d'Antioche, d'avoir rejeté les Épîtres catholiques. La Synopse de l'Écriture, qu'on place parmi les Œuvres de saint Jean Chrysostome, t. LVI, col. 308, 424, omet l'Apocalypse et ne mentionne que trois Épîtres catholiques.

C'est donc à l'Église d'Antioche qu'Eusèbe avait fait allusion lorsqu'il range l'Épître de saint Jacques, celle de saint Jude, la seconde de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean parmi les *antilegomena;* mais il a bien raison d'ajouter que ces Épîtres sont regardées « par la plupart comme authentiques », puisqu'elles sont acceptées partout ailleurs. Il dit du reste expressément dans un autre passage, *H. E.*, III, 23, t. XX, col. 205 : « On a coutume d'attribuer à Jacques la première des Épîtres appelées catholiques. Il faut savoir que, à la vérité, on la regarde comme apocryphe (νοθεύεται), car beaucoup d'anciens n'en font pas mention, non plus que celle qui porte le nom de Jude et qui est aussi une des sept catholiques; nous savons cependant qu'elles sont lues publiquement avec les autres dans la plupart (ἐν πλείσταις) des églises. » Le contexte montre clairement qu'Eusèbe entend par écrit apocryphe, sans paternité connue (νόθος), celui en faveur duquel de nombreux témoignages des anciens font défaut; mais l'historien reconnaît expressément que la plupart des Églises acceptent ces deux Épîtres. Il dit de même à propos de la seconde Épître de saint Pierre, *H. E.*, III, 3, t. XX, col. 216 : « Une seule Épître de Pierre, celle qui est appelée la première, est universellement reçue; les anciens s'en sont servis dans leurs écrits comme d'une œuvre authentique; quant à celle qui est appelée la seconde, on nous a appris qu'elle n'est pas dans le canon (οὐκ ἐνδιάθηκον); cependant, parce qu'elle a été jugée utile par un grand nombre, elle a été reçue soigneusement avec le reste des Écritures. » Quant à la seconde et à la troisième Épîtres de saint Jean, il les joint à la première et les attribue sans aucune restriction à saint Jean, dans sa *Démonstration évangélique*, III, 5, t. XXVII, col. 216. L'opinion de l'Église d'Antioche, relativement à ces cinq Épîtres catholiques, est donc isolée, et l'ensemble de l'Église orientale, comme toute l'Église occidentale, est dès les premiers temps en faveur de leur authenticité.

2° *Église occidentale.* — Comme nous venons de le voir, l'Église latine, au IVe siècle, admettait le canon du Nouveau Testament tel qu'il est reçu aujourd'hui. Il n'y avait eu d'hésitation que pour un seul écrit, l'Épître aux Hébreux. Elle est exclue du Canon de Cheltenham, dont voici la partie relative au Nouveau Testament (voir l'Ancien Testament, col. 152) :

Item indiculum novi testamenti		
— evangelia IIII Matheum vr. . . .		IIDCC [2700]
— Marcus vr. . . .		MDCC [1700]
— — Iohannem vr. . .		MDCCC [1800]
— — Luca vr.		IIIICCC [3300]
— fiunt omnes vr.		X [10000]
— eplæ Pauli n		XIII
— actus aplorum ver.		IIIIDC [3600]
— apocalipsis ver.		MDCCC [1800]
— eplæ Iohannis III vr. . . . . una sola		CCCCL [450]
— eplæ Petri II vr.		CCC [300]
— una sola		

Les mots deux fois répétés : *una sola,* doivent être complétés ainsi, selon l'explication plausible de M. l'abbé Duchesne, *Bulletin critique,* 15 mars 1886, p. 117 : « [Jacobi] una sola; [Judæ] una sola. »

L'Épître aux Hébreux n'est pas non plus nommée dans le Canon du *Codex Claromontanus,* qui contient l'énumération stichométrique suivante des livres du Nouveau Testament (voir, pour l'Ancien Testament, col. 147) :

Evangelia IIII	
Mattheum ver.	IIIDC [2600]
Johannes ver.	II [2000]
Marcus ver.	IDC [1600]
Lucam ver.	IIDCCCC [2900]
Epistulas Pauli	
ad Romanos ver.	IXL [1040]
ad Chorintios ·I· ver.	ILX [1060]
ad Chorintios ·II· ver.	LXX [70]
ad Galatas ver.	CCCL [350]
ad Efesios ver.	CCCLXXV [375]
ad Timotheum ·I· ver.	CCVIII [208]

ad Timotheum ·II· ver.	CCLXXXVIIII [289]
ad Titum ver.	CXL [140]
ad Colosenses ver.	CCLI [251]
ad Filmonem ver.	L [50]
ad Petrum prima.	CC [200]
ad Petrum ·II· ver	CXL [140]
Jacobi ver.	CCXX [220]
Pr. Johanni Epist.	CCXX [220]
Johanni Epist. ·II·.	XX [20]
Johanni Epist. ·III·.	XX [20]
Judæ Epistula ver.	LX [60]
Barnabæ Epist. vers.	DCCCL [850]
Johannis revelatio.	ĪCC [1200]
Actus Apostolorum.	IIDC [2600]
Pastoris versi.	ĪIII [4000]
Actus Pauli ver.	IIIDLX [3560]
Revelatio Petri.	CCLXX [270]

Les Épîtres aux Philippiens et I et II Thessaloniciens, qui sont contenues dans le *Codex Claromontanus sive Epistulæ Pauli omnes græce et latine* (edidit C. Tischendorf, in-4°, Leipzig, 1852, p. 469), ont été oubliées dans le catalogue qu'on vient de lire. Cf. C. R. Gregory, *Prolegomena ad Novum Testamentum græce* de Tischendorf, edit. VIII^a, t. III, p. 120. — Quant à l'Épître aux Hébreux, Tertullien, *De pudicit.*, XX, t. II, col. 1021, l'attribue à saint Barnabé; il serait à la rigueur possible qu'elle fût désignée par la *Barnabæ Epistula*, puisqu'elle est placée entre l'Épître de saint Jude et l'Apocalypse; mais on ne saurait l'affirmer, l'Épître qui porte le nom de saint Barnabé étant réellement, comme nous l'a dit Eusèbe, col. 173, un des écrits νόθοι qu'on lisait dans les églises avec le Pasteur, les Actes de Paul et l'Apocalypse de Pierre dont il est aussi question ici. Ce qui semble surtout indiquer que l'Épître aux Hébreux n'était pas comprise dans ce canon, ou du moins qu'elle n'était pas primitivement attribuée à saint Paul, c'est qu'elle est placée après le catalogue, dans ce *Codex* qui contient toutes les autres Épîtres de saint Paul.

Quoi qu'il en soit, nous savons qu'au IIIe siècle l'Épître aux Hébreux fut rejetée en particulier par l'Église d'Afrique. Les hérétiques de ce pays, connus sous le nom de novatiens, invoquant en faveur de leurs erreurs un passage mal interprété de l'Épître aux Hébreux, les évêques de cette province rejetèrent l'écrit apostolique dont on abusait ainsi. Voir S. Philastre, *Hær.*, 89, t. XII, col. 1200-1201. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. V, p. 518-526. — Saint Jérôme, *Epist. CXXIX, 3, ad Dardan.*, t. XXII, col. 1103; *De vir. ill.*, 59, t. XXIII, col. 669, et saint Augustin, *De Civ. Dei*, XVI, 22, t. XLI, col. 500; cf. *De Pecc. mer. et remis.*, I, 50, t. XLIV, col. 137, etc., ont souvent rappelé ces doutes et ces incertitudes; mais l'hésitation ne dura pas longtemps. Le troisième concile de Carthage, en 397, porte encore la trace des discussions anciennes, tout en les tranchant, par la manière dont il énumère séparément l'Épître aux Hébreux : « Pauli Epistolæ tredecim, dit-il; ejusdem Epistolæ ad Hebræos, » ajoute-t-il. Mansi, *Conc.*, t. III, p. 294. Quelques années plus tard, au concile tenu à Carthage en 419, il ne reste plus aucun vestige de cette distinction : « Pauli Epistolæ quatuordecim, » dit-il. Mansi, *Conc.*, t. IV, p. 430. Saint Augustin, *De doct. christ.*, II, 8, t. XXXIV, col. 41, donne le catalogue complet. Les écrivains postérieurs ont rappelé historiquement les faits, mais ce n'est qu'au XVIe siècle que le cardinal Cajétan et Érasme ont douté de nouveau de l'origine paulinienne de cette Épître.

Le canon du pape saint Damase, reproduit par saint Gélase, est tout à fait conforme au canon actuel : « Item ordo Scripturarum Novi et æterni Testamenti, quem catholica sancta Romana suscipit et veneratur Ecclesia : id est Evangeliorum libri IV, secundum Matthæum liber I, secundum Marcum liber I, secundum Lucam liber I, secundum Johannem liber I. Item Actuum Apostolorum liber I. Epistolæ Pauli Apostoli numero XIV : ad Romanos epistola I, ad Corinthios epistolæ II, ad Ephesios epistola I, ad Thessalonicenses epistolæ II, ad Galatas epistola I, ad Philippenses epistola I, ad Colossenses epistola I, ad Timotheum epistolæ II, ad Titum epistola I, ad Philemonem epistola I, ad Hebræos epistola I. Item Apocalypsis Johannis liber I. Item canonicæ epistolæ numero VII : Petri Apostoli epistolæ II, Jacobi epistola I, Johannis Apostoli epistola I, alterius Johannis presbyteri epistolæ II, Judæ Zelotis epistola I. Explicit canon Novi Testamenti. » Thiel, *Decret. Gelas.*, p. 21, ou Labbe, *Conc.*, t. IV, col. 1261.

Le pape saint Innocent Ier, dans sa lettre à saint Exupère de Toulouse, reproduit le catalogue complet. Le pape Eugène IV, avec l'approbation du concile de Florence, *Decret. union. cum Jacob.*, le renouvela de nouveau. Enfin le concile de Trente promulgua solennellement, le 8 avril 1546, contre les protestants qui rejetaient tous les livres deutérocanoniques, le Canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous le reproduisons ici, comme la conclusion de cette étude sur le Canon : « Sacrorum vero Librorum indicem huic decreto (de Canonicis Scripturis) adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Sunt vero infrascripti Testamenti Veteris : Quinque Moysis, id est, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josue, Judicum, Ruth; quatuor Regum; duo Paralipomenon; Esdræ primus, et secundus, qui dicitur Nehemias; Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta Psalmorum, Parabolæ, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel; duodecim prophetæ minores, id est, Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michæas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggæus, Zacharias, Malachias; duo Machabæorum, primus et secundus. Testamenti Novi : Quatuor Evangelia secundum Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem; Actus Apostolorum a Luca Evangelista conscripti : quatuordecim Epistolæ Pauli Apostoli : ad Romanos, duæ ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duæ ad Thessalonicences, duæ ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebræos; Petri Apostoli duæ; Joannis Apostoli tres; Jacobi Apostoli una; Judæ Apostoli una; et Apocalypsis Joannis Apostoli. Si quis autem libros ipsos integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones prædictas, sciens et prudens, contempserit, anathema sit. » Conc. Trid., *De Canonicis Scripturis decretum*, sess. IV.

Le concile du Vatican a renouvelé le canon du concile de Trente : « Veteris et Novi Testamenti libri..., prout in ejusdem (Tridentini) Concilii decreto recensentur... pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. » Sess. III, c. III.

La définition du concile de Trente et du concile du Vatican n'a fait que sanctionner la croyance générale de l'Église primitive, en déclarant quels étaient les livres canoniques. Il avait fallu un certain temps, dans les commencements du christianisme, pour s'assurer de l'authenticité de quelques écrits qui avaient été adressés à des Églises particulières et étaient la plupart fort courts; mais, au Ve siècle, la croyance de l'Église était fixée. Voici le tableau synoptique des citations des parties deutérocanoniques du Nouveau Testament (la plupart des passages indiqués dans le tableau sont rapportés tout au long dans J. Kirchhofer : *Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons bis auf Hieronymus, mit Anmerkungen*, in-8°, Zurich, 1844) :

II. — Tableau des citations des deutérocanoniques du Nouveau Testament pendant les premiers siècles de l'Église.

Les citations précédées d'un point d'interrogation sont douteuses — Le tiret indique l'absence de citations.

DATES	ÉCRIVAINS	ÉPITRE AUX HÉBREUX	JACQUES	II PETR.	II, III JOA.	JUDE	APOCALYPSE
Papias vers 91-101	S. Clément de Rome.	*I Cor.*, 36.	*I Cor.*, 16, 38.	*I Cor.*, 11.	—	—	—
Vers 120 (?)	*Doctrina Apost.*	*Doct.*, x, 25; xiv, 2.	*Doct.*, ii, 5, iv, 1, 14	? *Doct.*, iii, 6; v, 2, etc.	? *Doct.*, xi, 2; xvi, 3.	? *Doct.*, ii, 7, iii, 6.	? *Doct.*, ii, 2, etc.
Vers 120	S. Barnabé.	*Epist.*, v, 7; xix, 9.	? *Epist.*, x x, 5; ii, 2; ix, 9; xvi, 3.	? *Epist.*, iv, 3; iv, 12.		—	? *Epist.*, xxi, 3; xix, 11.
Entre 140-150	Hermas.		*Vis.*, iii, 9; *Mand.*, ii, ix, xi.			—	*Vis.*, ii, 4; iv, 2.
† 155	S. Polycarpe.	—		*Ep.*, 3.		—	—
† vers 165	S. Justin, martyr	*Apol.*, i, 12			—	—	*Dial.*, 81.
Vers 180	S. Théophile d'Antioche.	—	—				Dans Eusèbe, *H. E.*, iv, 24.
† 202	S. Irénée.	(Eusèbe, *H. E.*, v, 26.)	? *Adv. Hær.*, iv, 16, 2.	—	*Adv. Hær.*, i, xvi, 3; i, ii.	—	*Adv. Hær.*, v, xxxv, 2; cf. Eusèbe, *H. E.*, v, 8.
† vers 217	Clément d'Alexandrie.	*Strom.*, vi, 8, 62; cf. Eusèbe, *H. E.*, vi, 14.	? Cf. Eusèbe, *H. E.*, vi, 14.	Cf. Eusèbe, *H. E.*, vi, 14.	Cf. *Strom.*, ii, 15, 66.	*Strom.*, iii, 2, 11 cf. Eusèbe, *H. E.*, vi, 13.	*Paedag.*, ii, 10, 108; *Strom.*, vi, 13, 107.
† vers 235	S. Hippolyte.	—			—	—	*De Antichr.*, 35.
† vers 218	Tertullien.	? *De pudic.*, 20.		—	*Cont. Gnost.*, 12	*De hab. mul.*, 1	*Adv. Marc.*, iii, 14.
185-254	Origène.	Dans Eusèbe, *H. E.*, vi, 25, etc	*Select. in Ps.* xxx. ? *Comm. in Joa.*, xix, 6.	*Hom. in Jos.*, vii, 1; *in Lev.*, vii, 4. Cf. *Select. in Ps.* iii.	? *Hom. in Jos.*, vii, 1.	*Comm. in Matth.*, t. ix, 17; ? t. xvii, 3.	Dans Eusèbe, *H. E.*, vi, 25; *Comm. in Joa.* i, 14.
† 258	S. Cyprien.	—	*De exhort. mart.*, 11.	*Ibid.*	*Ibid.*	*Ibid.*	*De op. et eleem.*, 14.
† 264	Denys d'Alexandrie.	Dans Eusèbe, *H. E.*, vi, 41.	*Comm. in Luc* xxii, 46.		? Dans Eusèbe, *H. E.*, vii, 25	*Hom. in Gen.* xiii, 12.	Cf. Eusèbe, *H. E.*, vii, 10. *H. E.*, vii, 24.
† vers 312	S. Méthode.	*De Resurr.*, v, p. 269 (éd. Migne). *Conv.*, v, 7.	—		—	—	*De Resurr.*, 9, p. 315; *Conv.*, viii, 4, p. 143.

DATES	ÉCRIVAINS	ÉPITRE AUX HÉBREUX	JACQUES	II PETR.	II, III JOA.	JUDE	APOCALYPSE
Vers 270-340	Eusèbe de Cesarée.	*Ecl. proph.*, I, 20, etc. ? Cf. *H. E.*, III, 3.	? *H. E.*, III, 25.	? *H. E.*, III, 25.	? *H. E.*, III, 25	? *H. E.*, III, 25	? *H. E.*, III, 39.
† 367 ou 368	S. Hilaire de Poitiers.	*De Trin.*, IV, 11.	*De Trin.*, IV, 8.	*De Trin.*, I, 17.	—		*In Ps.* I; *De Trin.*, VI.
Vers 296-373	S. Athanase.	*Epist. fest.*, 39.	*Epist. fest.*, 39.	*Epist. fest.*, 39.	*Epist. fest.*, 39.	*Epist. fest.*, 39.	*Epist. fest.*, 39.
Vers 371	Lucifer de Cagliari.	*De non conv. cum. hær.*, 10.		—		*De non conv. cum. hær.*, 15.	
Vers 320-373	S. Éphrem.	*Comm. in He'.*	—	*Op. syr.*, II, 342	*Op. gr.*, III, 5-I, 76.	*Op. syr.*, I, 136	*Op. syr.*, II, 332.
Vers 330-379	S. Basile.	—	*Const. mon.*, 20.	—	—	-	*Adv. Eunom.*, II, 14; IV, 2.
Vers 315-386	S. Cyrille de Jérusalem.	*Cat.* IV, 36.	*Cat.*, IV, 36.	*Cat.*, IV, 36.	*Cat.*, IV, 36.	*Cat.*, IV, 36.	*Cat.*, XV, 13, 22, 27.
† 384	Priscillien, édit. Schepps.	*Tr.* I, 28, 10, etc.	*Tr.* VIII, 89, 3, etc.	*Tr.* VI, 70, 23, etc.	*Tr.* I, 31, 4, etc	*Tr.* V, 64, 6, etc.	*Tr.* I, 25, 14, etc
Vers 326-389 ou 390	S. Grégoire de Nazianze.	*Carm., de gen. lib. insp. Script.* t. XXXVII, 474.	*Ibid.*; *Orat.*, 26, 5.	*Ibid.*	*Ibid.*	*Ibid.*	*Serm.*, XLII, 9; XXIX, 17, etc.
† 390	Apollinaire de Laodicée, édit. Drascke.	*Dial. de Trin.*, I, p. 258, 17, etc.	*Dial. de Trin.*, II, p. 286, 9, etc.	*Dial. de Trin.*, I p. 259, 29, etc	*Dial. de Trin.*, II, p. 326, 9.	-	*Cont. Eunom.*, p. 219, 12, etc.
Entre 333 et 340-397	S. Ambroise.	*De fug. sæc.*, 16, etc.	—	.	-	*In Luc.*, VI, 43	-
† entre 384 et 398	S. Optat de Milève.	—	*De schism. Don.*, I, 8. Cité sous le nom de Pierre	—	-		-
Entre 310-320-403	S. Épiphane	*Hær.*, 76, t. XLII, p. 560	*Hær.*, 76.	*Hær.*, 76.	*Hær.*, 76.	*Hær.*, 76.	*Hær.*, 76.
Vers 347-407	S. Jean Chrysostome.	*Synops. Script.* (?)	*Synops. Script.* (?)	—	—		-
Vers 331-420	S. Jérôme.	*Epist. ad Paul.*, etc.	*Epist. ad Paul.*, etc.	*Epist. ad Paul.*, etc.	*Epist. ad Paul.*, etc.	*Epist. ad Paul.*, etc.	*Epist. ad Paul.*, etc.
354-430	S. Augustin.	*De Doct. chr.*, II, 12; *De Pecc. rem.*, I, 27.	*De Doct. chr.*, II, 12.	*De Doct. chr.*, II, 12.	*De Doct. chr.*, II, 12.	*De Doct. chr.*, II, 12.	*De Doct. chr.*, II, 12.
† 444	S. Cyrille d'Alexandrie.	*Comm. in Heb.*	*Comm. in Jacob*	*Comm. in II Petr.*	—	*Comm. in Jud.*	

Bibliographie. — Les Introductions générales à l'Écriture Sainte traitent toutes la question du Canon. Nous n'indiquons ici que les livres spéciaux : * J. Cosin, *A scholastical History of the Canon of the Holy Scriptures*, in-4°, Londres, 1657, 1672, 1683; * H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina Vulgata libri quatuor*, in-f°, Oxford, 1704 (inexactitudes); * J. Ens, *Bibliotheca sacra sive Diatribæ de Librorum Novi Testamenti canone*, in-12, Amsterdam, 1710; * J. Jones, *New and full Method of settling the Canonical authority of the New Testament*, 3 in-8°, Londres, 1726-1727; Oxford, 1798, 1827; J. Bianchini, *Vindiciæ canonicarum Scripturarum Vulgatæ latinæ editionis*, in-f°, Rome, 1740; * E. H. D. Stosch, *Commentatio historico-critica de librorum Novi Testamenti Canone*, in-8°, Francfort, 1755; * J. S. Semler, *Abhandlungen von freier Untersuchung des Canons*, 4 in-8°, Halle, 1771-1775; 1re partie, 2e édit., 1776; * Chr. Frd. Schmid, *Historia antiqua et vindicatio canonis sacri Veteris Novique Testamenti*, in-8°, Leipzig, 1775; * H. Corrodi, *Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelcanons*, 2 in-8°, Halle, 1792; * A. Alexander, *Canon of the Old and New Testament ascertained*, in-12, Princeton, 1826; Londres, 1826, 1831, etc.; Fr. C. Movers, *Loci quidam historiæ Canonis Veteris Testamenti illustrati*, in-8°, Breslau, 1842; Vincenzi, *Sessio quarta Concilii Tridentini vindicata seu Introductio in Scripturas deuterocanonicas Veteris Testamenti*, 3 in-8°, Rome, 1842-1844; * Kirchhofer, *Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus*, in-8°, Zurich, 1844 (inexactitudes); * M. Stuart, *Critical History and Defence of the Old Testament Canon*, Andover, in-12, 1845; Édimbourg et Londres, 1849; J.-B. Malou, *La lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, 2 in-8°, Louvain, 1846; * H. W. J. Thiersch, *Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften*, Erlangen, 1845; Id., *Erwiederung*, etc., Erlangen, 1846; [Vieusse], *La Bible mutilée par les protestants*, publiée par Mgr d'Astros, in-8°, Toulouse, 1847; * C. A. Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, in-8°, Halle, 1847; Id., *Geschichte des neutestamentlichen Kanon*, herausgegeben von G. Volkmar, in-8°, Berlin, 1860; * Br. F. Westcott, *A general Survey of the history of the Canon of the New Testament during the first four centuries*, in-12, Cambridge, 1855; 6e édit., Londres, 1889; B. Welte, *Bemerkungen über die Enstehung des alttestamentlichen Kanons*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1855, p. 58-95; * Aug. Dillmann, *Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testaments*, dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. III, 1858, p. 419-491; * Gaussen, *Le Canon des Saintes Écritures au double point de vue de la science et de la foi*, 2 in-8°, Lausanne, 1860; * Éd. Reuss, *Histoire du Canon des Écritures Saintes dans l'Église chrétienne*, in-8°, Strasbourg, 1863; 2e édit., 1864; Id., *Die Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments*, 6e édit., in-8°, Brunswick, 1887 (*Geschichte des Kanons*), p. 346-403; * Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung*, in-8°, Halle, 1863; * J. Fürst (israélite), *Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*, in-8°, Leipzig, 1868; * Sam. Davidson, *The Canon of the Bible, its formation, history and fluctuations*, in-8°, Londres, 1877, 3e édit., 1880; Id., *Canon*, dans l'*Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. V, Londres, 1876, p. 1-15; * A. Charteris, *Canonicity, a collection of early testimonies to the canonical books of the New Testament*, in-8°, Édimbourg, 1880; * K. Wieseler, *Zur Geschichte der Neutestamentlichen Schrift*, in-8°, Leipzig, 1880; A. Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, in-8°, Paris, 1890; Id., *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, in-8°, Paris, 1891; * Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 2 in-8°, Erlangen, 1888-1892; G. Wildeboer, *The Origin of the Canon of the Old Testament*, traduit du hollandais par B.-W. Bacon, in-8°, Londres, 1895.

F. Vigouroux.

CANONIQUES (ÉPÎTRES). On donne le nom spécial d'Épîtres *canoniques* ou *catholiques* aux sept Épîtres de Nouveau Testament qui ne sont pas de saint Paul : une de saint Jacques, deux de saint Pierre, trois de saint Jean et une de saint Jude. On les appelle *canoniques* parce qu'elles contiennent des canons ou règles relatives à la foi et aux mœurs.

CANSTEIN (Charles Hildebrand, baron de), protestant allemand, né à Lindenberg le 15 août 1667, mort à Halle le 19 août 1719. Il fut page de l'électeur de Brandebourg et prit du service dans les troupes des Pays-Bas. Une grave maladie le contraignit à abandonner le métier des armes. Il se retira alors à Halle, où il se dévoua aux œuvres de piété. Le premier il entreprit de faire imprimer la Bible sur des caractères fixes, afin de la répandre plus facilement. Il consacra une partie de sa fortune à cette entreprise, qui fut appelée *Institution biblique de Canstein*. Cette œuvre eut un succès énorme et subsiste encore aujourd'hui. Il est l'auteur d'une *Harmonie und Auslegung der heiligen vier Evangelisten*, in-f°, Halle, 1718. — Voir A. H. Francke, *Memoria Cansteiniana*, in-f°, Halle, 1722.

B. Heurtebize.

CANTABRIGIENSIS (CODEX). Voir Bezæ (Codex).

CANTACUZÈNE Matthieu, né vers 1325, mort à la fin du XIVe siècle. Fils de Jean V, empereur de Constantinople, il fut associé à l'empire en 1354. Après l'abdication de son père, il continua la lutte contre Jean Paléologue; mais il fut vaincu près de Philippes, en Thrace, fait prisonnier et obligé de se retirer dans un cloître, après avoir renoncé à toutes ses prétentions au trône impérial. Dans la solitude qui lui était imposée, il s'occupa de travaux sur l'Écriture Sainte. Son *Expositio in Cantica canticorum* a été traduite en latin et imprimée à Rome par les soins de Vincent Riccardi, in-f°, 1624. Cette édition est reproduite dans le t. CLII, col. 997-1084 de la *Patrologie grecque* de Migne. — Voir Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. VI (1726), p. 474.

B. Heurtebize.

CANTINI Thomas, chartreux italien, mort le 18 novembre 1649. Docteur en théologie, il quitta la Compagnie de Jésus pour entrer chez les Chartreux de Naples. Il fut prieur de plusieurs maisons de l'ordre. On a de lui : *Expositio in Canticum canticorum*, publiée par le chartreux D. Nabantino, in-32, Naples, 1859. M. Autore.

CANTIQUE. Hébreu : *šîr* ou *šîrâh*. Septante : ᾠδή; Vulgate : *canticum*. — Sous ce mot *šîr* il faut comprendre le chant, l'action de chanter (par exemple, I Par., XXV, 7; II Par., XXIX, 28), et le texte destiné à être chanté (Deut., XXXI, 30; I [III] Reg., V, 12 [IV, 32]; Ps. CXXXVII [CXXXVI], 3, 4; Is., V, 1). Ce terme se trouve souvent joint à *mizmôr*, ψαλμός, qui désigne originairement le jeu des instruments à cordes. Les expressions ainsi formées, *šîr mizmôr* (Ps. LXVI [LXV]), et *mizmôr šîr*, (Ps. XXX (XXIX), semblent indiquer l'une et l'autre, sans différence de sens, que la pièce poétique à laquelle elles servent de titre est un « chant destiné à être accompagné par les instruments ». Les Pères, comme saint Hilaire, *Prolog. in Psalmos*, t. IX, col. 245; saint Augustin, *Enarr. in Ps.* LXVIII, t. XXXVII, col. 813, ont fait allusion à la signification originelle de ces deux termes, devenus synonymes dans l'usage. Mais la traduction des Septante : ᾠδὴ ψάλμου et ψάλμος ᾠδῆς (Vulgate : *Canticum psalmi* et *Psalmus cantici*), en établissant une dépendance grammaticale d'un terme à

l'autre, semble faire entre les deux expressions une différence, qu'on a cherché à expliquer de plusieurs manières. *Canticum psalmi* serait le psaume précédé d'un prélude des instruments, et *Psalmus cantici* celui où les voix précèdent l'accompagnement. Mais si nous nous en tenons au texte, nous reconnaissons qu'en réalité les deux termes sont simplement apposés; la double formule hébraïque équivaut à *Canticum, psalmus*, et *Psalmus, canticum*, soit « voix et instruments », « accompagnement et chant, » sans que l'ordre dans lequel les rédacteurs des titres des psaumes ont disposé ces mots suffise à justifier la différence de signification qu'on veut établir entre les deux formules.

Dans l'usage liturgique, « cantique » est l'appellation donnée 1° aux pièces poétiques de l'Ancien Testament dont l'Église fait un emploi analogue à celui qu'elle fait des Psaumes. Tels sont les cantiques de Moïse, Exod., xv, 1-19; Deut., xxxii, 1-43; d'Isaïe, xii; d'Ézéchias, Is., xxxviii, 10-20; d'Anne, I Sam., ii, 1-10, et d'Habacuc, iii, 2-19, à l'office de Laudes des six jours de la semaine. — On l'applique 2° à des morceaux semblables aux précédents, mais dont le texte original ne fut peut-être pas rigoureusement soumis à la facture métrique. Ce sont le cantique des trois enfants dans la fournaise, Dan., iii, 57-88, et les trois cantiques du Nouveau Testament, le *Benedictus*, le *Magnificat* et le *Nunc dimittis*, employés aux heures de jour de l'office romain. Le Missel contient en outre aux messes des samedis de Quatre-Temps, sous la rubrique *Hymnus*, les versets 52-56 du chapitre cité de Daniel, disposés, comme la psalmodie antique, avec une antienne qui se répète à chaque verset. En plus de ces cantiques en usage dès l'origine en Orient comme en Occident, l'Église grecque emploie la prière de Jonas, ii, 2-9; celle d'Isaïe, xxvi; celle d'Azarias, Dan., iii, 26-45, et même des extraits des livres extra-canoniques, comme la prière de Manassès.

Saint Paul et les anciens écrivains ecclésiastiques mentionnent « les psaumes, les hymnes et les cantiques », ᾠδάς, Ephes., v, 19; Col., iii, 16, ce qu'il faut entendre probablement du recueil du psautier; des cantiques des prophètes ou du Nouveau Testament, et des chants de l'Église primitive. J. Parisot.

CANTIQUE DES CANTIQUES. — I. Nom. — Ce livre est intitulé en hébreu : *šir haš-širim*. Cette appellation, reproduite par les versions (Septante : Ἆσμα ἀσμάτων; Vulgate : *Canticum canticorum*), est une forme de superlatif, employée pour désigner un cantique plus remarquable que les autres par son excellence. Des expressions analogues sont familières aux écrivains hébreux. Ils disent « Dieu des dieux », Ps. xlix, 1; « Seigneur des seigneurs, » Ps. cxxxv, 3; « Roi des rois, » I Tim., vi, 15, en parlant du Tout-Puissant, etc. Ce titre indique donc déjà à lui seul que l'on doit s'attendre à trouver dans le livre une doctrine d'ordre supérieur.

II. Unité du livre. — Richard Simon interprète le titre dans le sens de « livre de cantiques », *Histoire critique du Vieux Testament*, l. i, ch. 4, édit. de 1685, t. iv, p. 30, ce qui donnerait à croire que le Cantique est une collection de morceaux détachés, mis par quelques scribes à la suite les uns des autres comme l'ont été les Psaumes ou les Proverbes. Certains rationalistes (Herder, Paulus, Eichhorn, Wellhausen, Reuss, etc.) n'ont pas manqué de tirer cette conclusion. Ainsi Reuss, tout en reconnaissant que « tous les éléments du livre appartiennent au même auteur », déclare cependant que « c'est un recueil de petits poèmes lyriques », qui se « compose d'un certain nombre de morceaux détachés ». *La Bible, Poésie lyrique, le Cantique*, Paris, 1879, p. 51. Cette manière de concevoir les choses permet d'attaquer plus aisément l'authenticité et le caractère sacré du livre. On peut, en effet, invoquer en faveur de cette opinion la variante ἄσματα, « cantiques, » qui se lisait dans quelques manuscrits grecs, et que reproduisait probablement la plus ancienne traduction latine. Mais Origène, traduit par Rufin, *In Cant., Prol.*, t. xiii, col. 82, témoigne que cette leçon était fautive, et qu'on doit lire, « au singulier, Cantique des cantiques. » Sans doute on constate une assez grande variété de forme dans les morceaux qui composent l'ouvrage. Les dialogues y alternent avec les monologues, et de temps en temps intervient un groupe de jeunes filles qui jouent un rôle assez analogue à celui du chœur dans les tragédies grecques. La facture poétique présente elle-même une notable variété. G. Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, Inspruck, 1882, p. 103, a reconnu dans le poème des vers de quatre, de six et de huit syllabes, combinés suivant neuf agencements strophiques différents. Faut-il conclure de là que le Cantique n'est qu'une sorte d'anthologie, composée de fragments plus ou moins disparates? Les raisons suivantes, tirées du fond même du livre, s'y opposent invinciblement : 1° Les mêmes personnages sont en scène du commencement à la fin : un époux, qui est roi de Jérusalem, Cant., i, 3 (hébreu, 4); iii, 7, 11; viii, 11; une jeune épouse, qui est vierge, a sa mère, ses frères, sa vigne, Cant., i, 5; ii, 15; iii, 4; vi, 8; viii, 2, 8, 12, 13, et est l'objet de l'amour de l'époux, ii, 6, 16; iii, 4; vi, 2, 8; vii, 10, etc.; enfin un groupe de jeunes filles de Jérusalem, i, 4; ii, 7; iii, 5; v, 8, 16; viii, 4. — 2° Les mêmes locutions caractéristiques se retrouvent dans tout le Cantique : l'époux est comparé à un faon de biche, Cant., ii, 9, 17; viii, 14; il habite au milieu des lis, Cant., ii, 16; iv, 5; vi, 2; les filles de Jérusalem sont adjurées dans les mêmes termes, Cant., ii, 7; iii, 5; viii, 4; l'épouse est appelée par elles la plus belle de toutes les femmes, Cant., i, 8 (hébreu); v, 9; vi, 1 (Vulgate, v, 17); les formes interrogatives sont identiques, Cant, iii, 6; vi, 9; viii, 5; le relatif apocopé שׁ, *šé*, est seul employé dans tout le poème, etc. — 3° Les auteurs qui ne veulent voir dans le livre qu'un assemblage de fragments disparates ne peuvent arriver à s'entendre pour fixer les coupures. Celles-ci pourtant devraient être aisément reconnaissables, si le lien entre les prétendus fragments était purement artificiel.

L'unité de l'œuvre demeure donc certaine. Loin de nuire à cette unité, la variété des formes ne sert qu'à la faire ressortir davantage. Sans doute on chercherait en vain à caractériser le Cantique par un de ces noms qui désignent les compositions classiques. Il n'y a là, à proprement parler, ni un drame, ni une idylle, ni une églogue. C'est un poème tout oriental, qu'on ne peut juger d'après les règles posées par les Grecs. Les interlocuteurs s'y succèdent sans ordre logique. L'action à laquelle ils prennent part est tout imaginaire, et absolument irréductible aux proportions harmonieuses d'un développement scénique. La fantaisie du poète se donne libre carrière dans l'expression multiple d'une idée fondamentale, qui est l'amour réciproque de deux jeunes époux. Les différentes répliques de ses personnages ne sont reliées entre elles par aucun récit. Peut-être devaient-elles être chantées. L'auditeur avait alors à suppléer d'imagination les transitions absentes. Il pouvait y réussir facilement, étant donné le thème général sur lequel roule tout le poème. Il y a donc unité dans le Cantique, mais unité entendue à la manière orientale, c'est-à-dire beaucoup plus dans la pensée inspiratrice que dans l'exécution de l'œuvre.

III. Authenticité. — Le titre complet est ainsi formulé en hébreu : *šir haš-širim 'ăšér lišlomôh*, « Cantique des cantiques lequel (est) de Salomon. » Ce titre existait à l'époque du traducteur grec, qui l'a conservé. L'indication qu'il fournit sur l'auteur du poème est exacte. — 1° L'examen des particularités caractéristiques du Cantique le justifie pleinement. — 1. Il fallait que l'auteur vécût avant le schisme pour parler comme il le fait de certaines localités, Jérusalem, Thersa, Cant., vi, 4 (hébreu), Galaad, Hésébon, le Carmel, le Liban, l'Hermon, etc. Ces

lieux sont nommés comme faisant partie d'un même royaume; il n'en fut plus ainsi après Salomon, et même Thersa devint la capitale de Jéroboam, dans le royaume du nord. Venant après le schisme, l'auteur eût exclusivement emprunté ses comparaisons au royaume du midi ou à celui du nord, suivant ses attaches politiques. — 2. Le bien-aimé est comparé à un coursier de la cavalerie du pharaon, Cant., I, 8, comparaison qui trahit l'époque où Salomon s'éprit si vivement de la cavalerie égyptienne. III Reg., X, 28. — 3. L'écrivain fait preuve de connaissances étendues en histoire naturelle. Dans les cent seize versets de son poème, il nomme une vingtaine de plantes et autant d'animaux. Or Salomon fut remarquable dans cet ordre de connaissances. III Reg., IV, 33. — 4. Enfin l'auteur décrit avec tant de vivacité et de précision les choses de l'époque salomonienne, qu'on pourrait difficilement admettre qu'il n'en soit pas le contemporain. Après Ewald, de Wette le reconnaît lui-même : « Il y a là une série d'images et d'allusions, une fraîcheur de vie qui caractérisent le temps de Salomon. » *Einleitung*, 7e édit., p. 372. Frz. Delitzsch appuie la même conclusion : « Le Cantique porte en lui-même les traces manifestes de sa composition salomonienne. C'est ce qui ressort de la richesse des images empruntées à la nature, de l'abondance et de l'étendue des références géographiques et artistiques, de la mention d'un si grand nombre de plantes exotiques et de choses étrangères, et particulièrement des objets de luxe, comme tout d'abord du cheval d'Égypte. Il a de commun avec le Psaume LXXI (hébreu, LXXII) la fréquence des images empruntées à la flore, avec Job l'allure dramatique, avec les Proverbes beaucoup d'allusions à la Genèse. S'il n'était pas l'œuvre de Salomon, il devrait au moins appartenir à une époque très voisine de son temps. » *Hohes Lied*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 12. — On ne saurait objecter qu'un écrivain postérieur a fort bien pu revêtir, par un artifice de style, le personnage de Salomon, comme le fit plus tard l'auteur de la Sagesse. La pseudépigraphie se reconnaît au premier coup d'œil dans la manière dont ce dernier raisonne et écrit. L'auteur du Cantique s'exprime, au contraire, du commencement à la fin de son œuvre, comme pouvait seul le faire un contemporain de Salomon. Or cet écrivain prend le titre de roi. Il en faut donc conclure qu'il n'est autre que Salomon lui-même, le roi à la fois magnifique et pacifique, auquel conviennent si exactement les descriptions du livre. Cette conclusion a toujours été adoptée sans hésitation par la tradition juive et ensuite par la tradition chrétienne. Saint Ambroise, *Comm. in Cant.*, *a Guillelmo collectus*, I, 1, t. XV, col. 1853,; saint Jérôme, *Ep. LIII, ad Paul.*, t. XXII, col. 547; Théodoret, *In Cant., Præf.*, t. LXXXI, col. 30; saint Grégoire de Nysse, *In Cant.*, I, 1, t. XLIV, col. 765, ne font qu'exprimer la croyance de tous en attribuant le livre à Salomon.

2° C'est seulement depuis le siècle dernier que les rationalistes ont commencé à contredire la tradition sur ce point — 1. Rosenmuller, *Scholia in Ecclesiasten et Canticum*, Leipzig, 1830, p. 238; Eichhorn, *Einleit. in das Alt. Test.*, part. V, Gœttingue, 1823-1824, p. 219; Munk, *Palestine*, p. 450, etc., reculent la composition du livre jusqu'à la captivité, ou au moins jusqu'aux derniers rois de Juda, à raison des aramaïsmes que contient l'ouvrage. On en cite six : *beroṭ*, Cant., I, 17; *kifçṣ*, II, 8; *kôṭél*, II, 9; *seṭáv*, II, 11; *tinéf*, V, 3, et *láki* pour *lák*, II, 13. — Rien de plus fragile que la preuve tirée des aramaïsmes. On peut toujours répondre : Tel mot est-il sûrement un aramaïsme? est-il certain que tel aramaïsme ne se soit introduit dans la langue hébraïque qu'à telle époque? Israël eut assez de relations avec ses voisins, particulièrement sous David et Salomon, pour que l'emprunt de certains mots étrangers soit très naturellement explicable, surtout dans les compositions poétiques, où l'on recherchait tous les éléments favorables à la variété. — 2. On cite encore d'autres expressions qu'on ne devrait pas trouver sous la plume de Salomon, comme *pardês*, Cant., IV, 13, identique au zend *pairidaêza*, « jardin fermé, » et *'appiryôn*, Cant., III, 9, même mot que l'indien *paryang*, devenu en grec φορεῖον, « litière. » — Il suffit de remarquer que, par ses rapports commerciaux avec les peuples qui l'entouraient, Salomon arriva à connaître certains de leurs usages et put avoir le désir de les introduire dans son royaume. Qu'y a-t-il d'extraordinaire dès lors à ce que, se faisant un jardin fermé comme ceux d'Assyrie, et se procurant une litière comme celles de l'Inde, il ait conservé aux choses le nom qu'elles portaient dans leur pays d'origine? — 3. On a prétendu trouver dans le Cantique des allusions formelles à des usages grecs, ce qui reporterait la composition du livre au IIIe siècle avant J.-C. On signale, à titre d'importations helléniques, les litières, Cant., III, 9; l'usage de se coucher pour se mettre à table, I, 12 (Vulgate, 11); la couronne de l'époux, III, 11; les 3, 5; gardes de la cité, V, 7; les pommes aphrodisiaques, II, VIII, 5; les flèches d'Éros, VIII, 6, etc. — Mais ces flèches et ces pommes n'ont nullement dans le texte les qualificatifs qu'on leur prête à plaisir. — Les Grecs n'étaient pas seuls à employer des gardes pour veiller sur les cités, Is., LXII, 6; Ps. CXXVI, 1, ni à connaître l'usage des couronnes. Ps. CII, 4; Is., XXVIII, 1. — Le texte I, 12, parle de *mêsab*, sorte de divan circulaire, dont l'origine est orientale bien plutôt que grecque. — Quant à la litière, *'appiryôn*, quelle que soit sa forme, c'est d'Orient, non d'Occident, qu'elle est venue à Jérusalem. Cf. Frz. Delitzsch, *Hohes Lied*, p. 59. — 4. Le Cantique a dû être composé postérieurement à Salomon et par un écrivain appartenant au royaume du nord, comme le donnent à penser les locutions particulières à ce pays, la connaissance détaillée que l'auteur paraît avoir de la Palestine septentrionale, et la mention de Thersa, capitale du royaume séparé. — La supposition d'une différence de langage entre le royaume du nord et celui du sud est purement arbitraire, et eût-elle existé que nous n'aurions aucun moyen de la constater. — L'auteur parle, il est vrai, des villes et des sites du nord, remarquables par leur beauté, le Liban, le Carmel, Damas, Thersa, etc.; mais il mentionne également des localités appartenant à l'autre partie de la Palestine, Jérusalem, Hésébon, Engaddi, Galaad, etc. Le texte hébreu se traduit, au ℣. 4 du chap. VI : « Tu es belle, mon amie, comme Thersa, splendide comme Jérusalem. » Thersa n'est donc nommée ici que comme type de beauté, sans la moindre allusion à son rôle politique sous Jéroboam. Dira-t-on que le site de Thersa n'était pas déjà remarquable du temps de Salomon? — 5. Le titre présente une double anomalie qui lui ôterait toute valeur. Le relatif y a la forme pleine *'ăšér*, tandis que la forme apocopée est seule usitée dans le livre; de plus, c'est d'un simple *lamed*, et non de la locution *'ăšér le*, que les noms d'auteurs sont habituellement précédés en hébreu. — Le titre n'a rien de poétique; il n'est donc pas étonnant que le relatif y conserve sa forme prosaïque, tandis qu'une forme plus brève et plus élégante est employée dans le texte. La locution *'ăšér le* se retrouve dans le livre même sous la forme *šélli*, Cant., I, 6; III, 7; VIII, 12, ce qui tendrait plutôt à prouver que le titre est contemporain du poème. — 6. Enfin on trouve malséant que Salomon parle de son épouse, la fille du roi d'Égypte, comme d'une simple fille des champs. — Cette raison n'aurait de valeur que si l'on était obligé d'interpréter le Cantique dans le sens littéral non allégorique, mais nous allons voir qu'il en est tout autrement.

3° On n'est pas d'accord pour déterminer à quelle époque de sa vie Salomon a pu composer le livre. Cornely, *Introduct. in libr. sacr.*, Paris, 1887, t. II, p. 198, incline à penser que le Cantique est l'œuvre de la jeunesse du monarque; la vivacité et la couleur du style y trahissent le jeune homme, et la nature du sujet traité semblerait peu convenir à un homme tel qu'était devenu Salomon à la suite de ses désordres. Calmet, *Préface sur*

le Cantique, 1713, p. 150; *Dictionnaire de la Bible*, 1730, t. I, p. 377, suppose que le mariage de Salomon avec la fille du roi d'Égypte a été l'occasion, et par conséquent marque l'époque de la composition du poème. Gietmann, *Comment. in Cant. cant.*, Paris, 1890, p. 341, soutient, au contraire, que le Cantique n'a été écrit que dans les dernières années du roi, devenu repentant. C'est pour cela que le livre occuperait ordinairement dans les Bibles, sauf dans celle des Massorètes, le troisième rang après les Proverbes et l'Ecclésiaste. Il présente du reste une bien plus grande analogie de style avec ce dernier livre, œuvre de la vieillesse de Salomon, qu'avec le premier. En particulier, le relatif apocopé, ש, *šé*, si caractéristique, se rencontre fréquemment dans l'Ecclésiaste, mais jamais dans les Proverbes. — La solution de cette question, d'ailleurs peu importante, dépend en grande partie de l'opinion qu'on embrasse au sujet de la conversion de Salomon. Voir SALOMON.

Il n'est pas possible non plus de déterminer de quelle manière le poème a été écrit. Salomon en a-t-il composé lui-même toutes les pièces? Y a-t-il fait entrer quelques morceaux antérieurs à lui ou composés par d'autres poètes? Le tout n'a-t-il été recueilli et mis dans l'ordre actuel qu'après la mort du roi? On l'ignore. En somme, la définition de l'Église oblige à admettre l'inspiration et le caractère divin du Cantique, dans la forme définitive où il a été transmis par les Juifs; la tradition permet d'assurer que le livre est l'œuvre de Salomon, et l'examen de l'ouvrage fournit un témoignage concordant. Là s'arrêtent les certitudes. Les autres questions de détail sont du domaine de l'hypothèse.

IV. FORME LITTÉRAIRE DU CANTIQUE. — D'après la notation métrique de Bickell, *Carmina Vet. Testam.*, p. 103, le Cantique des cantiques se composerait de poésies de différents mètres ainsi agencées : Cant., I, 1-8, six strophes ayant chacune cinq vers de six syllabes; I, 9-II, 6, cinq strophes de six vers ayant même mesure; II, 7, deux strophes de trois vers, dont deux de quatre et un de huit syllabes; II, 8-16, six strophes de six vers hexasyllabiques; III, 1-4, cinq strophes de trois vers ayant même mesure; III, 6, strophe de quatre vers alternativement de huit et de six syllabes; III, 7-IV, 8, trois strophes de six vers hexasyllabiques; IV, 9-11, trois strophes de trois vers octosyllabiques; IV, 12-V, 1, neuf strophes de trois vers, deux de quatre et un de six syllabes; de V, 2 à VII, 10, reprennent les vers hexasyllabiques à six par strophe, sauf V, 8-16, composés de quatrains, et VI, 10-VII, 1, dont les quatrains sont formés de vers alternativement octosyllabiques et hexasyllabiques; VII, 2-10, cinq strophes de six vers hexasyllabiques; de VII, 11 à VIII, 7, quatrains de vers alternatifs de huit et de six syllabes; VIII, 8-10, quatrains hexasyllabiques; VIII, 11, 12, deux strophes de trois vers dont deux de six et un de huit syllabes; VIII, 13, 14, deux strophes de trois vers hexasyllabiques.

Au point de vue des idées, la division du texte n'est point aisée à établir. Le lien logique entre les différentes pièces du poème fait à peu près défaut. Aussi les résultats obtenus par les interprètes qui ont tenté d'analyser le texte sont loin de concorder. Bossuet, *In Canticum cant., Præf.*, III, édit. de Bar-le-Duc, t. III, 1863, p. 413, suivi par Calmet et Lowth, divise le Cantique en sept chants correspondant aux sept jours de la semaine. Il trouve la raison d'être de cette division dans les passages du Cantique, II, 7, III, 5; II, 17; IV, 6, et pense que chaque journée marque un progrès dans l'amour : Ier jour, Cant., I-II, 6, amour imparfait; IIe jour, II, 7-17, amour pénitent; IIIe jour, III-IV, 1, amour épuré par l'épreuve; IVe jour, IV, 2-VI, 8, amour perfectionné par l'épreuve; Ve jour, VI, 9-VII, 10, amour digne d'admiration; VIe jour, VII, 11-VIII, 3, amour se donnant sans réserve; VIIe jour, VIII, 4-14, amour au repos. — L'idée de Bossuet a séduit tous les interprètes postérieurs par son caractère judicieux, et tous ceux qui l'ont suivi, protestants et rationalistes même, en ont admis au moins le principe. Malheureusement les divergences s'accusent dès qu'on en vient aux détails. Voici cependant la manière dont les principaux auteurs disposent le Cantique. Ewald, *Das Hohelied Salomo's*, Gœttingue, 1826, le divise en cinq actes comprenant chacun différentes scènes : act. I, sc. 1 : I, 1-8; sc. 2 : I, 9-II, 7. Act. II, sc. 1 : II, 8-17; sc. 2 : III, 1-5. Act. III, sc. 1 : III, 6-11; sc. 2 : IV, 1-V, 1; sc. 3 : V, 2-8. Act. IV, sc. 1 : V, 9-VI, 3; sc. 2 : VI, 4-VII, 1; sc. 3 : VII, 2-10; sc. 4 : VII, 11-VIII, 4. Act. V : VIII, 5-14. — F. Hitzig, *Das Hohe Lied*, Leipzig, 1855, partage le Cantique en neuf scènes : sc. 1 : I, 1-8; sc. 2 : I, 9-II, 7; sc. 3 : II, 8-III, 5; sc. 4 : III, 6-V, 1; sc. 5 : V, 2-VI, 3; sc. 6 : VI, 4-VII, 1; sc. 7 : VII, 2-11; sc. 8 : VII, 12-VIII, 4; sc. 9 : VIII, 5-14. — Brown, dans le *Dictionary of the Bible* de Smith, 1863, t. I, p. 271, fait du Cantique un drame qui se divise en cinq sections : sect. 1 : I-II, 7; sect. 2 : II, 8-III, 5; sect. 3 : III, 6-V, 1; sect. 4 : V, 2-VIII, 4; sect. 5 : VIII, 5-14. — E. Renan, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1870, voit dans le Cantique une scène de harem. Comme le théâtre n'était pas à la mode chez les Hébreux, « ce poème se représentait dans des jeux privés et en famille, » p. 83. Il « doit être envisagé comme tenant le milieu entre le drame régulier et l'églogue ou la pastorale dialoguée. Il a de moins que le premier la marche continue; il a de plus que la seconde le nœud, l'action et les incidents », p. 88. L'auteur y distingue cinq actes : act. I, sc. 1 : I, 1-6; sc. 2 : I, 7-11; sc. 3 : I, 12-II, 7. Act. II, sc. 1 : II, 8-17; sc. 2 : III, 1-5. Act. III, sc. 1 : III, 6-11; sc. 2 : IV, 1-6; sc. 3 : IV, 7-V, 1. Act. IV : V, 2-VI, 3. Act. V, sc. 1 : VI, 4-9; sc. 2 : VI, 10-VII, 11; sc. 3 : VII, 12-VIII, 4; sc. 4 : VIII, 5-7. Épilogue : VIII, 8-14. — Frz. Delitzsch, *Hohes Lied*, 1875, p. 10, appelle le poème une « pastorale dramatique », et le partage en six actes : Act. I, sc 1 : I, 2-8; sc. 2 : I, 9-II, 7. Act. II, sc. 1 : II, 8-17; sc. 2 : III, 1-5. Act. III, sc. 1 : III, 6-11; sc. 2 : IV, 1-V, 1. Act. IV, sc. 1 : V, 2-VI, 3; sc. 2 : VI, 4-9. Act. V, sc. 1 : VI, 10-VII, 6; sc. 2 : VII, 7-VIII, 4. Act. VI, sc. 1 : VIII, 5-7; sc. 2 : VIII, 8-14. — O. Zöckler, *Das Hohelied*, Bielefeld, 1868, admet la même division, avec cette différence qu'il ne fait qu'un seul acte de V, 2-VIII, 14. — Éd. Reuss, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1879, compte seize morceaux détachés : 1° I, 1-8; 2° I, 9-II, 7; 3° II, 8-17; 4° III, 1-5; 5° III, 6-11; 6° IV, 1-7; 7° IV, 8-11; 8° IV, 12-V, 1; 9° V, 2-VI, 3; 10° VI, 4-10; 11° VII, 2-10; 12° VII, 11-VIII, 4; 13° VIII, 5-7; 14° VIII, 8-10; 15° VIII, 11-12; 16° VIII, 13, 14. Il est à remarquer que les divisions adoptées par cet auteur concordent assez bien avec celles de Bickell. — Enfin Stickel, *Das Hohelied*, Berlin, 1888, pour lequel le Cantique est un mélodrame en actes et en scènes, p. 157, a aussi sa division en cinq actes : Act. I, sc. 1 : I, 2-6; sc. 2 : I, 7, 8; sc. 3 : I, 9-14; sc. 4 : I, 15-II, 4; sc. 5 : II, 5-7. Act. II, sc. 1 : II, 8-17; sc. 2 : III, 1-5. Act. III, sc. 1 : III, 6-11; sc. 2 : IV, 1-6; sc. 3 : IV, 7-V, 1. Act. IV, sc. 1 : V, 2-VI, 3; sc. 2 : VI, 4-VIII, 4. Act. V, sc. 1 : VIII, 5-7; sc. 2 : VIII, 8-12; sc. 3 : VIII, 13, 14.

Parmi les auteurs catholiques, A. Le Hir, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1882, partage le poème en huit parties, sans indiquer l'idée qui préside à cette division : 1° I, 1-3; 2° I, 4-II, 7; 3° II, 8-17; 4° III, 1-5; 5° III, 6-VI, 1; 6° VI, 2-VII, 10; 7° VII, 11-VIII, 4; 8° VIII, 5-14. — Mgr Meignan, *Salomon*, Paris, 1890, p. 467-560, préfère la division en cinq chants : 1° désirs et rencontres, Cant., I-II, 7; 2° une rêverie, la recherche et la rencontre, II, 8-III, 5; 3° la pompe du cortège royal et la simple beauté de la Sulamite, III, 6-V, 1; 4° l'attente patiente, la Sulamite méconnue et maltraitée, portrait de l'époux, bonheur de se retrouver, V, 2-VI, 2; 5° portrait de l'épouse et de l'époux, VI, 3-VIII, 7; conclusion, VIII, 8-14. — Gietmann, *Comm. in Eccle. et Cant.*, p. 413, trouve dans le Cantique trois parties comprenant sept scènes. Première partie : préparation de l'épouse, sc. 1,

I, I-II 7; sc. 2, II, 8-17; sc. 3, III, 1-5. Seconde partie, le mariage, sc. 4, III, 6-V, 1. Troisième partie : perfection et fécondité de l'épouse, sc. 5, V, 2-VI, 8; sc. 6, VI, 9-VIII, 4; sc. 7, VIII, 5-14. — Les interprètes des siècles précédents, Salazar, Rupert, Honorius d'Autun, divisaient le livre en quatre parties. Quant aux Pères, ils se contentent de l'expliquer, sans s'inquiéter d'aucune division. De toutes ces divergences, il y a lieu de conclure que les distinctions de jours, de chants, de scènes, ont quelque chose d'artificiel. Chacune peut se soutenir, mais nulle ne s'impose. Le poème n'a pas été composé d'après nos idées modernes, et pour y trouver des développements logiques, il faut prêter à l'auteur ce qu'on désire trouver dans son œuvre. Notons bien que l'intelligence du sens général du Cantique est indépendante de la manière dont on juge à propos de le diviser. On y remarque la peinture d'un amour qui unit deux jeunes époux, s'exprime par toutes sortes de témoignages et semble devenir de plus en plus ardent. Il reste à savoir en quel sens il faut entendre cet amour.

V. Interprétation du Cantique. — Le Cantique a été l'objet de bien des explications différentes. Les anciens Pères y ont cherché surtout matière à réflexions pieuses. Sans en méconnaître le sens principal, ils se sont d'abord préoccupés surtout d'en tirer des leçons de morale à l'usage de l'âme chrétienne. Dans les temps plus modernes, au XVIIe siècle en particulier, on s'est appliqué à serrer de plus près le sens du livre, et même à chercher s'il n'existerait pas un fond historique servant de base à une doctrine très élevée, comme, par exemple, dans les paraboles de Notre-Seigneur. Enfin, exagérant l'importance de ce prétendu sens historique, les interprètes protestants ont fini par n'en plus voir d'autre. De là trois espèces d'interprétations du Cantique : historique, mystique et allégorique.

1° *Interprétation historique et exclusivement littérale.* — Le Cantique serait un épithalame célébrant soit l'union de Salomon avec la fille du roi d'Égypte ou avec la Sulamite, soit l'union d'un berger et d'une bergère, en tout cas, une union purement humaine. Cette interprétation se fit jour, probablement sous l'influence des sadducéens, dès l'époque de Notre-Seigneur. Le rabbin Akiba la combattit vivement et déclara que le Cantique des cantiques est très saint; qu'aucun jour n'est plus précieux que celui où Israël le reçut, et qu'aucun Israélite n'a jamais douté de son caractère sacré. *Yadaïm*, f. 157 a. — Théodore de Mopsueste prétendit plus tard que Salomon écrivit le Cantique pour atténuer l'impopularité de son mariage avec la fille du pharaon ou avec la Sulamite. Le cinquième concile général réprouva cette interprétation et reprocha à son auteur d'avoir par là « tenu des propos abominables pour des oreilles chrétiennes ». Mansi, *Conc.*, t. IX, p. 225. — Quelques hérétiques du IVe siècle, signalés par Philastre, évêque de Brescia, *De hæres.*, 135, t. XII, col. 1267, embrassèrent le sentiment de Théodore. Cette idée ne reparaît plus ensuite qu'au XVIe siècle, à l'époque de la Réforme. Seb. Castalio est chassé de Genève par Calvin pour l'avoir soutenue. Les anabaptistes s'en font ensuite les défenseurs. Hugo Grotius l'enseigne. Au XVIIIe siècle, Jacobi, *Das gerettete Hohelied*, 1771, prétend reconnaître dans le Cantique le récit imagé d'un enlèvement. Une jeune bergère y triomphe de la passion du roi en personne. Cette idée a défrayé depuis lors, moyennant quelques variantes, toute l'exégèse rationaliste. Renan s'en est emparé à son tour, *Étude sur le Cantique*, p. 26. Puis, pour lui donner plus de piquant, il a imaginé que le Cantique, écrit bien après Salomon, était un pamphlet dirigé contre le monarque, devenu odieux à ses sujets à raison de ses dépenses démesurées. *Histoire du peuple d'Israël*, t. II, p. 173.

L'interprétation historique du Cantique des cantiques est absolument inacceptable. 1° Les Juifs n'ont jamais entendu le livre dans ce sens, comme le montre la protestation indignée d'Akiba. D'ailleurs ils n'auraient point admis au nombre des Livres Saints un écrit de caractère exclusivement profane. Aussi Schammaï et ses disciples, qui cherchaient à l'interpréter historiquement, avaient-ils soin de lui dénier le titre de livre sacré. — 2° L'interprétation purement historique est étrangère à toute la tradition chrétienne. — 3° Elle oblige à admettre dans le livre une foule d'incohérences qui auraient frappé les anciens aussi bien que nous, et ne leur auraient permis de croire ni à l'unité ni à l'inspiration du Cantique. Ainsi 1. l'épouse porte le nom de sœur, Cant., IV, 9, 10, 12; V, 1, 2; VIII, 8; or, remarque saint Jérôme, qui connaissait bien la valeur des termes hébreux, ce mot « exclut tout soupçon d'amour charnel ». *Contra Jov.*, I, 30, t. XXIII, col. 251. — 2. On ne peut rapporter à la fille du roi d'Égypte les traits suivants : l'épouse est née sous un pommier, Cant., VIII, 5; elle garde ses vignes, I, 5; elle fait paître ses chevreaux en compagnie d'autres pasteurs, I, 7; elle court la ville pendant la nuit à la recherche de son époux, III, 2, 3; elle est battue par les gardes, V, 7, et elle mène son époux dans la maison de sa mère à elle, III, 4. — 3. Ces traits ne conviennent pas davantage à Abisag, la Sunamite, avec laquelle on veut identifier la Sulamite. Salomon n'avait pas à la poursuivre au dehors, dans les vignes, puisqu'il l'avait trouvée dans le harem de David, d'où elle ne pouvait sortir. III Reg., I, 15. D'autre part, l'épouse ne se nomme pas Sunamite, mais *šelomît*, nom qui est le féminin de *šelômôh*, et qui ne désigne aucune personne connue dans l'histoire. Ce nom, inventé à dessein, ne peut se rapporter qu'à une personne idéale. — 4. Des incohérences analogues s'opposent à l'hypothèse qui fait du Cantique une histoire d'enlèvement. Tout d'abord, rien de moins oriental et de plus moderne que ce roman d'une jeune fille qui, recherchée à la fois par le roi et par un berger, donne sans hésiter la préférence à ce dernier. Rien de moins naturel que ce roi et ce berger faisant assaut de beau langage auprès de la bien-aimée, et que cette bergère narguant le prince en lui répétant sans cesse l'éloge de son préféré. Roman ou pamphlet composé plus ou moins de temps après Salomon, le Cantique n'en devrait pas moins conserver la couleur locale de l'époque, ce dont l'hypothèse rationaliste ne tient pas assez compte. Si encore on pouvait s'accorder dans la détermination du sujet et dans l'indication des paroles proférées par le roi et de celles que l'écrivain prête à son heureux rival! Mais il n'en est rien. « Selon les uns, » dit Reuss, qui du reste tombe dans le même travers que les autres, « le sujet est historique; selon d'autres, c'est une fiction. La scène se passe d'après ceux-ci à Jérusalem, d'après ceux-là à Baal-Hermon, d'après d'autres à Thécué; en un mot, au nord ou au midi, à la fantaisie de chacun. Suivant les différents avis, l'épouse est née à Sunam ou dans quelque faubourg; l'époux habite à Engaddi ou au mont Liban; pour ceux-ci c'est un roi, pour ceux-là un berger. L'épouse aime le roi, à moins qu'elle ne le déteste; elle est elle-même l'épouse ou bien l'amante d'un berger, vendue par ses frères ou enlevée par les gens du roi, chassée violemment du harem, ou simplement congédiée par un roi magnanime. Toutes ces suppositions sont arbitraires, car le texte n'en dit mot. » *Geschichte des Alt. Testam.*, p. 221. Le même auteur écrit ailleurs avec beaucoup de bon sens : « La science exégétique s'est fourvoyée avec cette idée du drame de l'enlèvement du sérail. Du moins, si cette hypothèse du cantique-drame devait n'être pas le fruit d'une étrange méprise, il faudrait convenir que jusqu'ici on n'a pas réussi à la rendre plus plausible. » *Le Cantique*, 1879, p. 50.

Pour tout concilier, les rationalistes ont recours à la plus singulière hypothèse : toutes les paroles qui ne cadrent pas avec la situation imaginée par eux seraient dites en rêve par la jeune fille. Mais comment croire qu'un écrivain sérieux ait mélangé la réalité et l'hallucination dans son poème, sans laisser au lecteur aucun

moyen de faire le discernement? On ne peut que répéter ce que Théodoret, *In Cant., Præf.*, t. LXXXI, col. 29, disait de la théorie de son maître, Théodore de Mopsueste : « Les saints Pères ont placé ce livre parmi les divines Écritures et l'ont approuvé comme plein de l'Esprit de Dieu et digne de l'Église. S'ils eussent été d'un autre sentiment, ils n'auraient point mis au nombre des Saintes Écritures un livre dont le sujet serait l'incontinence et la passion... C'est imaginer des contes dont seraient incapables même de vieilles femmes en délire, que de faire écrire de telles choses par le sage Salomon sur lui-même et sur la fille du pharaon, ou de remplacer la fille du pharaon par Abisag, la Sunamite. » Ajoutons que le livre, entendu dans un sens purement profane et littéral, pourrait prêter au reproche d'immoralité. Il en serait alors du Cantique comme de ces passages où les prophètes, Ézéchiel, XVI, par exemple, peignent l'idolâtrie sous les couleurs de la fornication et de l'adultère. On ne peut s'arrêter au sens littéral des mots, sans courir le danger de se heurter à des images charnelles. De là chez les anciens, tant juifs que chrétiens, l'usage de ne pas permettre à tous la lecture de ce livre. Pour en prendre connaissance, il fallait être en âge de dominer son imagination, et capable de chercher les vérités supérieures cachées derrière des voiles dangereux. « Voici mon avis, écrivait Origène, *In Cant.*, t. XIII, col. 61, et le conseil que je donne à quiconque n'est pas encore à l'abri des attaques de la chair et du sang et qui n'a pas renoncé à l'amour de la nature matérielle : qu'il s'abstienne totalement de la lecture de ce livre et de ce qui y est dit. La même règle, dit-on, s'observe parmi les Hébreux : personne ne peut même avoir ce livre entre les mains, s'il n'a atteint la pleine maturité de l'âge. » Saint Jérôme, *In Ezech.*, I, t. XXVI, col. 15, reproduit la même observation. Ces précautions, communes aux Juifs et aux chrétiens, prouvent qu'à leurs yeux il n'y avait pas à s'arrêter à la lettre du Cantique. Bien loin d'aider à trouver la vraie signification du livre, la recherche d'un sens littéral historique n'eût pu qu'y mettre un dangereux obstacle.

2° *Interprétation mystique.* — C'est celle des auteurs qui admettent à la fois dans le Cantique un sens littéral et un sens mystique, se rapportant le premier au mariage de Salomon, le second à l'union de Jésus-Christ et de son Église. Honorius d'Autun (*In Cant., prol.*, t. CLXXII, col. 352), au XIIe siècle, adopta le premier cette interprétation. Son idée a été reprise par Jansénius de Gand, *Paraphras. in Psal. Davidicos, Ps. XLIV*, in-f°, Lyon, 1580, f. 58 *b*; Bossuet, dans son commentaire du Cantique; Calmet, dans sa préface sur le même livre, la Bible de Vence, et quelques protestants modernes, Frz. Delitzsch, Zöckler, etc. — Cette seconde interprétation ne mérite pas la même réprobation que la première; néanmoins elle n'est pas soutenable, puisque, comme nous venons de le voir, l'ensemble du Cantique ne peut avoir de sens littéral et historique. On n'échappe pas à la difficulté en entendant dans le sens mystique tout ce qui serait inacceptable dans le sens propre littéral. On procède ainsi dans les prophéties, il est vrai; mais quand on abandonne le sens littéral propre, c'est à raison de la sublimité des termes, trop relevés pour pouvoir être entendus à la lettre. Dans le Cantique, rien de pareil. Les détails qu'il faudrait interpréter mystiquement sont aussi simples que ceux auxquels on voudrait prêter un sens littéral; ce n'est pas la sublimité des termes, c'est la difficulté de les rapporter à un même personnage qui suggérerait l'interprétation mystique, ce qui est contraire à toute logique et à toute analogie scripturaire. On ne peut donc rien interpréter dans le sens littéral propre, même comme support d'un sens mystique.

3° *Interprétation allégorique.* — C'est la seule qui ait été admise par toute la tradition juive et chrétienne, à l'exception des quelques partisans d'un sens littéral et mystique. Voici comment s'expriment les Pères : « Ce livre doit être entendu dans le sens spirituel, c'est-à-dire dans le sens de l'union de l'Église avec Jésus-Christ, sous le nom d'épouse et d'époux, et de l'union de l'âme avec le Verbe divin... Par l'époux, il faut entendre le Christ, et l'Église est l'épouse sans tache et sans ride. » Origène, *In Cant., Hom.* I, t. XIII, col. 3. — « Par l'épouse, la divine Écriture entend l'Église, et c'est le Christ qu'elle appelle l'époux. » Théodoret, *In Cant., prolog.*, t. LXXXI, col. 27. — « Ce qui est écrit fait penser à des noces, mais ce qui est compris est l'union de l'âme humaine avec Dieu. » S. Grégoire de Nysse, *In Cant., Hom.* I, t. XXIV, col. 413. — « Salomon unit l'Église et le Christ et chante le doux épithalame des saintes noces. » S. Jérôme, *Ep. LIII, 7, ad Paulin.*, t. XXII, col. 279. — « Le Cantique des cantiques est la joie spirituelle des saintes âmes aux noces du roi et de la reine de la cité, le Christ et l'Église. Mais cette joie est enveloppée de voiles allégoriques, pour rendre les désirs plus ardents et la découverte plus agréable à l'apparition de l'époux et de l'épouse.» S. Augustin, *De Civit. Dei*, XVII, 20, t. XLI, col. 556. — « Salomon, divinement inspiré, a chanté les louanges du Christ et de l'Église, la grâce du saint amour et les mystères des noces éternelles. » S. Bernard, *Sup. Cant., Serm.* I, 8, t. CLXXXIII, col. 788. Saint Thomas d'Aquin interprétait le Cantique dans le même sens, à l'abbaye de Fossa-Nova, quand la mort vint l'interrompre.

Ce sens n'a pas été imaginé arbitrairement par les interprètes. — 1. Il a une base solide dans les nombreux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui présentent les rapports de Dieu avec son peuple sous l'image de l'union conjugale. Le Psaume XLIV traite ce sujet sous une forme analogue. Dans Osée, II, 19, 20, 23, le Seigneur dit à la nation choisie : « Je te prendrai pour épouse à jamais. » Dans Jérémie, II, 2 : « Je me suis souvenu de toi, par pitié pour ta jeunesse, et de l'amour qui m'a fait t'épouser, quand tu m'as suivi dans le désert, dans cette terre où rien ne germe. » Ézéchiel, XVI, 8-14, décrit en conséquence l'infidélité à Dieu comme un adultère. Le Seigneur est fréquemment présenté comme époux, et l'Église comme épouse, dans le Nouveau Testament. Matth., IX, 15; XXV, 1-13; Joa., III, 29; Eph., V, 23-25, 31, 32; II Cor., XI, 2; Apoc., XIX, 7, 8. — 2. L'union de l'époux et de l'épouse étant la plus intime qui s'établisse sur la terre entre les créatures, il n'est point étonnant que Dieu ait voulu se servir de ce symbole pour faire peindre par les écrivains sacrés l'intimité de son union avec l'humanité régénérée, ni qu'il ait fait allusion aux sentiments les plus passionnés de l'homme pour donner quelque idée de son ardent amour envers sa créature. D'instinct, les saints qui ont le mieux aimé Dieu ont saisi le sens de cette allégorie. « Vous ne devez point vous étonner, écrivait sainte Thérèse, quand vous rencontrez dans l'Écriture des expressions très vives de l'amour de Dieu pour les hommes... Ce qui m'étonne beaucoup davantage que les paroles du Cantique et me met comme hors de moi, c'est ce que l'amour de Notre-Seigneur lui a fait souffrir pour nous. Je suis loin d'être surprise par les paroles de tendresse du Cantique. Non, ce ne sont pas là des expressions trop fortes; elles n'approchent point de l'affection que ce divin Sauveur nous a témoignée toute sa vie et par sa mort. » *Conceptos del amor de Dios*, dans *Escritos de Santa Teresa*, Madrid, 1861, t. I, p. 389. — 3. La canonicité du livre et la croyance générale à son inspiration parmi les Juifs et les chrétiens prouvent que chez les uns et les autres on est toujours allé droit au sens spirituel, sans s'arrêter à la signification littérale de certaines descriptions.

Donc, non seulement il ne conviendrait pas de serrer de trop près le sens naturel des expressions employées par l'auteur sacré, mais cette attention trop grande prêtée à la lettre ne pourrait qu'égarer l'intelligence du lecteur. Puisque, d'après l'enseignement de toute l'antiquité, le vrai sens du Cantique est un sens allégorique, il est évident que l'unique objet qui s'est présenté à l'es-

prit de l'écrivain sacré est cet amour surnaturel qu'il veut décrire. L'amour humain n'intervient que pour prêter, non pas ses sentiments ou ses manifestations, mais ses expressions. Or ces expressions demeurent toujours très imparfaites et même grossières, si on les compare à ce qu'elles doivent rendre. Par conséquent, moins on s'arrête à leur valeur littérale, plus on s'élève vers le véritable sens du livre. Entreprise dans ces conditions, la lecture du poème sera sans péril. Car « tout est pur pour ceux qui sont purs; pour ceux qui sont souillés et pour les infidèles, rien n'est pur. » Tit., I, 15.

Il n'y a pas lieu d'ailleurs de s'étonner qu'un livre sacré, très court, il est vrai, soit écrit tout entier sous forme d'allégorie. Comme l'a remarqué avec raison Rosenmüller, « une poésie allégorique et religieuse telle qu'est le Cantique des cantiques d'après l'interprétation antique et générale n'a rien d'étrange ni de choquant pour les Orientaux. » *Das alte und neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. IV, p. 180. Les livres sacrés des Hindous fournissent de nombreux exemples d'allégories analogues. Dans le *Yagur-Véda*, la relation entre l'Aurore et le Soleil est représentée par l'allégorie de la fée Urvasi, qui voue son amour à Purûravas, « le brillant, » « histoire qui n'est vraie que du Soleil et de l'aurore, » observe Max Müller. *Essais sur la mythologie comparée*, trad. Perrot, Paris, 1874, p. 130-135. La même allégorie se retrouve développée dans une sorte de drame en cinq actes, du poète Kalidâsa, insérée sous plusieurs formes différentes dans les *Pourânas* et dans le *Brihat-Kathâ*, ou grande histoire. Max Müller, *Essais*, p. 146-163. Les sentiments exprimés et les métaphores qui jaillissent de la plume des poètes ont ici la plus grande similitude avec ce qu'on lit dans le Cantique. Un autre poète, vivant il y a au moins deux mille ans, Jayadeva, plus ancien peut-être que Kalidâsa, a laissé un petit drame pastoral appelé *Gitagovinda*, inséré dans le dixième livre du *Bhagavat*. Il y décrit l'amour réciproque de Krichna, le dieu bon, avec Radha, l'âme humaine, en faisant intervenir des bergères autour de Krichna, le pasteur. Or berger et bergères ne sont que des symboles religieux, dont les écrivains hindous cherchent à donner l'explication mystique. W. Jones, *The mystical Poetry of the Persians and Hindus*, dans ses *Works*, Londres, 1807, t. IV, p. 211-235; A. Weber, *Histoire de la littérature indienne*, trad. Sadous, Paris, 1859, p. 330-331. Dans le *Gulchendras* ou « parterre de mystère » des soufis de la Perse, le *Menavi* forme un gros livre dans lequel l'union avec Dieu est décrite sous l'allégorie d'un amour mystique. Chardin, *Voyage en Perse*, Amsterdam, 1735, t. III, p. 210, 213. D'autres poèmes d'écrivains persans plus modernes affectent le même caractère littéraire. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1891, 4e édit., t. V, p. 83-89. Du reste, les poèmes allégoriques ne sont pas particuliers aux seuls Orientaux. La grande trilogie d'Eschyle sur Prométhée, dont il nous reste la seconde partie, « Prométhée enchaîné, » n'est que le développement allégorique d'une idée. Le titan Prométhée représente en même temps l'être révolté contre Dieu et séducteur de l'homme, et le rédempteur compatissant qui sauve l'humanité. Dœllinger, *Paganisme et judaïsme*, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. II, p. 68. Il faut encore mettre au rang des œuvres allégoriques les « Oiseaux » et « Plutus » d'Aristophane, la « Psyché » d'Apulée; au moyen âge, le « Roman de la Rose », etc. D'ailleurs, la Sainte Écriture elle-même fournit d'autres exemples d'allégories, dont plusieurs prennent une extension assez considérable. On peut ranger dans ce nombre le cantique de la vigne, Is., V, 1-6; celui du pressoir, Is., LXIII, 1-3; les allégories d'Ezéchiel sur le bois de la vigne, Ezech., XV, 1-6; sur l'épée aiguisée, Ezech., XXI, 9-13; sur les ossements desséchés, Ezech., XXXVII, 1-10; celles que Daniel décrit dans ses visions, I, III, VI, etc.; l'allégorie évangélique du bon Pasteur, Joa., X, 1-16, et celles qui remplissent le livre de l'Apocalypse. L'allégorie du Cantique appartient donc à un genre littéraire aussi familier aux écrivains sacrés qu'aux écrivains orientaux en général.

Un autre sujet d'étonnement, à la première lecture du Cantique, c'est que l'Esprit-Saint ait jugé à propos de se servir de la peinture la plus ardente de l'amour humain pour exprimer les sentiments surnaturels du plus haut et du plus chaste mysticisme. — Cet étonnement n'a pas été partagé par les anciens, et il ne l'est pas davantage aujourd'hui par les populations de l'Orient. Ceux qui se scandalisent des expressions du Cantique ont le double tort d'entendre littéralement ce qui n'a qu'un sens mystique, et de suppléer par l'imagination à ce que le texte ne dit pas. Ils veulent trouver un drame continu, une histoire « vécue », comme on dit aujourd'hui, là où l'écrivain sacré s'est contenté des traits choisis qui conviennent à son but mystique. Évidemment le sujet allégorique qu'il a entrepris de traiter présente un danger pour les esprits mal préparés. On pourrait en dire autant de plusieurs passages des Proverbes, V, 15-20; VII, 4-24; d'Ézéchiel, XVI, etc., et de bien des histoires racontées dans la Genèse et dans les livres des Rois. Ce danger prouve que l'Écriture Sainte n'est point faite, dans la pensée de celui qui l'a inspirée, pour être lue intégralement par tous indistinctement, et que la Synagogue et l'Église ont eu raison d'interdire à certaines catégories de lecteurs plusieurs passages des Livres Saints. Mais le danger n'existe plus pour celui qui lit le Cantique dans l'esprit qui a présidé à sa composition. Un tel lecteur passe immédiatement de la lettre au sens allégorique, sans s'arrêter au sens vulgaire qu'auraient les expressions, si on les interprétait d'un amour purement humain. C'est ainsi qu'ont procédé les interprètes catholiques du Cantique. Saint Bernard, saint François de Sales, Bossuet, Le Hir et cent autres en ont tiré les plus pures descriptions de l'amour divin, et les plus hautes leçons de vertu. L'Église elle-même ne craint pas d'en insérer de notables passages dans ses offices, bien qu'elle n'ignore pas que certaines âmes pourraient y trouver prétexte à scandale.

VI. Objet du Cantique. — 1° L'objet propre et principal du Cantique est l'union de Jésus-Christ et de son Église. — 1. Saint Jean Baptiste appelle Notre-Seigneur l'époux et se présente comme l'ami de l'époux. Joa., III, 29. — 2. Notre-Seigneur se donne lui-même comme l'époux attendu, Matth., IX, 15; Marc., II, 19; Luc., V, 34, 35, et parle de son royaume des cieux, c'est-à-dire de son Église, en empruntant l'allégorie nuptiale de Salomon. Matth., XXII, 2-10; XXV, 1-13. — 3. Saint Paul présente plus expressément encore Jésus-Christ comme l'époux, et l'Église comme l'épouse. Eph., V, 22-32; II Cor., XI, 2. — 4. Saint Jean célèbre les noces de l'Agneau, et chante l'époux, qui est le Christ, et l'épouse, qui est l'Église. Apoc., XIX, 7-9; XXI, 2; XXII, 17. Sans doute Notre-Seigneur et les Apôtres ne se réfèrent pas nommément au livre de Salomon; mais en inspirant les mêmes expressions allégoriques à Salomon, à saint Jean Baptiste et aux écrivains évangéliques, l'Esprit de Dieu montre assez qu'il suit la même idée, et que l'objet de la mystérieuse allégorie du Cantique doit être cherché parmi les réalités messianiques. — 5. Cet objet propre du Cantique est reconnu par la plupart des Pères, Origène, Philon, évêque de Chypre et contemporain de saint Athanase, *Enarr. in Cant.*, t. XL, col. 32, Théodoret, saint Augustin, Cassiodore, Juste, évêque d'Urgel au VIe siècle, *In Cant.*, I, 1, t. LXVII, col. 962; saint Grégoire le Grand, *Sup. Cant.*, *Proœm.*, 8, t. LXXIX, col. 476; le vénérable Bède, *In Cant.*, l. II, t. XCI, col. 1083; saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, etc. — Rapportés à cet objet, tous les détails du Cantique s'expliquent aisément. On peut dire de Jésus-Christ qu'il est aimable, Cant., I, 2; parfaitement beau, V, 10-16; roi, III, 7-11; pasteur, I, 6; plein d'amour pour son épouse, II, 4, etc. De son côté, l'Église est belle entre toutes, I, 4; II, 2; IV, 1-7, jusqu'à exciter la ja-

lousie, I, 5; elle est d'abord petite, VIII, 8; elle cherche son divin Époux, III, 2, 4; elle l'aime, II, 5; lui est dévouée, VIII, 1, 2; devient reine, VII, 7-9; mère, VII, 3; forte et puissante, VI, 3; faisant paître son troupeau, I, 7, et pourtant persécutée et dépouillée, V, 7, etc. — Néanmoins il ne convient pas de s'arrêter à tous les détails et d'en vouloir désigner l'application. Les sentiments de l'époux et de l'épouse ne sont en définitive qu'une figure très imparfaite des sentiments de Jésus-Christ et de son Église. Aussi serait-ce tomber dans la puérilité que de vouloir trouver un sens spirituel à tous les traits de l'allégorie. « Tout ce qui se trouve dans la parabole, remarque Mart. del Rio, n'appartient pas au sens historique et allégorique, et ne doit pas nécessairement lui être rapporté. Il y a des traits qui sont pour l'ornement et pour l'élégance, mais n'en forment point une partie intégrante. Ce sont des images que l'habitude, et non la nécessité, a fait introduire. » *In Cant. comment. Isagoge*, p. XXXIV.

2° A cet objet principal s'en rattachent d'autres qui sont compris dans le premier. Ces autres objets sont :

I. L'union du Seigneur avec son peuple d'Israël. Le Cantique tout entier a été expliqué dans ce sens par les docteurs juifs de tous les temps. Plusieurs auteurs catholiques ont admis qu'une partie au moins du Cantique a la Synagogue pour objet. Ainsi saint Thomas rapporte la fin du livre, VI, 10-VII, 14, à la conversion des Juifs. Tiefenthal explique en ce sens les chapitres V-VIII. D'autres voient la Synagogue dans l'épouse qui désire et appelle l'époux au début du livre. Sans doute l'ancienne loi est la figure de la nouvelle, et la Synagogue prépare l'Église. Mais on ne peut appliquer à la première les paroles du Cantique que dans un sens indirect et incomplet, c'est-à-dire dans la mesure où l'ancien peuple peut être considéré comme ne faisant qu'un avec le nouveau. — *a*) Israël était le peuple de Jéhovah; or Salomon, le « roi pacifique », ne fut pas la figure de Jéhovah, mais du Fils de Dieu, qui a épousé l'Église, non la Synagogue. — *b*) Salomon et le peuple d'Israël sont des figures; Jésus-Christ et l'Église, des réalités. Mais Salomon n'a pas été pour son peuple ce que Jésus-Christ est pour son Église. Il y aurait donc une certaine incohérence à faire de la Sulamite le type de la Synagogue. — *c*) Enfin le Cantique ne reproche à l'épouse aucune infidélité, trait fort important qui ne saurait convenir au peuple d'Israël. Cf. Gietmann, *Comm. in Cant. cantic.*, p. 407.

II. L'union de Jésus-Christ avec la très sainte Vierge Marie. L'application du Cantique à la Mère du Sauveur a été faite par plusieurs Pères, particulièrement par saint Ambroise, dont l'abbé Guillaume a collectionné les textes, *Patr. lat.*, t. XV, col. 1945, et ensuite par Rupert de Deutz, Denis le Chartreux, saint Bernard, etc. L'Église autorise cette application, en se servant elle-même d'un grand nombre de textes du Cantique dans les offices de la Sainte Vierge. Cf. Schäfer, *Das hohe Lied*, p. 253. C'est à bon droit qu'elle agit de la sorte, car — 1. Marie résume en elle toutes les qualités de l'épouse bien-aimée, la beauté, la pureté, l'amour, etc. — 2. Marie est un membre de l'Église tellement éminent par sa sainteté, qu'elle peut en être considérée comme la personnification la plus parfaite. Néanmoins il faut se garder de vouloir appliquer à la Sainte Vierge tous les traits du Cantique. On ne pourrait le faire sans tomber dans des interprétations et des accommodations arbitraires.

III. L'union de Jésus-Christ avec l'âme chrétienne. Ce sens a été développé, conjointement avec les deux précédents, par Origène, saint Ambroise, saint Grégoire de Nysse, Théodoret, saint Basile, *Hom. XII, in princip. Prov.*, 1, t. XXXI, col. 388, d'après lequel le Cantique « renferme l'union de l'époux et de l'épouse, c'est-à-dire l'amitié familière de l'âme avec le Verbe de Dieu ». « Non point, ajoute saint Bernard, que personne puisse avoir la présomption d'appeler son âme l'épouse du Seigneur; mais comme nous faisons partie de l'Église, qui s'honore de porter ce nom et de le mériter, c'est à bon droit que nous prenons part à cet honneur. » *Serm. in Cant.*, Serm. XII, 11, t. CLXXXIII, col. 833.

3° Il ne serait pas complètement exact de comprendre dans l'allégorie : — 1. L'union du Verbe avec la nature humaine dans le mystère de l'Incarnation. Ce fut l'idée d'Aponius, au VIIe siècle, et quelques auteurs contemporains la suivent encore. « L'ensemble du sacré Cantique se prête mal à cette interprétation, et il est visible que le Verbe, envisagé dans sa nature humaine, est l'époux lui-même; mais que l'épouse est son corps mystique, son Église considérée dans son tout et dans ses membres. » Le Hir, *Commentaire*, p. 101. D'ailleurs l'épouse du Cantique est manifestement une personne, et l'humanité prise par le Verbe de Dieu n'a point à elle seule le caractère de personnalité. — 2. L'union de Salomon avec la sagesse. Rosenmüller, *Scholia in Cant.*, p. 271 et suiv. L'union avec la sagesse est représentée dans un des Livres sapientiaux sous le symbole de l'union conjugale. Sap., VIII, 2, 9, 16, 18. On trouve aussi dans l'Ecclésiastique, XXIV, 20, 23, 25-27, etc., des traits qui semblent empruntés au Cantique. Ces emprunts permettent de croire que les auteurs postérieurs ont cherché à imiter l'écrit de Salomon; mais rien ne prouve qu'ils aient eu la pensée d'en fixer le sens véritable. Ils font de l'accommodation et non de l'interprétation.

4° Ce qui a été dit précédemment de l'authenticité et de l'interprétation du Cantique ne permet point de l'entendre dans les sens rationalistes, par exemple de l'union désirée entre les dix tribus schismatiques et le royaume d'Ézéchias (Hug, Herbst), de la restauration du culte sous Esdras et Néhémie (Kaiser, Vernes), etc.

5° Plusieurs auteurs se sont efforcés de trouver dans la suite du Cantique les phases diverses de l'amour de Jésus-Christ pour son Église, ou les différentes formes de son union avec la créature. Saint Thomas voit dans ce livre la peinture de l'amour de Jésus-Christ pour l'Église : — 1° dans les premiers temps, quand les Juifs refusent d'entrer dans la société nouvelle, Cant., I-III, 6; — 2° dans l'état intermédiaire, quand l'Église grandit et reçoit les nations dans son sein, III, 7-VI, 9; — 3° dans les derniers temps, quand Israël sera sauvé, VI, 10-VIII, 13. — Nicolas de Lyre explique le Cantique de l'amour de Dieu pour son peuple : — 1. dans l'Ancien Testament : *a*) à la sortie d'Égypte, I, 1-11; — *b*) au désert, I, 12-IV, 7; — *c*) en Judée, IV, 8-VI, 12; — 2. dans le Nouveau Testament : *a*) au berceau de l'Église, VII, 1-10; — *b*) pendant son accroissement, VII, 11-13; — *c*) pendant son repos, VIII, 1-13. — Cornelius a Lapide y trouve : 1. l'enfance de l'Église, I-II, 7; — 2. les progrès de l'Église, II, 8-III, 5; — 3. la maturité de l'Église, III, 6-V, 1; — 4. la décrépitude de l'Église, V, 2-VI, 2; — 5. le renouvellement et le perfectionnement de l'Église, VI, 3-VIII, 14. — Schæfer, *Das Hohe Lied*, Munster, 1876, croit que le Cantique célèbre : — 1. les noces du Christ avec la nature humaine, I-II, 7; — 2. les noces du Christ avec l'Église, II, 8-V, 1; — 3. les noces du Christ avec chaque âme, V, 2-VIII, 5. — Gietmann, *Comm. in Cant.*, p. 413, résume ainsi son commentaire : 1. I, 1-II, 7, l'époux, répondant aux désirs de l'épouse, la visite et la *console* par les plus douces caresses; — 2. II, 8-17, il la visite de nouveau et la dispose à la *vie active;* — 3. III, 1-5, il l'*éprouve* et la console; — 4. il l'*épouse* avec le plus magnifique appareil; — 5. V, 2-VI, 8, l'épouse s'encourage à *souffrir* pour l'époux dont elle conquiert toute la faveur; — 6. VI, 9-VIII, 4, l'épouse recueille des *fruits abondants* de ses travaux et par là fait la joie de l'époux; — 7. VIII, 5-14, elle est transportée dans le séjour céleste de l'époux.

Ces différents exemples montrent que cette allégorie sacrée prête à beaucoup d'interprétations qui concordent pour le fond, bien qu'elles varient dans l'explication des détails. D'autres seront sans doute encore imaginées dans

l'avenir. Elles seront légitimes tant qu'elles se conformeront, comme les précédentes, à l'esprit des Pères, et s'écarteront des sens réprouvés plus haut.

VII. Principaux commentateurs. — 1° *Anciens.* Origène, *Scolies*, t. xvii, col. 253-288; deux *Homélies* traduites par S. Jérôme, t. xiii, col. 37-58; *Commentaire* traduit par Rufin, t. xiii, col. 61-197; S. Grégoire de Nysse, *xv homélies*, t. xliv, col. 755-1120; Théodoret, t. lxxxi, col. 27-214; Philon de Carpasa, t. xl, col. 27-151; S. Grégoire le Grand, commentaire extrait de ses œuvres par S. Patère, Claudius et Guillaume, abbé de Saint-Théodéric, t. lxix, col. 471-548; t. clxxx, col. 441-474; Bède, *Allegorica expositio*, t. xci, col. 1065-1236; Alcuin, *Compendium*, t. c, col. 639-664. — 2° *Moyen âge.* Rupert de Deutz, *In Canticum libri vii*, t. clxviii, col 839-962; Honorius d'Autun, *Expositio*, t. clxxii, col. 347-548; S. Bernard, *Sermones in Cantica*, t. clxxxiii, col. 779-1198; S. Thomas d'Aquin, dont les œuvres contiennent deux commentaires, le second seul authentique; c'est celui qui commence par ces paroles : « Sonet vox tua. » Cf. Gietmann, *Canticum canticorum*, p. 354. Nicolas de Lyre et Denis le Chartreux, dans leurs commentaires sur tous les Livres Saints. — 3° *Modernes.* Michel Ghislierius, *Canticum Salomonis*, Rome, 1609; Genebrard, *Trium rabbinorum commentarium in Canticum*, Paris, 1570, et *Canticum versibus iambicis et commentariis explicatum*, Paris, 1585; Titelmann, O. Cap., *Comment. in Canticum cum adnotationibus*, Anvers, 1547; Jean de Pineda, S. J., *Prælectio sacra in Canticum*, Séville, 1602; Del Rio, *Commentarius literalis et catena mystica*, Lyon, 1611; Bossuet, *Canticum canticorum Salomonis*, Paris, 1693; Kistemaker, *Canticum illustratum*, Munster, 1818; Schuler, *Das Hohelied*, Würzbourg, 1858; Schaefer, *Das Hohe Lied*, Munster, 1876; Le Hir, *Le Cantique des cantiques*, précédé d'une étude sur le vrai sens du Cantique, par Grandvaux, Paris, 1883; Tiefenthal, O. S. B., *Das Hohe Lied*, in-8°, Kempten, 1889; Schegg, *Das hohe Lied Salomo's*, Munich, 1885; Langen, *Das Hohelied nach seiner mystischen Erklärung*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889; Mgr Meignan, dans *Salomon*, p. 288-354, Paris, 1890; Brevet, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1890; Gietmann, S. J., *Comm. in Eccl. et Canticum canticorum*, Paris, 1890. — *Protestants :* Zockler, *Das Hohelied*, Bielefeld, 1868; Frz. Delitzsch, *Hohes Lied und Koheleth*, Leipzig, 1875; Stickel, *Das Hohelied*, Berlin, 1888. H. Lesêtre.

CAPALLA Jean Marie, religieux dominicain, né à Saluces, en Piémont, mort à Bologne le 2 novembre 1596. Il professa la théologie à Faenza et à Bologne, fut provincial de Lombardie et inquisiteur général à Crémone. Il a composé plusieurs écrits, parmi lesquels : *Arca salutis humanæ, sive Commentaria locupletissima in Testamentum et Passionem Jesu Christi*, in-f°, Venise, 1606, ouvrage qui fut publié après la mort de son auteur par Vincent Farnutius, religieux du même ordre. — Voir Échard, *Scriptores Ord. Prædic.*, t. ii, p. 319. B. Heurtebize.

CAPÉRAN Armand Thomas, orientaliste français, né à Dol le 6 avril 1754, mort au Tronchet le 26 novembre 1826. Il embrassa l'état ecclésiastique, et, forcé de quitter son pays pendant les troubles de la révolution, il visita presque toutes les contrées de l'Europe. Il demeura trois ans à Rome, et obtint dans cette ville une chaire de professeur de langues orientales. De retour en France, il se fixa au Tronchet, dans le diocèse de Rennes, fit ériger une paroisse en cette commune et en fut le premier curé. De ses nombreux écrits, nous mentionnerons : *Sens prophétique du lxviiie psaume de David : Exsurgat Deus et dissipentur inimici ejus*, in-8°, Londres, 1800. La bibliothèque de Rennes possède plusieurs ouvrages ou fragments d'ouvrages manuscrits de cet orientaliste, parmi lesquels : *Le sens historique et prophétique des Lamentations de Jérémie, notes, commentaires et traduction latine du texte original.* B. Heurtebize.

CAPH, כ, onzième lettre de l'alphabet hébreu, dont le nom signifie « main, paume de la main ». Le *caph* phénicien représente grossièrement une main, 𐤊, 𐤊. Dans l'écriture hébraïque carrée, le כ ressemble à la paume de la main fermée, et le C latin est le même signe renversé, parce que les Grecs et les Latins écrivirent de gauche à droite, tandis que les Phéniciens écrivaient de droite à gauche. La forme כ n'est point primitive. Le κάππα grec tire son nom et sa forme du *caph* phénicien. Voir Alphabétique (Poème).

1. CAPHAR, mot hébreu, *kāfār*, qui signifie « village », et qui entre dans la composition d'un certain nombre de noms de lieux : *Capharnaüm*, Matth., iv, 13, etc.; *Kefar hā-'ammōni*, Jos., xviii, 24 (qerî : *hā-'ammônāh;* Vulgate : *villa Emona*); *Capharsalama*, I Mach., vii, 31. Voir aussi Caphara. Les noms de lieux commençant par Caphar deviennent surtout communs au commencement de l'ère chrétienne et après, comme on le voit par le Talmud.

2. CAPHAR HÂ-'AMMÔNI ou **HÂ-'AMMÔNÂH,** nom hébreu d'une localité appelée *villa Emona* par la Vulgate. Jos., xviii, 24. Voir Émona.

CAPHARA (hébreu : *hak-Kefīrāh*, avec l'article, « le bourg, » Jos., ix, 17; xviii, 26; *Kefīrāh*, I Esdr., ii, 25; II Esdr., vii, 29; Septante : Κεφιρά, Jos., ix, 17; καὶ Φιρά, Jos., xviii, 27; Χαφιρά, I Esdr., ii, 25; Καφιρά, II Esdr., vii, 29; Vulgate : *Caphara*, Jos., xviii, 26; *Caphira*, Jos., ix, 17; *Cephira*, I Esdr., ii, 25; II Esdr., vii, 29), une des quatre villes des Gabaonites, Jos., ix, 17, assignée plus tard à la tribu de Benjamin, Jos., xviii, 26, et dont les habitants revinrent, après la captivité, sous la conduite de Zorobabel. I Esdr., ii, 25; II Esdr., vii, 29. Mentionnée avec Cariathiarim (*Qarieṭ el-'Énab*), Jos., ix, 17; I Esd., ii, 25; II Esdr., vii, 29; Amosa (*Khirbet Beit Mizéh*), Jos., xviii, 26; Gabaon (*El-Djib*), Jos., ix, 17; Béroth (*El-Biréh*), Jos., ix, 17; I Esdr., ii, 25; II Esdr., vii, 29, et Mesphé (peut-être *Scha'fat*), Jos., xviii, 26, elle a sa place marquée tout naturellement à l'ouest de la route qui va de Jérusalem à Naplouse, c'est-à-dire dans la partie occidentale de la tribu de Benjamin. C'est là qu'elle subsiste toujours sous le même nom de *Kéfiréh* (M. V. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. i, p. 284, écrit قفيرة, *Qefīréh*, avec *qof* initial; les explorateurs anglais, *Survey of Western Palestine, Name lists*, Londres, 1881, p. 297, donnent une orthographe plus conforme aux deux racines hébraïque et arabe en mettant le *kaf*, كفيرة, *Kefīréh*, « le petit village, » de كفر, *Kefr;* hébreu : כָּפָר, *kāfār;* כְּפִירָה, *kefīrāh*); elle se trouve à l'ouest de *Nébi Samouïl*, au nord de *Qarieṭ el-Énab*. Voir Benjamin, tribu et carte, t. i, col. 1589.

Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. iii, p. 146, est le premier Européen qui, passant un jour à *Yâlô* (Aïalon), entendit parler du village de *Kefir* ou *Kefiréh* et l'identifia avec l'ancienne *Caphara;* mais il n'eut pas le loisir de l'examiner de près. Plus heureux, M. V. Guérin, *Judée*, t. i, p. 284-285, l'a visité et nous en a laissé la description la plus complète. Vingt minutes après avoir quitté *Qatanméh*, en suivant un sentier extrêmement raide, on remarque, dans les flancs supérieurs et méridionaux de la montagne, six grandes citernes antiques, creusées dans le roc et revêtues autrefois d'un ciment très épais, qui n'a pas encore complètement disparu. On voit ensuite les traces d'un premier mur d'enceinte, qui environnait la ville de Caphara, au-

jourd'hui détruite de fond en comble, et était construit avec des blocs d'un assez grand appareil, mais très mal taillés et quelques-uns bruts encore. Plus haut, sur la partie culminante de la montagne, une seconde enceinte, plus petite et bâtie de la même manière, dont on suit facilement le périmètre, enfermait l'acropole ou la citadelle. On y remarque, comme sur l'emplacement de la ville proprement dite, les vestiges de constructions presque entièrement détruites. L'intérieur de ces deux enceintes, inhabitées depuis de longs siècles, est envahi par de hautes herbes ou cultivé par les habitants de Qatanneh, qui y sèment chaque année de l'orge ou du froment. Ils y vénèrent, vers le nord-est, un *ouali*, ombragé par deux vieux chênes verts et dédié à la mémoire d'un santon auquel, par un usage assez fréquent en Palestine, ils ont donné le nom même de la cité antique, en l'appelant *Scheikh Abou Kafîr*. Du sommet de l'ancienne acropole, un magnifique horizon se déroule aux regards. La vue se promène sur une multitude de montagnes, qui forment le grand massif de la Judée et de la Samarie; à l'occident, la Méditerranée confond au loin son azur avec celui du ciel. A. LEGENDRE.

CAPHARNAÜM, nom d'une petite ville qui devint la patrie d'adoption de Notre-Seigneur Jésus-Christ, sa ville, ἡ ἰδία πόλις. Matth., IX, 1; cf. IV, 13-17. Plusieurs prononcent *Capernaüm*, parce que quelques manuscrits du Nouveau Testament portent, en effet, Capernaüm, et que Ptolémée, dans sa *Géographie*, V, 16, 4, écrit aussi Καπαρναούμ. Mais la leçon véritable est Capharnaüm, telle qu'elle se trouve dans les meilleurs textes, les plus anciennes versions (syriaque de Cureton et Peschito : *Kaphar Nachum;* Vulgate : *Capharnaum*), Marcion et les premiers Pères de l'Église. Nous lisons, en effet, *Midrasch Koheleth,* VII, 20, que les mots bibliques « le pécheur y sera pris » s'appliquent aux enfants de Kephar-Nahum; enfin Josèphe, *Vit.*, 72, parle d'un bourg, à peu de distance de Julias, qui s'appelait Κεφαρνώμη, et ailleurs, *Bell. jud.*, III, X, 8, de la fontaine de Καφαρναούμ, qui arrosait la terre de Génésareth. L'étymologie du mot est *Bourg de Nahum,* à cause du tombeau, sinon du prophète Nahum, au moins de quelque rabbin portant un nom analogue; ou *Bourg de Consolation,* parce que là devait se produire le Consolateur d'Israël.

I. HISTOIRE. — Cette localité n'est pas mentionnée dans l'Ancien Testament, mais le district auquel elle devait appartenir est indiqué par la prophétie d'Isaïe, IX, 1; et saint Matthieu, IV, 15, 16, donne une portée très précise à ce texte. En revanche Capharnaüm, dans le Nouveau Testament, a une place d'honneur. C'est là le point de repère de la vie publique de Jésus en Galilée. Le Maître y établit son domicile, après avoir vainement essayé d'évangéliser ses concitoyens de Nazareth, Matth., IV, 13-16; Luc., IV, 16-31; et Capharnaüm sera si bien sa ville, Matth., IX, 1, qu'il y vivra désormais comme chez lui, dans la maison soit de Simon Pierre, soit de parents ou amis que l'Évangile ne nomme pas. C'est à Capharnaüm, au bureau des percepteurs, Matth., IX, 9, ou non loin de là, sur la grève, Marc., I, 16, 17, 20, qu'il s'attache définitivement une partie de ses disciples, Matthieu-Lévi, Pierre, André, Jacques et Jean; c'est là qu'il opère de nombreux et éclatants miracles : guérison du serviteur d'un centenier, Matth., VIII, 5, et Luc., VII, 1; de la belle-mère de Pierre, Matth., VIII, 14; Marc., I, 30; Luc., IV, 38; du paralytique, Matth., IX, 2; Marc., II, 3; Luc., VI, 10; du possédé, Marc., I, 23; Luc., IV, 33; de l'hémorroïsse, Marc., V, 25, et tant d'autres; là il ressuscite la fille de Jaïre, Marc., V, 22-43; là il paye l'impôt en recourant à un prodige; là il prononce une série de discours célèbres : sur le jeûne, au banquet de Lévi-Matthieu, Matth., IX, 10-17; sur le formalisme des Pharisiens, Matth., XV, 1-20; sur la foi et l'eucharistie, Joa., VI, 22-71; sur l'humilité et divers autres sujets, Marc., IX, 33-50. En nulle autre ville, Jésus ne manifesta plus énergiquement sa toute-puissance et sa bonté. Aussi faut-il reconnaître que, pendant la première période de sa vie publique, il y excita le plus vif enthousiasme religieux. Malheureusement le parti pharisaïque de Jérusalem vint bientôt y battre en brèche l'œuvre messianique, et les habitants de Capharnaüm, mobiles dans leurs impressions, comme il arrive presque toujours dans les milieux où domine le bien-être, prirent peu à peu une attitude hostile. On sait le triste adieu que le Maître adressa à cette cité infidèle, au moment de quitter la Galilée pour transporter en Judée le centre de son activité finale : « Et toi, Capharnaüm, monteras-tu toujours jusqu'au ciel? Va, tu seras abaissée jusqu'au fond de l'abîme, etc. » Matth., XI, 23.

II. SITE. — Cette parole s'est si terriblement accomplie, que retrouver aujourd'hui la place de Capharnaüm est un problème topographique des plus difficiles à résoudre. La tradition ecclésiastique, demeurant sur ce point peu précisée, ou même variable, ne saurait être d'un grand secours. Eusèbe, saint Jérôme et saint Épiphane désignent Capharnaüm comme un bourg (κώμη) ou une petite ville (*oppidum*), près de Tibériade, de Bethsaïde et de Chorozaïn. Dans l'*Onomasticon* il est même dit par saint Jérôme, corrigeant Eusèbe, que Chorozaïn ruinée se trouve « in secundo lapide a Capharnaüm ». Au livre des *Hérésies*, l. II, *Hær.*, LI, 15, t. XLI, col. 916, saint Épiphane, parlant de Bethsaïde et de Capharnaüm, dit : οὐ μακρὰν τῶν διαστήματι. Il y a même dans cet auteur un détail intéressant, c'est que l'empereur Constantin permit à un Juif converti, nommé Joseph, de bâtir à Capharnaüm, habité jusqu'alors exclusivement par des Juifs, une église chrétienne, comme à Tibériade, à Sepphoris et à Nazareth. C'est cette église qu'Antonin le Martyr, t. LXXII, col. 901, dit avoir visitée. Elle avait été bâtie sur la maison même de saint Pierre : « Venimus in civitatem Capharnaum, in domum beati Petri, quæ est modo basilica. » Arculfe, t. LXXXVIII, col. 804, à la fin du VIIe siècle, voit, mais seulement à distance et du haut d'une colline, Capharnaüm, qui n'a pas de mur d'enceinte et se compose d'une longue suite de maisons bâties le long du lac, dans la direction du couchant au levant, sur un point où une montagne, au nord, et le lac, au sud, laissent peu d'espace libre. Au XIIIe siècle, Brocard, *Locorum Terræ Sanctæ descriptio*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. VI, col. MXXXIV, ne trouve plus sur les ruines de Capharnaüm que sept cabanes de misérables pêcheurs, qui conservent encore le nom de l'antique cité. Après cela ce nom même disparaît, et il ne nous reste, pour essayer de retrouver le site perdu, qu'à combiner les diverses indications topographiques de l'Évangile, de Josèphe et des premiers pèlerins chrétiens.

D'après l'Évangile, Matth., IV, 13; Joa., VI, 24, Capharnaüm est une ville située sur le bord occidental du lac de Génésareth, sur le chemin de la mer, au point de contact des anciennes tribus de Nephthali au nord, et de Zabulon au sud. Elle est sur la terre de Génésareth, Matth., XIV, 34; Joa., VI, 17, 21, 24. Quand on vient de Nazareth ou de Cana, on descend pour y arriver, Joa., II, 12; Luc., IV, 31; bien qu'elle ait pu être bâtie sur une colline, comme l'indique pour quelques exégètes le mot ὑψωθεῖσα dans l'adieu menaçant que lui adresse Jésus. Matth., XI, 23. Les évangélistes l'appellent invariablement « une ville ». Matth., IX, 1; Marc., I, 33. Toutefois elle ne paraît avoir eu qu'une synagogue, bâtie comme œuvre charitable, par le centurion qui commandait le détachement de soldats romains cantonnés sur ce point. Luc., VII, 1, 8; Matth., VIII, 9. C'était une station de douaniers ou de percepteurs d'impôts, Matth., IX, 9; Marc., II, 14; Luc., V, 27, justement parce qu'elle se trouvait sur la grande route des caravanes allant de Damas vers Césarée ou vers l'Égypte. Quaresmius, *Elucidatio,* Venise, 1882, t. II, p. 653.

A ces indications, Josèphe en ajoute deux assez importantes : l'une est dans sa *Biographie*, § 72, où il raconte que, s'étant blessé à la main en tombant de cheval, tandis qu'il poursuivait les ennemis, échelonnés sur les routes conduisant à Cana et à la forteresse de Gamala, il fut transporté au bourg de Képharnomé, où il passa la journée en proie à la fièvre; l'autre est dans le passage où, nous décrivant la plaine de Génésareth, *Bell. jud.*, III, x, 8, il observe qu'elle est arrosée dans sa longueur, διαρδεται, par une source très fécondante, à laquelle les habitants du pays donnent le nom de Capharnaoum, Καφαρναούμ αὐτην καλοῦσιν. Ce nom étant, comme sa première partie l'indique, celui d'un village, il est évident que la fontaine l'empruntait au lieu d'où elle venait, et un moyen assez sûr de préciser le site de la petite ville perdue sera de retrouver la source elle-même, avec le long développement que Josèphe lui assigne dans la plaine

61. — Carte de la partie nord-ouest du lac de Tibériade.

de Génésareth. De tous les arguments à produire dans une question fort débattue, il me semble que le plus puissant doit venir de cette recherche même. Aussi, dans notre second voyage en Orient, au printemps de l'année 1894, nous sommes-nous préoccupé plus particulièrement de la fameuse source, et nous allons exposer le résultat de nos investigations.

Il y a, parmi les savants, deux opinions courantes à propos du site de Capharnaum : les uns placent la petite ville dans l'anse de Tell-Houm, les autres vers le petit promontoire qui s'élève entre Miniyéh et Aïn-Tabagha. Voir la carte (fig. 64). La première hypothèse, que nous avions adoptée avec Wilson, Ritter, Van de Velde, Bonar, Thomson, dans notre *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, ne me parut plus soutenable du jour où, en 1888, j'eus étudié la question sur place. Tell-Houm est à près de cinq kilomètres de la plaine d'El-Ghoueïr, le petit Rhôr, ou la petite vallée, la seule, autour du lac, qui corresponde à la description faite par Josèphe de la plaine de Génésareth. Or les indications de saint Marc, VI, 45, 53, et de saint Jean, VI, 24, supposent que Capharnaüm était dans cette plaine. En outre, Tell-Houm n'a pas de fontaine importante. Les terres où il se trouve sont plus hautes que l'Aïn-Tabagha, et une série de collines les en sépare. Ni nominalement ni effectivement, la source de Tabagha n'a jamais pu, à travers quatre kilomètres, se rattacher à la ville dont les ruines sont à Tell-Houm. Dès lors comment expliquer son nom de Capharnaüm? Josèphe s'est-il trompé en la désignant ainsi? Il devait pourtant connaître le pays, puisqu'il y avait fait la guerre. Supposer que la fontaine n'avait rien de commun avec la bourgade, tout en portant le même nom et en se trouvant dans les mêmes parages, semble d'autant plus violent, que le nom même, dans sa première partie, Caphar, indique, comme nous l'avons déjà dit, un village et non une source. Ajoutons à ces observations que jamais une grande voie de communication, *via maris*, ne paraît être passée par Tell-Houm. Les khans actuels marquent encore les grandes routes antiques, et ceux-là ne sont pas du côté de Tell-Houm. Tout au plus si l'on y retrouve des indications de petits chemins ayant relié cette ville à celles qui étaient près du petit Jourdain. En tout cas, on s'éloigne ici de plus en plus des confins de Zabulon et de Nepththali. Il n'y a jamais eu dans l'anse de Tell-Houm un lieu de transit propice soit pour les caravanes, on y est en dehors des voies principales de communication; soit pour les barques, le rivage n'y offre pas même l'emplacement d'un petit port. Des douaniers ou percepteurs y auraient été mal postés. Les seules raisons qu'on ait d'identifier Tell-Houm avec Capharnaüm sont généralement prises d'indications de pèlerins, mal données ou mal comprises, d'une ressemblance de nom fort arbitraire, et enfin des ruines importantes qu'on y trouve. Les témoignages des pèlerins, tels que nous les donnerons tout à l'heure, ne disent rien de concluant en faveur de Tell-Houm, si l'on fixe bien le point de départ des voyageurs. Que Caphar, village, soit devenu Tell, amas de ruines, c'est possible; mais que Nachum soit devenu Houm, par la suppression de la première syllabe, qui est la caractéristique du mot, c'est fort douteux. Josèphe, dans sa biographie, défigure bien un peu le nom; mais il se garde de supprimer le *nun*, et dit Capharnomé. On a donc bien fait de chercher une autre explication à cette dénomination de Tell-Houm, et les uns ont supposé qu'il faut le traduire par la *Butte-Noire* (*Houm* signifie « noir » dans l'arabe moderne, comme dans l'hébreu, et les énormes blocs de basalte qui sont mêlés aux ruines leur donnent un sombre aspect), les autres voulant y voir la *Butte-des-Chameaux*, le mot Houm signifiant aussi, en arabe, « troupe de chameaux. » Plusieurs prétendent que Tell-Houm est une corruption de Tanchum, nom d'un rabbin célèbre enseveli en ce lieu. Voir Keim, *Jésus de Nazareth*, trad. angl. de Geldart, Londres, 1876, t. II, p. 369.

Quant aux ruines elles-mêmes (fig. 65), dont nous ne contestons pas l'importance relative, elles prouvent tout simplement qu'il y eut là une petite ville où, après la destruction de Jérusalem, les Juifs s'étaient groupés, comme en un lieu presque solitaire, en dehors de la voie romaine, caché au pied des montagnes, où il était facile de se faire oublier. Si, en effet, il y a encore tant de ruines à Tell-Houm, c'est que les chameaux et les bêtes de somme n'y arrivent pas aisément, et que les barques elles-mêmes doivent stationner à quelque distance de la grève; sans cela le site serait aussi dépourvu de pierres taillées qu'à Tabagha et à Khan Miniyéh. Sans doute il y aurait un charme réel pour notre piété à se dire que ces fûts de colonnes, sur lesquels nous nous sommes assis, sont ceux-là mêmes qui entendirent le Maître instruisant la foule, guérissant les malades, prononçant le sublime discours sur le pain de vie. Mais ce serait là de l'enthousiasme mal fondé. Il suffit d'avoir visité les synagogues encore à moitié debout de Meiroun et surtout de Kefr-Beram, au-dessus de Safed, pour reconnaître que celle de Tell-Houm remonte exactement à la même époque. La ressemblance de celle-ci avec les deux de Kefr-Beram est particulièrement frappante. Non seulement l'orientation du sud au nord est la même, mais l'entrée y eut les mêmes portes, deux latérales rectangulaires avec moulures à crossette, sur des pieds droits, et une au milieu, plus

grande que les deux autres, avec remarquable linteau orné de feuilles de vignes, de raisins, et une rosace. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner les arasements et les débris de l'édifice de Tell-Houm. A l'intérieur se dressèrent des colonnes monolithes pareilles, avec demi-colonnes prises dans deux piliers carrés. Enfin, pour achever la ressemblance, on vient de retrouver à Tell-Houm, sur une plaque de marbre, une inscription hébraïque qu'on a transportée à Jérusalem, ce qui nous a privé de la lire, mais dont la teneur rappelle très probablement, d'après le peu qu'on nous en a dit, les inscriptions de Kefr-Beram : « Que Dieu donne la paix à ce lieu et à tous les lieux d'Israël. C'est le lévite Joseph, fils de Lévi, qui a fait ceci. Que la bénédiction soit sur son œuvre. »

Laissant donc de côté ces indications insuffisantes, il faut, pour chercher utilement le site de Capharnaüm, en suivre de plus précises. Deux semblent particulièrement décisives : la première c'est que, d'après les Évangiles, comme d'après Josèphe, Capharnaüm fut au moins limitrophe de la terre de Génésareth ; la seconde, c'est que de cette cité partait une grande fontaine, arrosant de part en part, dans sa majeure partie, διάρδεται, la plaine fameuse. Cette plaine, espèce d'arc dont la corde, marquée par le lac, mesure six kilomètres, et la flèche, de l'est à l'ouest, quatre, se trouve largement pourvue d'eau, dans sa partie méridionale, par l'ouadi Hamam, la fontaine Ronde ou Aïn el-Moudaoueréh, et l'ouadi Rabâdiyéh, qui est des trois ruisseaux le plus important, puisqu'il fait marcher des moulins. La partie septentrionale de la petite plaine, deux fois plus importante comme étendue que celle du sud, n'est traversée que par l'ouadi Amoud, torrent absolument sec au temps des chaleurs. Aussi avait-on songé, de très bonne heure, à amener dans cette partie de la plaine des eaux très abondantes, venant du nord-est, à travers un petit promontoire qui limite au nord la terre de Génésareth. La large entaille pratiquée dans le roc sur la partie orientale de ce promontoire en est la preuve.

Quand nous l'examinâmes pour la première fois, en 1888, on nous assura que ce travail considérable, — il mesure 140 mètres de long sur 1m 20 en moyenne de large, — avait été fait pour conduire de l'eau à quelques jardins qui environnent *Khan-Miniéh* (t. I, fig. 517, col. 1717), et y faire marcher un moulin. En réalité, on nous avait montré la trace d'un déversoir au-dessus de la fontaine du Figuier, *Aïn et-Tîn*. Toutefois, avec plus de réflexion, il nous avait paru inadmissible qu'on eût créé un si long aqueduc, contournant la colline sur un développement de trois kilomètres, et débouchant finalement à travers de grandes roches taillées, pour alimenter un moulin ou arroser quelques terres à côté de la fontaine d'*Aïn et-Tîn*. C'était peu raisonnable, et la pensée se présenta désormais obstinément à nous que l'aqueduc ne s'arrêtait pas à *Khan-Miniéh*, mais qu'il contournait la plaine de Génésareth. Lors donc que nous sommes revenus, en avril 1894, à Aïn-Tabagha (t. I, fig. 516, col. 1715), notre première préoccupation fut d'aller constater que nos prévisions étaient fondées. Un peu au-dessus du khan en ruines, nous perdîmes la trace de l'aqueduc, mais pour la retrouver cinquante mètres plus loin, et la suivre désormais pendant très longtemps Il y

65. — Ruines de Tell-Houm. D'après une photographie de M. L. Heldet.

a dans la construction de l'aqueduc de Tabagha cela de particulier, que, comme à celui qui descend des Vasques de Salomon à Jérusalem, la pente est insensible. Grâce à ce ménagement très habile du niveau, l'eau de Tabagah contournait et arrosait toute la partie nord-ouest de la plaine, et l'expression διάρδεται se trouve ainsi absolument fondée. La joie de D. Zéphyrin, l'aumônier qui garde la fondation récente du comité catholique autrichien à Tabagha, fut non moins vive que la nôtre devant cette constatation négligée jusqu'à ce jour. Restait une objection. Des deux grandes sources qui jaillissent à Tabagha, une seule est réellement apte à féconder les terres, ce n'est pas celle de la tour octogonale dite d'*Ali-el-Daher,* car elle est sulfureuse et alcaline, et on l'emploie uniquement à faire mouvoir des moulins; mais bien celle de *Tannour-el-Hasel,* qui est un peu au nord-est et plus élevée dans les terres. La plupart des explorateurs de ce site ont cru que la première seule pouvait alimenter le canal se déversant dans la plaine de Génésareth, et dès lors ils rejetaient *à priori* la pensée qu'on eût jamais essayé de conduire au loin des eaux si peu favorables à la culture. Or ils se trompaient sur la source déviée dans l'antique aqueduc. De celle d'*Ali-el-Daher* jamais on ne s'est préoccupé, mais bien de celle de *Tannour-el-Hasel,* qui, s'élevant dans sa tour jusqu'à sept mètres de haut, en un point qui domine toute la petite baie, allait contourner les collines de l'est à l'ouest, franchissait sur des piles dont les arasements subsistent encore deux lits de torrent, et atteignait enfin au bout du circuit le passage creusé dans le roc dont nous avons parlé tout à l'heure, pour déboucher dans la vallée de Génésareth.

Ce point important étant pour nous définitivement établi, nous sommes amené à conclure que la ville de Capharnaüm, à laquelle la fontaine devrait son nom, fut soit à la source de Tabagha, soit à Miniyéh, où elle débouchait dans la plaine de Génésareth, sur l'un des deux versants, nord ou sud, du petit promontoire d'*El-Arimah,* à moins d'admettre, ce qui peut paraître très vraisemblable, que Capharnaüm fut sur le promontoire lui-même. La petite hauteur, en effet, a été jadis disposée en étages successifs, où, au milieu de débris de poterie, on voit la trace d'escaliers et de maisons. Les fouilles faites pour construire l'établissement du comité catholique autrichien viennent de prouver qu'il y avait eu sur le versant nord des constructions très anciennes. D'autre part, le petit port ensablé dont on voit encore le circuit près d'*Aïn et-Tin* indique nettement qu'il y eut là un centre ou petit entrepôt de commerce. En plaçant Capharnaüm sur ce point, on comprend qu'il fût occupé par un détachement de soldats romains, car il commandait au nord la plaine de Génésareth, comme Magdala la fermait au sud. C'était aussi un excellent poste de douane, surveillant tout à la fois la voie romaine et le chemin de transit longeant le lac; car à ce point il n'est plus possible de suivre la grève, la colline rocheuse s'avance abrupte dans les eaux, et il faut nécessairement la gravir pour franchir ce passage. Le petit port, qu'abritait le promontoire, et la grande route des caravanes venant de Damas faisaient de *Miniyéh* un site privilégié et de première importance. C'est peut-être sur cette route des caravanes, où Sylla avait échelonné des troupes pour isoler Cana, que Josèphe tomba de cheval; car il n'est nullement dit que l'accident lui soit arrivé aux portes de Julias, et il y a des endroits marécageux, après les pluies, ailleurs que sur les bords du Jourdain. En tout cas, Capharnaüm dut être le point où l'on aboutissait le plus aisément par une bonne route, ce qui était important pour un blessé, et la place défendue où l'on pouvait stationner sans redouter un coup de main de l'ennemi, ce qui ne paraît pas avoir été la moindre préoccupation du général, car, dès la nuit suivante, il voulut être transporté à Tarichée.

Le nom de Capharnaüm s'est perdu, comme presque tous les autres, sur ces bords du lac où la désolation la plus complète règne depuis tant de siècles; cependant on a cru, non sans quelque vraisemblance, y retrouver une allusion dans le mot *Miniyéh,* dénomination haineuse que les Juifs lui auraient substituée. Communément on dit que *Miniyéh,* diminutif de *Minah,* signifie « petit port ». Mais, dans sa racine hébraïque et araméenne, il signifie « la chance », et dans le Talmud sont appelés *Minaï* les sorciers, les jeteurs de sort. Cette injurieuse épithète se trouve, dès les temps les plus reculés, appliquée aux Juifs devenus chrétiens, et il est curieux de voir dans la littérature rabbinique les pécheurs, *Huta,* appelés tantôt « fils de Capharnaüm », tantôt « Minaï ». Voir Buxtorf, *Lexicon rabbin.,* in-f°, Bâle, 1640, col. 1200. Cf. *Midrasch Koheleth,* fol. 85, 2. L'expression était même passée dans le langage usuel, et quand, en 1334, Isaac Chelo va de Tibériade à Kefr-Anam, il laisse à sa droite, en entrant dans l'ouadi *el-Amoud,* les ruines de Capharnaüm à deux kilomètres environ, en observant que là habitèrent jadis les *Minaï,* sans doute parce que là Jésus avait fait ses premiers prosélytes. Voir Carmoly, *Itinéraires,* p. 259 et 260.

On pourra contester l'importance de la tradition juive sur ce point, mais l'unanimité avec laquelle elle place Capharnaüm à Miniyéh n'en est pas moins frappante. Quant à la tradition chrétienne, tout en paraissant au premier coup d'œil peu précise, elle finit, dans son immense majorité, par conclure dans le même sens. Ainsi, à commencer par saint Jérôme, l'indication qu'il donne en mettant Corozaïn au second milliaire après Capharnaüm (sans compter qu'elle peut être inexacte, car pour corriger l'erreur d'Eusèbe, qui avait dit au douzième, il a supprimé rondement la dizaine) s'accommode mieux du site de Miniyéh que de celui de Tell-Houm; car de Miniyéh au point où il fallait quitter la voie romaine pour descendre aux ruines actuelles de Khorazéh, il n'y a guère plus de deux milles. De Tell-Houm aucune voie romaine n'allait sur Khorazéh, et si la distance est un peu moins grande que de Miniyéh, les communications étaient plus difficiles, et en tout cas impossibles à déterminer par des bornes milliaires. Dans le livre de Théodose, *De situ Terræ Sanctæ,* an 530, il est dit qu'il y a de Tibériade à Magdala deux milles, de Magdala aux Sept-Fontaines (probablement la fontaine Ronde) deux milles (dans le *De Terra Sancta* il dit cinq, peut-être parce qu'il vise le lieu de la multiplication des pains), des Sept-Fontaines à Capharnaüm deux milles, de Capharnaüm à Bethsaïde six. Voir *Itinera,* édit. Tobler, t. I, p. 72 et 83.

Quoi qu'il en soit de la distance entre les Sept-Fontaines et Capharnaüm, au moins celle de Capharnaüm à Bethsaïde est acquise. Or très certainement il n'y a pas huit kilomètres de Tell-Houm au Jourdain où fut Bethsaïde. Antonin le Martyr ne précise rien; mais dans le voyage d'Arculfe, édit. Tobler, p. 183, il est dit qu'on va de Tibériade, en laissant à gauche le chemin qui mène au lieu de la multiplication des pains (probablement de l'endroit mentionné dans Théodose), à Capharnaüm, et qu'à partir de ce chemin de bifurcation on y arrive bientôt tout en suivant la plage. Arculfe n'y arrive pas, mais il voit de sur la montagne la petite ville, allant de l'ouest à l'est et resserrée entre une colline au nord et le lac au sud. Son récit est vague, comme celui d'un homme qui a vu de loin. L'*Hodœporicon* de saint Willibald, *Itinera,* édit. Tobler, t. II, p. 261, constate qu'en partant de Tibériade et en longeant le lac, on arrive d'abord à Magdala, ensuite à Capharnaüm, de là à Bethsaïde où l'on couche, pour se rendre le lendemain à Chorozaïn. Ceci devient catégorique en faveur de Miniyéh. Le dominicain Brocard, dans le récit du voyage qu'il fit, en 1282, met seulement une lieue entre le mont des Béatitudes et Capharnaüm, qu'il trouve misérable, réduit à sept maisons de pauvres pêcheurs. Voir *Locorum Terræ Sanctæ Descriptio,* c. IV, 11 et 12, dans Ugolini, *Thesaurus,* t. VI, col. MXXXIV. Ces

maisons sont à deux lieues du point où le Jourdain se jette dans le lac. C'est certainement le site de Miniyéh qu'il vise. Enfin, au commencement du XVIIe siècle, Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, l. VII, c. VIII, Venise, 1882, t. II, p. 653, place positivement en ce lieu Capharnaüm, et déclare qu'on y voyait encore de nombreuses ruines. Enfin ajoutons que, dans la série des malédictions adressées aux villes du lac, Notre-Seigneur parle d'abord à Corozaïn, ensuite à Bethsaïde, et termine par Capharnaüm, indiquant ainsi qu'il ne faut pas chercher cette dernière entre les deux autres, mais en deçà des deux autres.

Il est regrettable que des fouilles mieux suivies, soit à Tell-Houm, soit à Tabagha et à Miniyéh, ne viennent pas trancher enfin un débat où l'on se passionne d'autant plus que la foi chrétienne aurait une plus vive satisfaction à se dire : C'est bien là que le Maître a vécu, parlé, opéré des prodiges, constitué le premier noyau de son Église. Les Pères Franciscains, qui, après avoir acheté Tell-Houm, y ont déjà construit un petit édifice (fig. 66), ne tarderont pas sans doute à fouiller les belles ruines dont ils sont les propriétaires. Espérons que, de son côté, le comité catholique de Tabagha ne se découragera pas, et exhumera des antiquités qui parleront plus sûrement que les indications des pèlerins et que toutes les argumentations hypothétiques des archéologues.

Consulter en faveur de Tell-Houm : V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 227 et suiv.; Dr Wilson, *Lands of the Bible*, t. II, p. 139-149; Ritter, *Erdkunde*, t. XV, p. 335-343; Thomson, *The Land and the Book*, t. I, p. 542 et suiv.; Rückert, *Reise durch Palästina*, p. 381; le major Wilson, dans Plumptre's, *Bible Educator*, t. III, p. 184 et suiv., et *Recovery of Jerusalem*, p. 312; — et en faveur de Miniyéh : Robinson, *Biblical Researches*, 1856, t. III, p. 347-357; Conder, *Tentwork in Palestine*, t. II, p. 182 et suiv.; Kitchener, *Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund*, juillet 1879; Merrill, *East of the Jordan*, p. 467; notre *Voyage aux pays bibliques*, Paris, 1890, t. II, p. 232 et suiv. E. Le Camus.

66. — Edifice construit à Tell-Houm par les Franciscains. D'après une photographie de M. L. Heidet.

CAPHARSALAMA (Καφαρσαλαμά; syriaque : ܟܦܪ ܫܠܡܐ, *Kefar šlômôh*, « village de la paix; » cf. Ghem. de Jérus., *Aboda zara*, f. 44 *b*), localité inconnue où les troupes du général syrien Nicanor furent taillées en pièces par Judas Machabée. I Mach., VII, 31. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 4, l'appelle « village », κώμη Καφαρσαλαμά. Il paraît avoir été dans le voisinage de Jérusalem et au sud de cette ville, parce qu'il est dit que les fuyards syriens se réfugièrent dans « la cité de David ». I Mach., VII, 32; cf. 33, 39. On a émis l'hypothèse que Capharsalama pourrait être identique au village actuel de Siloam, au sud de Jérusalem, appelé par les Arabes *Kefr-Selouan;* mais il est peu vraisemblable que la bataille ait été livrée si près de Jérusalem et en un pareil lieu. Les autres identifications qu'on a proposées avec Caphargamala, patrie du prêtre Lucien, à vingt milles de Jérusalem, et avec Carvasalim, près de Ramléh, aux confins de la Samarie, ne sont pas mieux établies.

F. Vigouroux.

CAPHÉTÉTHA (Καφεναθά), nom d'une partie du mur de Jérusalem, qui était située à l'est de la ville. Jonathas Machabée le fit réparer. I Mach., XII, 37. Les fondements en étant trop faibles, il avait dû s'écrouler dans le torrent du Cédron. L'étymologie du nom est

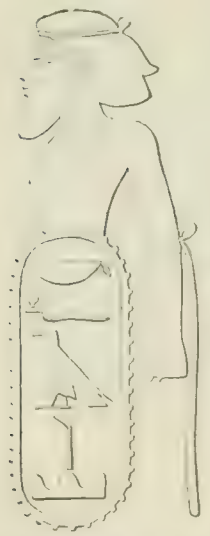
inconnue, et la forme véritable en est elle-même incertaine. Le texte syriaque porte ܟܦܢܝܬܐ, *Kesfoniṭa'*, et quelques manuscrits grecs (*Cod.* 64, 93) Κασφεναθα. On a rapproché ce mot du chaldaïque כפניטא, *kafniṭá'*, « datte non mûre, » Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, col. 1071, et l'on y a vu une allusion à la fertilité de la vallée, comme dans le nom de Béthanie, « maison des dattes, » de Bethphagé, « maison des figues, » et du mont des Oliviers lui-même, toutes localités voisines de Céphététha ou Céphénatha. Josèphe ne parle point de ce mur.

F. Vigouroux.

CAPHIRA. La Vulgate écrit ainsi, Jos., IX, 17, le nom de la ville de Palestine qu'elle écrit Caphara, Jos., XVIII, 26, et Céphira, I Esdr., II, 25; II Esdr., VII, 29. Voir CAPHARA.

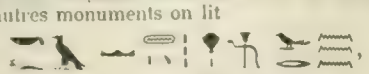
CAPHTOR (hébreu : *Kaftôr;* Septante : Καππαδοκία; Vulgate : *Cappadocia*), nom du pays d'où venaient les Caphtorim. Deut., II, 23; Jer., XLVII, 4; Amos, IX, 7. Voir CAPPADOCE 1 et CAPHTORIM.

CAPHTORIM (hébreu : *Kaftôrim*, Gen., X, 14; Deut., II, 23; I Par., I, 12; Septante : Γαφτορείμ, Gen., X, 14; Καππάδοκες, Deut., II, 23; omis I Par., I, 12; *Codex Alexandrinus :* Καφορείμ; Vulgate : *Caphtorim*, Gen., X, 14; I Par., I, 12; *Cappadoces*, Deut., II, 23. — Hébreu : *Kaftôr*, Deut., II, 23; Jer., XLVII, 4; Amos, IX, 7; Septante : Καππαδοκία; Vulgate : *Cappadocia*), nom d'une population comptée parmi les descendants de Mizraïm dans la table ethnographique du chapitre X de la Genèse. D'après Deut., II, 23, elle chassa les Hévéens qui habitaient jusqu'à Gaza et en occupa le territoire. En ce dernier passage les Septante traduisent par Καππάδοκες, suivis en cela par d'anciens commentateurs comme Eusèbe, saint Jérôme, saint Cyrille, Théodoret, Procope et d'autres plus récents. Calmet, après avoir pensé que les Caphtorim sortaient de l'île de Chypre, soutint ensuite qu'ils étaient venus de Crète. Voir CRÈTE. A cette dernière opinion se sont rangés Lenormant, Dillmann. Voir CÉRÉTHÉENS, col. 443. Mais Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 127 sq., et H. Brugsch, *Géographie*, t. II, p. 87, prétendent que les Caphtorim sont partis d'Égypte.



67. *Kfa*. Soleb, XVIII dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 88.

1° Les noms des peuples indiqués dans la Genèse comme descendants de Mizraïm, père des Égyptiens, ont été reconnus dans les monuments par Ebers, *ouvr. cité*, et ses conclusions ont été en général favorablement accueillies des égyptologues. Pour les *Kaftôrim*, il reconnaît la racine de ce nom, *Kfa* ou *Kaft*, dans quelques monuments égyptiens, comme dans l'inscription du trône de Thothmès III, où parmi les peuples vaincus figure *Kfa* (fig. 67). Lepsius, *Denkmäler*, Bl. III, Abth. 88 *a*. Dans d'autres monuments on lit

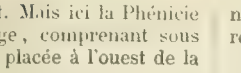


Kfa *àau hir nat' ur*,

« Kfa, côtes sur la grande mer. » Le signe ▭, déterminatif des îles, a fait croire à plusieurs que *Kfa* était une île, l'île de Crète. Mais ▭ ou ▭, *àa*, signifie « côte » aussi bien qu'« île », comme אי, *'i*, en hébreu, employé précisément devant *Kaftôr*, Jer., XLVII, 4. De plus il faut observer que dans l'inscription de Tothmès III, déjà citée, le nom de *Kaf* est associé à celui de *Naharina* ou Mésopotamie et à d'autres contrées qui ne sont certainement pas des îles. Le même nom se lit sur la stèle bilingue de Tanis ou de Canope, où l'on parle du blé apporté de différentes régions : *Em Rotennu abti, em ta en Kaft, em aa Nabinai enti em hir ab uat' ur*, « Des Rotennu de l'est (Syrie), de la terre de *Kaft*, de l'île de Nabinaï (Chypre), qui est dans la grande mer. » Dans la traduction grecque du décret égyptien, au mot *Rotennu* correspond ἐκ Συρίας; à *Nabinai*, Κύπρον, et le nom de *Kaft* est traduit par φοινίκης. Cf. Reinisch, *Die Zweisprachige Inschrift von Tanis*, Vienne, 1866, lign. 9. D'où Ebers conclut que Kaft et la Phénicie sont la même chose; de plus, rapprochant ce nom de celui de *Koptos*, qui se trouve écrit *Kabt* et *Kba*, il pense que Kaft devint le nom même de Αἴγυπτος. Ainsi nous avons ▭, « Isis de Kabt, » Brugsch, *Geogr. Inschriften*, I, 198, et ▭, « Osiris, seigneur de Kabta, » Lepsius, *Denkmäler*, III, 223 *c*, où le signe des peuples étrangers indique que dans Koptos il y avait des colonies étrangères. D'après Ebers, les Phéniciens s'étaient établis sur les côtes du Delta à une époque très ancienne, et peut-être même furent-ils les premiers que les Égyptiens rencontrèrent jusqu'à la mer. Ils avaient appelé ce littoral sinueux אי, *'i*, « île, » et כפת, *Kefaṭ*, « sinuosité, » d'où l'égyptien *kab* et *akab*, avec la même signification. Le nom même de אי כפתור, *'i Kaftôr*, se trouve dans Jérémie, XLVII, 4. Donc le nom de *Kaft*, que les Égyptiens donnaient aux Phéniciens et à leurs colonies, dérive, d'après Ebers, de celui-là même que les Phéniciens portaient durant leur séjour dans le Delta. Les Phéniciens appelaient tout leur pays du nom de Kaft; mais pour distinguer leurs colonies d'Égypte de la Phénicie proprement dite, ils donnèrent aux colonies le nom de *Kaft-ur, Magna Phœnicia;* cf. *Magna Græcia*.

2° L'opinion d'Ebers sur les Caphtorim n'a pas été universellement acceptée; et récemment le P. de Cara, *Gli Hethei-Pelasgi, Ricerche di storia e di archeologia orientale, greca ed italica*, Rome, 1894, t. I, p. 459 et suiv., a proposé une autre explication. Il soutient que l'origine crétoise des Caphtorim n'est pas bien établie, puisqu'elle est fondée seulement sur le nom de כרתי, *Cerethi*, de I Reg., XXX, 14, et sur celui de כרתים, *Kerêṭim*, d'Ézéchiel, XXV, 16 (Vulgate : *interfectores*) et de Sophonie, II, 5 (Vulgate : *perditorum*). Dans ces trois passages, les Septante et le syriaque ont vu les Crétois. Mais ce nom est synonyme de Philistins et indique une tribu de ce peuple au sud-ouest du pays de Chanaan. Nous n'avons aucune preuve non plus que les Philistins soient venus de la Carie, comme le prétendent ceux qui rattachent étymologiquement ce nom à celui de *Cerethi*. Du reste, ce nom de Cerethi peut s'expliquer autrement, et il est à noter qu'il se donne aussi à quelques gardes du corps.

Le pays de Caphtor est appelé « île », אי, *'i;* mais ce nom peut signifier aussi « plage » ou « côte maritime » : donc les Caphtorim ne sont pas nécessairement les Crétois. D'un autre côté, on ne peut prouver certainement que *Ai-Capht* soit l'étymologie de Αἴγυπτος, qui du reste, d'après le plus grand nombre des égyptologues, se dérive de ▭, *Ha-Ka-Ptah*, « la demeure du double de Ptah, » nom très ancien de Memphis, où il y avait un temple consacré au dieu Ptah. Et à son avis il n'y a pas de preuve historique qu'un peuple soit venu d'Égypte pour chasser les Hévéens et prendre leur place. Selon son opinion, Caphtor dérive de ▭, *Kafti*, ou ▭, *Kafa*, des inscriptions hiéroglyphiques, nom qui exprime la Phénicie, d'après l'inscription de

Canope, comme on l'a vu plus haut. Mais ici la Phénicie doit se prendre dans un sens large, comprenant sous cette dénomination toute la contrée placée à l'ouest de la Palestine et de la Syrie, dite aussi  , *Kar* ou *Kal*. Et l'on doit entendre la Phénicie au sens de pays et non de race, c'est-à-dire au sens géographique et non ethnographique. Dans la Phénicie, habitée d'abord par des populations chamites, vinrent s'établir plus tard des Sémites, tels que les Phéniciens, si célèbres dans l'histoire de la civilisation; et parmi les habitants les plus anciens de cette région nous devons compter aussi les Caphtorim. Quant au suffixe *or* du nom de Caphtor, le P. de Cara ne croit pas qu'il vienne de l'égyptien *ur*, « grand; » mais ce serait un suffixe indiquant l'appartenance, et Caphtor signifierait « la terre des *Cafti* ou *Chefti* », nom qu'il trouve donné à un pays où s'établirent les Héthéens chamites, identifiés par lui avec les *proto-pélasges*. De là, selon les plus récentes études, les Caphtorim furent des peuples chamites de la même souche que les Égyptiens, établis à une époque très reculée le long de la côte de la mer Méditerranée, où fut la terre de Kapht, appelée plus tard Phénicie. Ils appartenaient à la grande confédération des Héthéens, dont les nouvelles recherches de M. Sayce et du P. de Cara nous ont permis d'apprécier l'importance. C'est pourquoi par l'île de Caphtor d'où sortirent les Caphtorim nous devons entendre les côtes maritimes de la Palestine et de la Syrie septentrionale. Enfin la version Καππάδοκες des Septante, d'où dépend *Cappadoces* de la Vulgate, qu'Ebers accusait d'inexactitude, est en somme bien fondée. En fait, le nom de Cappadoce nous est connu seulement sous la forme persane de *Katapatuka* ou *Katpatuka;* et il est certain que les Perses modifièrent selon les lois de leur langage un mot déjà existant. Or les Cappadociens sont appelés Chananéens par Philon, *in Caten. ined. ad Genesim*, 26, 28; cf. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, au mot Καππαδοκία; et ce nom démontre qu'entre les Chananéens et les Cappadociens devait exister un lien de parenté ou de commune origine : lequel trouve son explication dans ce fait démontré par le P. de Cara, que la Cappadoce fut un des séjours primitifs des Héthéens, descendants de Chanaan, comme les Héthéens du pays de Chanaan et de la Syrie. Et de là il conclut que dans le nom de Cappadoce se cache probablement le nom de Caphtor. En effet, les radicales des deux noms sont au fond les mêmes; et le nom primitif devait être *Ka-pa-t* ou *Ka-fa-t*, d'où vient celui de Caphtor et de Caphtorim. Voilà tout ce qu'on peut dire jusqu'ici; mais ces questions d'origine ne sont pas encore suffisamment élucidées. Voir Céréthéens, Philistins.

H. Marucchi.

CAPILLA André, chartreux espagnol, mort le 12 septembre 1609. Né à Valence (Espagne), il fut d'abord jésuite et professeur au Collège romain. Rentré en Espagne, vers 1569, il se fit chartreux à Scala Dei, près de Tarragone, et devint évêque d'Urgel en 1587. On a de lui : *Commentaria in Jeremiam prophetam, quibus latina Vulgata editio dilucidatur, et cum hebraico fonte et Septuag. editione et paraphrasi chaldaica confertur. Excudebat Hubertus Gotardus in cartusia Scalæ Dei*, in-4°, 1586.

M. Autore.

CAPITAINE, chef qui commande des hommes armés. Voir Armée, t. I, col. 977.

CAPITATION. La capitation est l'impôt perçu sur les personnes. On l'appelle ainsi parce qu'il est fixé à tant par tête (*caput*). Les Juifs ont payé des impôts de ce genre à leurs rois et aux divers souverains étrangers qui ont successivement soumis la Palestine à leur joug. Nous ne nous occupons ici que de la redevance personnelle payée au temple. Pour les redevances payées aux rois nationaux, voir Impôts; pour celles qui furent payées aux rois étrangers, voir Tribut.

Moïse avait imposé à tous les Israélites âgés de vingt ans qui furent recensés dans le désert une capitation d'un demi-sicle par personne (environ 1 fr. 40). Ce demi-sicle était une offrande faite à Dieu pour le tabernacle. Il était interdit au riche de donner plus et au pauvre de donner moins. Exod., xxx, 12-16. Dans ce passage, il n'est pas dit explicitement qu'il s'agisse d'un impôt permanent; mais un passage des Paralipomènes prouve que l'obligation de le payer fut durable et qu'elle fut appliquée au temple après sa construction. II Par., xxiv, 4-11. Joas reproche, en effet, au grand prêtre Joïada de n'avoir pas fait lever l'impôt prescrit par Moïse, et dont à ce moment la perception est particulièrement utile à cause des déprédations commises dans le temple par Athalie. Pendant la captivité, le demi-sicle ne fut pas perçu. Après le retour de la captivité, la perception de la capitation devint plus régulière. Néhémie prescrivit une redevance annuelle d'un tiers de sicle pour l'entretien du temple. II Esdr., x, 32-33. « Nous avons ordonné, dit Néhémie, de payer tous les ans un tiers de sicle pour le service de la maison de notre Dieu; pour les pains de proposition, pour l'oblation non sanglante, pour l'holocauste perpétuel, pour les sabbats, pour les néoménies, pour les fêtes et pour les sacrifices pour le péché, afin de réconcilier Israël, et pour tout ce qui regarde le service de la maison de notre Dieu. » Quelques auteurs, notamment le P. Knabenbauer, *Commentarius in Matthæum*, Paris, 1893, t. II, p. 100, ont pensé que c'était alors seulement qu'avait été établie une capitation permanente, et que les contributions levées par Moïse et par Joïada n'avaient été que des impôts extraordinaires exigés pour des circonstances particulières. On ne voit pas comment on peut concilier cette opinion avec le texte des Paralipomènes. Au temps de Néhémie, l'impôt fut abaissé probablement à cause de la misère générale des Israélites; mais il fut perçu avec une régularité plus grande, c'est-à-dire chaque année. Par la suite il fut de nouveau élevé à la somme primitive, c'est-à-dire à deux drachmes, qui étaient l'équivalent d'un demi-sicle.

Cet impôt était dû par tous les Israélites du sexe masculin à partir de vingt ans. Philon, *De monarchia*, II, 3. D'après la Mischna, *Sekalim*, II, 4, on l'exigeait même des enfants depuis l'âge de treize ans. Les enfants au-dessous de cet âge, les femmes et les esclaves en étaient seuls exemptés. Le même traité ajoute que la perception du didrachme avait lieu du 15 au 25 du mois d'Adar, mais qu'on ne l'exigeait pas d'une manière absolue avant la Pâque. Surenhusius, *Mischna, sive totius Hebræorum juris systema*, in-f°, Amsterdam, 1690-1702, t. II, p. 176-177. La Mischna ne nous fait pas connaître l'époque à laquelle ces dates furent fixées pour la perception du didrachme, nous ne savons donc pas si elles étaient déjà déterminées au temps de Jésus-Christ. Les Juifs établis hors de la Palestine payaient le didrachme comme ceux qui habitaient le pays. Quand la collecte avait été faite, on envoyait l'argent à Jérusalem, et l'on expédiait ainsi de certains pays, par exemple de Babylone, des sommes très considérables. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IX, 1; Cicéron, *Pro Flacco*, 28. Des contrées éloignées on pouvait apporter l'argent au temps de la Pentecôte et de la fête des Tabernacles. Surhenhusius, *Mischna*, t. II, p. 184-185.

Saint Matthieu, XVII, 23-26, nous rapporte que pendant le séjour de Notre-Seigneur à Capharnaüm, les collecteurs du didrachme se présentèrent à saint Pierre et lui demandèrent si son maître ne payait pas l'impôt. Pierre répondit qu'il le payait, et entra dans la maison où se trouvait Jésus. Avant même que l'Apôtre eût eu le temps de parler, le Sauveur lui posa cette question : « Que te semble-t-il, Simon? De qui les rois de la terre reçoivent-ils le tribut ou le cens? Est-ce de leurs fils ou des étran-

gers? » Pierre répondit : « Des étrangers. » Jésus repartit : « Les fils en sont donc exempts. Néanmoins, pour éviter le scandale, va à la mer, jette un hameçon, ouvre la bouche du premier poisson que tu prendras, tu y trouveras un statère, donne-le pour toi et pour moi. » Saint Jérôme, *In Matth. XVII*, t. XXVI, col. 126, et après lui un certain nombre d'interprètes anciens, Bède, Raban-Maur, Albert le Grand, saint Thomas, Maldonat, Cornelius a Lapide et d'autres ont cru qu'il s'agissait ici d'un tribut à payer à César ou à Hérode. Cette opinion n'est plus soutenue aujourd'hui que par Wieseler, *Chronologische Synopse der vier Evangelien*, in-8°, 1843, p. 265. L'examen du texte ne permet guère, en effet, de douter qu'il s'agisse de l'impôt dû pour le temple. On ne percevait pas d'impôt fixé à cette somme pour le compte des empereurs, et aucun texte n'indique qu'on en percevait un au profit d'Hérode. De plus, Notre-Seigneur montre bien clairement dans son langage qu'il s'agit d'un impôt religieux. Il le compare aux impôts levés par les rois de la terre, ce n'est donc pas un de ces impôts. Il déclare qu'en droit il serait exempt de l'impôt parce qu'il est le fils de celui au profit de qui l'argent est recueilli. Jésus ne veut évidemment se dire ni fils d'Hérode ni fils de César, mais fils de Dieu; il s'agit donc d'un impôt levé au profit de la maison de Dieu.

L'impôt du didrachme continua à être payé au temple de Jérusalem jusqu'à la destruction de ce temple par Titus. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VI, 6; Dion Cassius, LXVI, 7. L'empereur Vespasien décida qu'il serait désormais payé au temple de Jupiter Capitolin. Domitien exigea le didrachme avec la plus grande rigueur. Suétone, *Domitien*, 12. Les recherches qui furent faites alors, pour trouver les Juifs qui dissimulaient leur nationalité, furent une des causes de la persécution de cet empereur contre les chrétiens. Gsell, *Essai sur le règne de Domitien*, in-8°, Paris, 1893, p. 289-291. L'empereur Nerva interdit les dénonciations

68. — Monnaie de Nerva.

IMP NERVA CAES AVG PMTRP COS II PP. Tête laurée de l'empereur Nerva, à droite. — ℞. FISCI IVDAICI CALVMNIA SVBLATA. Palmier entre les lettres S C.

faites au profit du fisc, et selon toutes les probabilités on n'exigea plus le didrachme que des Juifs restés fidèles à la religion de leurs pères. C'est à cette occasion que furent frappées les médailles qui portent en exergue : *Fisci judaici calumnia sublata* (fig. 68). Eckhel, *Doctrina Numorum*, t. VI, p. 404; Cohen, *Monnaies impériales*, *Nerva*, n° 54 et suiv. — Voir Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, 2e édit., t. II, p. 36, 206, 530, 531, 548.

E. Beurlier.

CAPITON Wolfgang Fabricius, théologien luthérien, né à Haguenau, en Alsace, en 1478, mort à Strasbourg le 10 janvier 1541. Son véritable nom était Kœpfel. Pour obéir aux ordres de son père, il se fit recevoir docteur en médecine; mais, dès qu'il fut libre, il se livra tout entier aux études de théologie et de droit canon. En 1512, Philippe de Rosenberg, évêque de Spire, l'appela près de lui et lui donna la cure de Bruchsal. Ce fut alors qu'il connut Œcolampade. Du diocèse de Spire, il passa dans celui de Bâle, puis de Mayence. Il se lia avec tous les hérétiques célèbres de son époque, et, en 1517, il était en relations avec Luther. Cependant il dissimulait encore ses erreurs, et, en 1521, Léon X lui accordait, à la demande de l'électeur de Mayence, la prévôté de Saint-Thomas, à Strasbourg. Bientôt il se maria, et se déclara aussitôt partisan zélé des nouvelles doctrines. Il abolit le culte catholique à Haguenau, sa patrie. Il prit part à un grand nombre de conférences et de synodes, où, ainsi que Bucer, il se montrait partisan de la conciliation entre les diverses sectes qui déjà divisaient le protestantisme. La peste l'enleva à Strasbourg, en 1541. Voici quelques-uns de ses ouvrages : *Institutiones hebraicæ*, in-4°, Bâle, 1518; *Enarrationes in Habacuc*, in-8°, Strasbourg, 1526; *Commentarius in Hoseam*, in-8°, Strasbourg, 1528; *Hexameron sive opus sex dierum explicatum*, in-8°, Strasbourg, 1539. Outre la Vie d'Œcolampade, il donna une édition des commentaires de cet hérétique sur Jérémie et sur Ézéchiel. — Voir Dupin, *Bibliothèque des auteurs séparés de l'Église romaine du XVIe siècle* (1718), t. I, p. 97; Baum, *Capito und Butzer, Leben und ausgewählte Schriften*, in-8°, Elberfeld, 1860.

B. Heurtebize.

CAPONSACCI DE PANTANETO Pierre, d'une noble famille d'Arezzo, en Toscane, vivait dans la seconde moitié du XVIe siècle, et appartenait à une branche de l'ordre franciscain que l'on ne trouve nulle part indiquée. Il a donné au public un ouvrage dont la première édition, in-4°, parut à Florence, en 1571, sous le titre d'*Observationes in Cantica canticorum*. Une seconde édition parut au même lieu, in-f°, en 1586, sous ce nouveau titre, rapporté par plusieurs bibliographes : *Petri Caponsacchi de Pantaneto, Aretini, in Joannis apostoli Apocalypsim observatio ad Selymum II, Turcarum Imperatorem*. L'écrit relatif au Cantique des cantiques ne venait qu'en second lieu dans cette édition.

P. Apollinaire.

CAPPADOCE. Nom de deux pays différents dans la Vulgate.

1. CAPPADOCE. La Vulgate, à la suite des Septante, a rendu par ce mot l'hébreu *Kaftôr*, Deut., II, 23; Jer., XLVII, 4; Amos, IX, 7. Voir Caphtor.

2. CAPPADOCE (Καππαδοκία), province d'Asie Mineure. Saint Luc, dans les Actes, II, 9, nomme la Cappadoce immédiatement après la Judée parmi les pays qui eurent des représentants à Jérusalem, au jour de la Pentecôte, et qui entendirent la première prédication de saint Pierre. — La première Épître du chef des Apôtres est adressée, entre autres Églises, à celle de Cappadoce. I Petr., I. Il y avait donc une colonie juive en Cappadoce, et de bonne heure une Église chrétienne y avait été fondée.

Le mot Cappadoce, en perse *Katpatuka*, est d'origine sémitique. Les Grecs appelaient Syriens ceux que les Perses, dit Hérodote, I, 72; VII, 72, appelaient Cappadociens, et qui furent sujets des Mèdes, puis des Perses. Quoique les descriptions d'Hérodote soient assez confuses, on peut en inférer que, pour lui, les Cappadociens sont situés à l'est de l'Halys et s'étendent jusqu'au Pont-Euxin. Hérodote, I, 72. Ailleurs, V, 49, il leur donne pour voisins les Phrygiens à l'ouest, les Ciliciens au sud. Ailleurs encore, V, 52, il fait de l'Halys la limite entre la Phrygie et la Cappadoce. On ne peut donc tirer de là qu'une seule conclusion, c'est que pour Hérodote la Cappadoce est de moindre étendue que le pays qui porta plus tard ce nom. Au temps de Strabon, XII, 3, 10, les Cappadociens étaient encore désignés par les Grecs sous le nom de Leucosyriens ou Syriens blancs, pour les distinguer des peuples situés au delà du Taurus, qui avaient la peau plus brune. Sous les Perses, la Cappadoce fut divisée en deux satrapies, qui, après la conquête de l'Asie par Alexandre, for-

mèrent deux royaumes vassaux, dont l'un s'appela le royaume de Cappadoce et l'autre le royaume du Pont. Strabon, XII, 1, 4. Mais ce dernier royaume conserva encore le nom de Cappadoce; on le voit par une inscription d'Éphèse, où Mithridate est appelé Καππαδόκι[ας βασιλεύς]. Lebas-Waddington, *Voyage archéologique*, t. III, n° 136 *a*; cf. *ibid.*, p. 59. — La Cappadoce comprenait donc plusieurs peuples et changea souvent d'étendue et de divisions; mais ces peuples parlaient une même langue, le cappadocien. Strabon, XII, 3, 25. Ils occupaient la portion de terre comprise entre le Taurus de Cilicie, au sud; l'Arménie et la Colchide, à l'est; le Pont-Euxin jusqu'à l'embouchure de l'Halys, au nord; et par la Paphlagonie

69. — Carte de Cappadoce.

et la partie de la Phrygie qu'occupaient les Galates, à l'ouest. Strabon, XII, 1, 1. Voir la carte (fig. 69).

Les rois de Cappadoce se rendirent complètement indépendants des Grecs à la mort de Séleucus Ier Nicator, en 281. L'un d'eux, Ariarathe V, est mentionné dans I Mach., XV, 22. Voir ARIARATHE. En l'an 17 après J.-C., à la mort d'Archélaüs le dernier roi, Tibère résolut de faire de la Cappadoce une province romaine. Tacite, *Annal.*, II, 42; Strabon, XII, 1, 4. La province de Cappadoce eut pour limites : au nord, le Pont et la petite Arménie; à l'est, l'Euphrate la séparait de la grande Arménie; au sud, l'Amanus et le Taurus la séparaient de la Commagène et de la Cilicie, et enfin, à l'ouest, elle confinait à la Galatie. La division du pays en onze stratégies fut conservée telle qu'elle existait sous le dernier roi, Archélaüs. Strabon, XII, 1, 4. Cette division subsistait encore au temps d'Antonin le Pieux. Ptolémée, V, 6 et 7. — Auguste avait placé un procurateur romain auprès d'Archélaüs. Dion Cassius, LVII, 16. Ce fut également un procurateur, et par conséquent un chevalier, qui gouverna la province une fois organisée. Dion Cassius, LVII, 17; Tacite, *Annal.*, XII, 49. Comme le procurateur de Judée, il était protégé par le légat pro-préteur de Syrie. En 70, Vespasien changea cet état de choses et confia la Cappadoce à un légat propréteur de rang consulaire. Suétone, *Vespasien*, VIII. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, I, 3. Ce changement fut nécessité par les fréquentes incursions des Barbares voisins.

La Cappadoce, quoique située au sud du Pont, est plus froide que cette contrée; l'hiver certaines parties sont même couvertes de neige. Aussi n'y a-t-il que très peu d'arbres fruitiers. Le pays produit cependant du blé. On y rencontre de nombreux troupeaux de chèvres. Les moutons, qui y sont aujourd'hui très nombreux, y étaient autrefois inconnus. Les habitants se livraient aussi à l'élevage des chevaux et à celui des mulets, grâce à la présence de nombreux troupeaux d'onagres. Les mulets de Cappadoce sont encore aujourd'hui célèbres en Orient. Les rois de Perse s'étaient réservé une partie du pays pour en faire des parcs de chasse. Parmi les richesses de la Cappadoce, il faut encore signaler les mines de sel, la terre de Sinope, qui contient beaucoup de minium, et enfin des mines de cristal, d'onyx et de minéraux de tous genres. Strabon, XII, 2, 10; cf. III, 5, 10.

Le pays est traversé du nord-est au sud-ouest par l'Anti-Taurus. A l'ouest de la chaîne se trouve la vallée de l'Halys, à l'est celle du Mélas, affluent de l'Euphrate et celle du Karamelas, affluent du Pyramus. Entre les deux chaînes parallèles de l'Anti-Taurus coule le Sarus. Les villes y étaient peu nombreuses et peu importantes. Les principales sont : Mélitène, Comana, près de laquelle était le célèbre sanctuaire de la déesse Mâ, dont subsistent encore des ruines importantes. Strabon, XII, 2, 3, Mazaca, qui devint plus tard Césarée et qui était située près de l'Argæus, volcan éteint et point culminant de la Cappadoce; Garsaura ou Archélaïs; Tyane, patrie d'Apollonius, dont on tenta, au IIe siècle après J.-C., d'opposer la personne à celle du Sauveur, et Nysse, dans la vallée de l'Halys.

Les habitants avaient très mauvaise réputation. Un proverbe grec, cité par Suidas, *Lexicon*, au mot κάππα, fait allusion aux trois peuples détestables dont le nom commence par un *cappa* : Τρία κάππα κάκιστα, c'est-à-dire les Cappadociens, les Ciliciens et les Crétois. Cf. Plaute, *Curculio*, II, 1, 18. Ce fut seulement au IVe siècle après J.-C. que saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse et saint Basile de Césarée donnèrent meilleur renom à la Cappadoce. Les Cappadociens habitaient dans des grottes et se revêtaient de poils de chèvres. On trouve encore aujourd'hui un grand nombre de ces grottes, mais il n'est resté aucun monument de la langue cappadocienne. Voir, sur la Cappadoce, Ch. Texier, *Asie Mineure*, dans l'*Univers pittoresque*, Paris, 1863, t. II, l. VII, p. 500; Hamilton, *Researches in Asia Minor*, in-8°, Londres, 1842, t. I et II, p. 100; Mommsen et Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, trad. franç., t. IX, *Organisation de l'empire*, in-8°, Paris, 1892, t. II, p. 288; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. franç., in-8°, Paris, 1887, p. 57; Mommsen, *Histoire romaine*, trad. franç., t. X, Paris, 1888, p. 105.

E. BEURLIER.

CAPPADOCIENS, traduction dans la Vulgate, Deut., II, 23, du nom du peuple appelé en hébreu *Kaftôrim*. Dans les deux autres endroits de l'Écriture où les Caphtorim sont nommés, Gen., X, 14, et I Par., I, 12, notre version latine a conservé la forme hébraïque. Voir CAPHTORIM.

1. CAPPEL Jacques, théologien protestant, né à Rennes en mars 1570, mort à Sedan le 7 septembre 1624. Il était fils d'un conseiller au parlement de Rennes, qui, ayant dû abandonner sa charge à cause de la Réforme qu'il avait embrassée, vint se réfugier près de Sedan. Jacques Cappel étudia la théologie en cette ville et y exerça ensuite les fonctions de pasteur et de professeur de langue hébraïque. Ses explications sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été imprimées avec les œuvres de son frère, Louis Cappel, par les soins de son neveu, et également dans les *Critici sacri*, 13 in-f°, Amsterdam, 1698-1732. Voir CAPPEL 2. B. HEURTEBIZE.

2. CAPPEL Louis, théologien protestant, frère du précédent, né à Saint-Élier, à quelques lieues de Sedan, le 15 octobre 1585, mort à Saumur le 18 juin 1658. Il étudia à Sedan, et à vingt-quatre ans était ministre de l'église réformée de Bordeaux, qui lui fournit les moyens de parcourir les principales universités étrangères. Il resta deux ans à Oxford, et après avoir visité l'Allemagne et la Hol-

lande fut appelé à Saumur (1614), où il enseigna successivement l'hébreu et la théologie. Le premier de ses ouvrages fut publié sous ce titre : *Arcanum punctationis revelatum, sive de punctorum vocalium et accentuum apud Hebræos vera et genuina auctoritate*, in-4°, Leyde, 1624. Il prouve dans ce traité que les points-voyelles et les accents ne font pas partie intégrante de la langue hébraïque, et qu'ils ont été ajoutés par des grammairiens à une époque où elle n'était plus en usage. A ces études se rapporte le traité suivant : *Diatriba de veris et antiquis Ebræorum litteris*, in-12, Amsterdam, 1645. Louis Cappel y soutient que les caractères samaritains sont les caractères hébreux primitifs. Parmi ses autres ouvrages, mentionnons : *Spicilegium seu notæ in Novum Testamentum*, in-4°, Genève, 1632; *Historia apostolica illustrata ex Actibus Apostolorum et Epistolis inter se collatis collecta, accurate digesta, ejusque cum historia exotica connexio demonstrata*, in-4°, Genève, 1634; *Animadversiones ad novam Davidis lyram*, in-8°, Saumur, 1643; *De ultimo Christi Paschate et Sabbato Deutero-Primo*, in-12, Amsterdam, 1644; *Chronologia sacra*, in-4°, Paris, 1655. En 1650, son fils, Jacques Cappel, publia un important ouvrage sous ce titre : *Ludovici Cappelli critica sacra sive de variis quæ in Sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri sex : subjecta est quæstio de locis parallelis Veteris et Novi Testamenti adversus injustum censorem, animadversiones ad librum cui titulus est : Nova Davidis lyra cum gemina diatriba de nomine Dei, in lucem edita studio et opera Joannis Cappelli auctoris filio*, in-f°, Paris, 1650. L'auteur s'applique à donner les règles à suivre pour rétablir le texte des Livres sacrés dans sa pureté primitive; les variantes qu'on y rencontre ne peuvent en rien ébranler l'autorité de l'Écriture Sainte. Cet ouvrage trouva de nombreux contradicteurs parmi les protestants; les théologiens suisses, en 1675, condamnèrent les doctrines de Louis Cappel, qui avait publié pour sa défense les deux livres suivants : *Epistola apologetica de critica nuper a se edita, in qua Arnoldi Bootii criticæ censura refellitur*, in-4°, Saumur, 1651; *Responsio ad Jacobi Usserii epistolam et ad furiosam Arnoldi Bootii appendicem admonitio*, in-4°, Saumur, 1652. C'est à son fils également qu'est due la publication suivante : *Commentarii et notæ criticæ in Vetus Testamentum. Accessere Jacobi Cappelli, Ludovici fratris, observationes in eosdem libros. Item Arcanum punctationis auctius et emendatius, ejusque Vindiciæ hactenus ineditæ. Editionem procuravit Jacobus Cappellus Ludovici filius*, in-f°, Amsterdam, 1689. Les *Vindiciæ* sont la réponse de Louis Cappel au livre de Buxtorf contre son *Arcanum punctationis*. — Dans la Polyglotte de Walton, au tome I, se trouvent deux dissertations de cet auteur, sous les titres de *Chronologia sacra*, que nous avons mentionnée plus haut, et de *Templi hierosolymitani delineatio triplex*. Cette dernière est reproduite au tome V des *Critici sacri*, 13 in-f°, Amsterdam, 1698-1732. Dans cette collection se trouvent, outre plusieurs des ouvrages que nous avons énumérés : au t. II, un opuscule *De voto Jephtæ;* au t. IV, *Excerpta ex Villalpando ad c. XL, XLI, XLII et XLVI Ezechielis*, et, au t. VI, une dissertation sur le mot *Corban*, qui se lit en saint Marc, au ch. VII, ℣. 11. — Voir la préface mise par Jacques Cappel aux *Commentarii et notæ criticæ*, in-f°, Amsterdam, 1689.

B. Heurtebize.

CAPPONI DELLA PORRETTA Serafino Annibale, dominicain italien, né à Porretta en 1536, mort à Bologne le 2 janvier 1614. Il revêtit fort jeune l'habit des Frères Prêcheurs, dans le couvent de Bologne. Après ses études il professa la métaphysique, la théologie morale et l'Ecriture Sainte. Envoyé à Ferrare, il fut chargé du soin des jeunes religieux et, après avoir habité vingt-cinq ans le couvent des Dominicains de Venise, il revint à Bologne, où il enseigna pendant deux années les sciences sacrées aux Chartreux établis en cette ville. Voici les principaux ouvrages de ce savant religieux : *Veritates aureæ super totam legem veterem tum litterales, tum mysticæ per modum conclusionum e sacro textu mirabiliter exculptæ*, in-f°, Venise, 1590; c'est un commentaire sur le Pentateuque; *Præclarissima sacrorum Evangeliorum commentaria, veritates catholicas super totam legem novam conclusionum instar continentia, cum annotationibus textualibus*. Le commentaire sur saint Matthieu a paru à Venise, in-4°, 1602; sur saint Jean, in-4°, 1604. Les notes sur saint Luc et sur saint Marc n'ont pas été publiées. Après la mort de Capponi parurent ses *Commentarii in Psalterium Davidicum;* le premier volume parut en 1692; enfin l'ouvrage complet fut imprimé à Bologne, en 1736, en 4 vol. in-f°. — Voir G. M. Pio, *Vita del R. P. S. Capponi*, in-4°, Bologne, 1625; Échard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, t. II, p. 392.

B. Heurtebize.

CAPRE. — I. Description. — Fruit du câprier, arbrisseau épineux, de la famille des Capparidacées,

70. Le câprier.

atteignant de un mètre à un mètre cinquante de hauteur, propre aux pays méridionaux (fig. 70). La tige diffuse est couchée ou pendante sur les vieux murs; ses feuilles d'un beau vert, ses belles et grandes fleurs blanches, à étamines roses, étalées comme des houppes de soie, en font une des plus charmantes plantes que l'on puisse voir. Son calice, d'un vert pâle, est à quatre divisions, qui alternent avec les quatre pétales de la corolle. Le fruit est charnu, de la grosseur d'une noix, ovale, un peu sillonné, et contenant, à l'intérieur, de petites graines; il est porté sur un long pédoncule plus ou moins arqué.

Le bouton de la fleur constitue, à l'état jeune, ce qu'on appelle *câpre* (fig. 71). La câpre, confite au vinaigre, ainsi du reste que les jeunes pousses et les fruits verts, est un excellent condiment: elle est stimulante et antiscorbutique, très appréciée partout et de tout temps.

Les principales espèces de câpriers qu'on trouve en Palestine sont : 1° le câprier épineux, *Capparis spinosa;* c'est un arbrisseau à rameaux flexueux; ses feuilles sont alternes, épaisses, ovales-arrondies, entières sur les bords, munies ordinairement de deux petits aiguillons arqués à la naissance de leur support; d'autres fois ces aiguillons manquent; ses fleurs, très grandes, sont d'un blanc teinté de rose, naissant à la base des feuilles, solitaires; ses pétales sont réguliers, ovales, protégeant des étamines très nombreuses; le fruit est charnu. On trouve ce câprier à Jérusalem, croissant sur les murs et les rochers les plus

71. — Fleur et fruit du câprier.

abruptes; il est très commun dans la vallée du Jourdain. Tristram, *Fauna and Flora*, p. 234. — 2° Le câprier herbacé, *Capparis herbacea*, qui diffère du précédent par sa tige non ou à peine ligneuse, ses feuilles ovales ou elliptiques, terminées au sommet par une pointe épineuse, et à la base par des aiguillons assez robustes, enfin par ses fleurs plus grandes. Toute la plante, au lieu d'être verte, est recouverte d'une pubescence blanchâtre et comme farineuse. — 3° Le câprier d'Égypte, *Capparis ægyptia;* c'est un arbrisseau à rameaux ligneux, entrelacés, à feuilles charnues, de forme ovale, obtuse, recouvertes d'une poussière glauque, tantôt épineuses, tantôt dépourvues d'aiguillon; ses fleurs sont de grandeur médiocre; la plante est velue ou glabre. On la trouve surtout dans le voisinage de la mer Morte. Voir Boissier, *Flora orientalis*, t. I, 1867, p. 420. M. Gandoger.

II. Exégèse. — Le mot *'ăbîyyônāh*, qui signifie « câpre », ne se rencontre qu'une seule fois dans la Sainte Écriture; c'est dans la célèbre description de la vieillesse faite par Salomon. Eccle., XII, 5. Quelques interprètes, retenant la signification première de la racine, אבה, *'ābāh*, « désirer, » entendent ce mot, comme le chaldéen, dans le sens de convoitise, désirs ou appétits de toute nature, qui s'affaiblissent chez les vieillards. Mais le développement régulier de la description demande plutôt la continuation du style figuré. D'ailleurs les versions sont d'accord à voir dans *'abîyyônāh* la câpre (Septante : ἡ κάππαρις; Vulgate : *capparis;* arabe : *alkabbar*). Dans la Mischna, *Ma'aser*, IV, 6; *Berakôth*, 36 *a*, le câprier s'appelle *ṣelâf;* les boutons de fleurs, *qafrîm*, et les fruits ou capsules contenant les graines, *ĕbeyônôṭ*. *'Abîyyônāh* désigne donc bien la câpre, et non pas l'arbuste lui-même ou câprier, ni les boutons de fleurs dont on se sert maintenant après les avoir confits dans le vinaigre. Autrefois on employait plutôt le fruit, ce qu'on appelle aujourd'hui les cornichons de câpre. Pline, *H. N.*, XIII, 44; XX, 59. — Si le sens de câpre est reconnu par le plus grand nombre des interprètes, ils ne s'entendent pas pour expliquer l'image contenue dans l'expression *veṭāfēr hā'ăbîyyônāh* (Vulgate : *dissipabitur capparis*). Pour quelques-uns il s'agit de la rapidité avec laquelle se fane la belle fleur du câprier, symbole de la vie qui va bientôt finir pour le vieillard : « Avant le temps où le câprier se fane. » Mais ce n'est pas le sens du verbe *veṭāfēr*, et du reste il est question de la câpre, non de l'arbre qui la produit. — Le plus grand nombre voit ici une allusion à la propriété qu'a la câpre de stimuler l'appétit, propriété d'où elle tire son nom : « Avant le temps où la câpre n'a plus d'effet. » Il vient un temps pour le vieillard où son estomac devenu paresseux n'est plus excité par les meilleurs condiments. Gesenius, *Thesaurus*, p. 13; *Hoheslied und Koheleth*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 402. Mais le sens de « n'avoir plus d'effet », donné au verbe *pārar*, nous paraît forcé et dépasser les bornes légitimes de la dérivation. *Pārar*, dont la signification première est « briser, rompre », ne veut dire « rendre vain, sans effet, annuler », que dans les cas où l'idée première de rompre se conserve, par exemple, rompre ou rendre sans effet une alliance, une loi, un dessein. Ici « briser la câpre » ne peut signifier lui enlever son effet, tout au contraire. Il n'est donc pas légitime de traduire : « la câpre n'a plus d'effet ». — De plus, dans la description de la vieillesse développée dans Eccle., XII, 5, on s'attend naturellement à trouver un nouveau symbole après les deux premiers qui sont assez énigmatiques : « Avant le temps où *l'amandier fleurit* (c'est-à-dire avant les cheveux blancs); avant le temps où *la sauterelle s'alourdit* (c'est-à-dire avant que les jambes ne refusent leur service). » Si l'on traduit : « Avant le temps où *la câpre n'a plus d'effet*, n'excite plus l'estomac », on n'a plus de symbole énigmatique, comme dans les deux premiers cas; c'est un sens propre qui n'est plus dans le même ton. Il vaut donc mieux garder au verbe *ṭāfēr* son premier sens de « briser, rompre », comme dans les Septante, et traduire : « Avant le temps où la câpre se brise, éclate. » Le fruit est, en effet, une sorte de gland allongé, qui laisse tomber, en se fendant, de petites graines rouges. Ibn-El-Beïthar, *Traité des simples*, t. III, n° 1877, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXVI, Ire part., p. 134. N'est-ce pas l'image du corps qui se brise par les maladies et va laisser échapper l'âme? L'idée de mort qui suit dans la description est ainsi tout naturellement amenée : « Car l'homme s'en va dans sa demeure éternelle, et les pleureurs parcourent les rues. » Cf. E. F. C. Rosenmüller, *Scholia, Ecclesiastes*, p. 237.

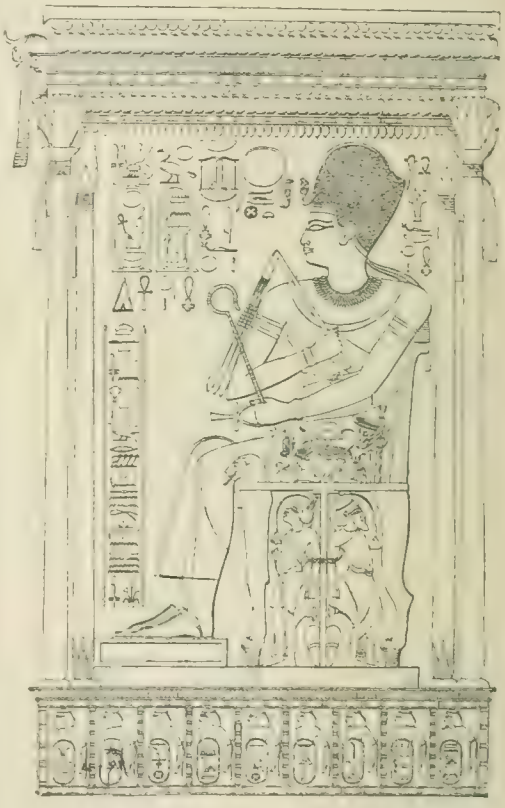
E. Levesque.

CAPTIF (hébreu : *'āsîr* et *'assîr*, de *'āsar*, « lier; » *šebûṭ* et *šebîṭ*, *šebî* et *šibyāh*, « le captif » dans le sens collectif, de *šābāh*, « faire prisonnier; » Septante : αἰχμάλωτος; Vulgate : *captivus, vinctus*). Nous entendons ici par captif toute personne, homme, femme ou enfant, prise à la guerre et emmenée par le vainqueur. Pour les prisonniers proprement dits, voir Prisonnier.

I. Chez les Hébreux. — Au temps des patriarches, on emmenait captifs, à la suite de la guerre, les femmes, les jeunes filles et les enfants. Gen., XXXI, 26; XXXIV, 29. Cette coutume persévéra chez les Israélites, depuis l'époque des Juges, Jud., V, 12, jusqu'à celle des Machabées. I Mach., V, 8. Les captifs étaient traités avec humanité chez les Hébreux, et la loi intervenait en leur faveur dans certains cas. Comme c'étaient surtout les femmes et les jeunes filles qu'on réduisait en captivité, un Israélite pouvait épouser sa captive, mais seulement après lui avoir accordé un mois pour son deuil. Si ensuite il la répudiait, il était

obligé de lui donner la liberté, et ne pouvait lui infliger aucun mauvais traitement. Deut., XXI, 10-14. Les captives qui n'étaient pas épousées demeuraient en esclavage et bénéficiaient de la douceur de la législation mosaïque à leur égard Voir ESCLAVE. Sous Achaz, au moment où la plus grande animosité régnait entre les deux royaumes d'Israël et de Juda, les Israélites attaquèrent leurs frères et emmenèrent en captivité deux cent mille femmes, enfants et jeunes filles de Juda. Mais, à Samarie, un prophète du nom d'Oded leur conseilla de bien traiter ces prisonniers et de les renvoyer dans leur pays. Telle était encore l'influence d'un prophète parlant au nom de Dieu, que malgré la rivalité des deux peuples Oded fut obéi. II Par., XXVIII, 8-15.

II. CHEZ LES AUTRES PEUPLES. — Les Israélites, qui faisaient surtout des captives, comme tous leurs voisins, redoutaient eux-mêmes la captivité pour leurs femmes et leurs enfants. Num., XIV, 3; Deut., I, 39. Ils furent souvent victimes, sous ce rapport, des peuples qui les environnaient. — 1. C'est ainsi qu'on voit les Amalécites leur enlever des femmes et des enfants, entre autres deux des femmes de David, I Reg., XXX, 2-5, et plus tard les brigands de Syrie faire des incursions dans le pays d'Israël pour s'emparer des jeunes filles. Une de ces dernières donna à Naaman le conseil d'aller consulter Élisée pour se faire guérir de la lèpre. IV Reg., V, 2. — 2. Cet enlèvement des jeunes filles étrangères était particulièrement dans le goût des Phéniciens, qui trafiquaient de tout et s'emparaient volontiers d'une proie qui ne manquait pas de valeur sur les marchés d'Égypte et d'Assyrie. Le plus souvent ils attiraient sur leurs bateaux, sous prétexte de leur montrer des bijoux ou des étoffes précieuses, celles dont ils convoitaient la possession, puis ils levaient l'ancre sans qu'elles s'en aperçussent. Homère, *Odyss.*, XV, 427; Hérodote, I, 1. Souvent, soit dans les ports, soit aux frontières du pays, des femmes israélites durent être victimes de leur rapacité. Cf. Joel, III, 4; Amos, I, 9-10; I Mach., III, 41. Plus tard, les Juifs fournirent encore des captifs et surtout des captives aux rois de Syrie et aux nations voisines. I Mach., I, 34; V, 13. — 3. Ils payèrent fréquemment ce même tribut aux Égyptiens. Gen., XII, 15, etc. Sur les bords du Nil, les captifs étaient assez durement traités, et parfois les captifs habitaient des prisons. Exod., XII, 29. Cf. Gen., XXXIX, 20. Les monuments figurés représentent ordinairement les captifs enchaînés. Voir t. I, col. 511, fig. 124. Sur un trône d'Aménophis III, de la XVIIIe dynastie, on voit une série de captifs figurer dans la décoration du soubassement; sous le siège sont enchaînés deux autres captifs, l'un sémite et l'autre éthiopien; enfin, sous l'accoudoir même, un sphinx terrasse un prisonnier (fig. 72). Dans leurs invasions en Palestine, les Égyptiens se saisirent naturellement de nombreux captifs. — 4. Mais ce sont les Assyriens et ensuite les Chaldéens qui infligèrent aux Israélites les plus désastreuses captivités. Théglathphalasar transporte en Assyrie les tribus transjordaniques et les habitants de la Galilée. I Par., V, 26; IV Reg., XV, 29. Salmanasar, IV Reg., XVII, 3, 6, et Sargon, Is., XX, 1, achèvent la déportation qui dépeuple le royaume de Samarie. Juda eut ensuite son tour sous Sennachérib, IV Reg., XVIII, 13, et sous Nabuchodonosor. IV Reg., XXIV, 14; XXV, 11, II Par., XXXVI, 20; Jer., LII, 28, 29. Dans ses inscriptions, Sargon se vante d'avoir enlevé 27 280 captifs de Samarie. Oppert, *Fastes de Sargon*, I, 22-25. Sennachérib prétend en avoir emmené 200 150 des villes de Juda, dans sa campagne contre Ézéchias. *Prisme* de Taylor (cylindre C de Sennachérib), col. III, 17. Dans sa première expédition contre Jérusalem, Nabuchodonosor fit 10 000 captifs, IV Reg., XXIV, 14, et il emmena le reste des habitants après la prise définitive de la ville. Les monuments assyriens représentent fréquemment de longs cortèges de captifs (fig. 73). Ils s'en vont par bandes, sous la surveillance d'un soldat, les hommes chargés d'un petit sac à provisions, les femmes portant leurs enfants sur les bras et sur l'épaule. Pendant un siège, ceux qui tombent aux mains des Assyriens à la suite des sorties sont impitoyablement empalés, pour épouvanter les assiégés. Après la victoire, les chefs des vaincus sont torturés et mis à mort, ou bien on leur crève les yeux et on leur perce les lèvres ou le nez, afin d'y passer un anneau et de les conduire avec une corde comme des animaux. Le cortège des prisonniers arrivait enfin en Assyrie, pour figurer au triomphe du vainqueur. Mais la plupart des captifs juifs étaient réservés à un sort plus doux, et, selon la coutume en vigueur parmi les Assyriens, avaient seulement à devenir les colons de nouvelles provinces. — 5. Les Romains furent



72. — Aménophis III sur son trône. Abd-el Qournah. XVIIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. IV, Bl. 77.

les derniers à réduire les Juifs en captivité. Ils n'en firent pas de simples captifs, comme l'avaient fait les Assyriens et les Babyloniens, mais des esclaves. Ces derniers connaissaient bien les habitudes de leurs futurs vainqueurs. I Mach., VIII, 10. Voir ESCLAVE. Quand Jérusalem eut été prise par Pompée, en 63 av. J.-C., un bon nombre de Juifs furent transportés captifs à Rome. Pendant les années suivantes, Cassius en envoya d'autres dans la capitale. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 5; XI, 2; *Bell. jud.*, I, XI, 2. Sur saint Paul captif à Césarée et à Rome, voir PRISONNIER. A la suite de la prise de Jérusalem par Titus, une multitude de Juifs furent pris par le vainqueur, comme Notre-Seigneur le leur avait prédit. Luc., XXI, 24. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 3, estime à 97 000 le nombre des captifs qui furent faits pendant toute la guerre de Judée.

III. PRIÈRES POUR LES CAPTIFS. — Instruit par les menaces et les promesses de Moïse, Deut., XXVIII, 64; XXX, 3, Salomon prévit qu'un jour beaucoup d'Israélites seraient conduits en captivité à cause de leurs péchés. Au jour de

73. Captifs emmenés de Lachis par Sennachérib. Koyoundjik. D'après Layard. *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 22.

la dédicace solennelle du temple, il adressa à Dieu une touchante prière en faveur de ces futurs captifs. III Reg., VIII, 46-50; II Par., VI, 36-37. Pendant la captivité, on ajouta à certains psaumes, plus fréquemment usités dans la liturgie, des invocations pour obtenir le retour des captifs. Ps. XIII, 7; XXIV, 22; XXXIII, 23, etc. Le Psaume CXVIII est une méditation composée probablement par un prisonnier, qui à plusieurs reprises réclame avec instance sa délivrance au Seigneur. Enfin le Psaume CVI est un cantique d'actions de grâces après la délivrance obtenue.

IV. Les captifs spirituels. — Ce sont ceux qui, à raison du péché, sont au pouvoir du démon. Avant la rédemption, tous les hommes étaient aussi captifs de Satan, à cause du péché d'Adam. Aussi, en parlant du retour de la captivité de Babylone, les prophètes promettent-ils, au moins par le sens spirituel de leurs oracles, la délivrance du joug diabolique. Is., XLV, 13; Jer., XXX, 10; XXXII, 44; XLVI, 27; Habac., I, 9; Soph., III, 20. Le Messie vient pour annoncer la délivrance à ces captifs du démon. Luc., IV, 19. Il opère leur rédemption en mourant sur la croix, et après sa mort va porter l'heureuse nouvelle aux âmes « qui étaient en prison », dans le *šeʾōl*, en attendant leur libération. I Petr., III, 19. Enfin, au jour de son ascension, Jésus-Christ entraîne au ciel à sa suite toute « la captivité », c'est-à-dire les anciens captifs de Satan, qui par une vie sainte et la foi au Messie à venir s'étaient rendus dignes de la récompense. Eph., IV, 8. Depuis lors l'homme n'est captif du démon que s'il le veut bien, en se faisant lui-même l'esclave du péché. Joa., VIII, 34. Mais la liberté est assurée au chrétien fidèle. Rom., VIII, 21; Gal., IV, 31; V, 13; Jac., I, 25. H. Lesêtre.

CAPTIVITÉ. Ce mot désigne, dans l'histoire du peuple de Dieu, l'exil auquel furent soumises les douze tribus d'Israël, du VIIIe au VIe siècle avant J.-C., à la suite des déportations successives que leur infligèrent les Assyriens et les Chaldéens.

I. Captivité des tribus du royaume d'Israël. — 1° *Leur déportation.* — Dès le règne de Salmanasar II (858-823), le royaume de Samarie dut fournir un premier contingent de déportés. A la bataille de Qarqar, Salmanasar prit au roi Achab 2000 chariots et 10000 hommes. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 193-201. Voir Achab, t. I, col. 122. Les textes ne disent pas que ces 10000 hommes aient été mis à mort, et il est probable qu'un certain nombre d'entre eux furent emmenés comme prisonniers en Assyrie. Sous les rois suivants, il n'est question que d'un tribut payé aux Assyriens. Mais les grandes déportations d'Israélites commencent avec Théglathphalasar II (743-727), très probablement le même que Phul. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 86-99. Dans ses inscriptions, ce prince mentionne parmi ses tributaires les rois d'Israël et de Juda. En 746, il s'était rendu maître de Babylone, et dès lors il se mit à déporter d'un bout à l'autre de son empire des peuples entiers, de manière à mêler toutes les races, pour les dominer plus sûrement. En 733 (734), il accourut à l'appel d'Achaz, roi de Juda, contre lequel s'étaient alliés Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël. Il battit ces derniers, mais ne put s'emparer de Samarie. Cependant il prit plusieurs villes, « la Galilée et tout le pays de Nephthali, et en transporta les habitants en Assyrie. » IV Reg., XV, 29. « Il déporta Ruben, Gad, la demi-tribu de Manassé, et les emmena à Lahela, Habor, Ara et au fleuve de Gozan. » I Par., V, 26. Les inscriptions assyriennes font allusion à cette déportation. Schrader, *Keilinschriften*, p. 255-256. Le successeur de Théglathphalasar, Salmanasar IV (727-722), acheva la ruine du royaume d'Israël. Le roi Osée ayant tenté de secouer le joug assyrien pour chercher un appui du côté de l'Égypte, Salmanasar assiégea Samarie, dans laquelle s'étaient enfermés tous les hommes en état de combattre. Le siège dura deux ans. Sargon, son successeur (722-705), emporta la place (721), et transporta les habitants en Assyrie. IV Reg., XVII, 23. Lui-même raconte cet événement dans ses inscriptions : « J'ai assiégé la ville de Samarina (Samarie), je l'ai prise, j'ai déporté 27280 habitants. » Oppert, *Fastes de Sargon*, 23, 24; Schrader, *Keilinschriften*, p. 272. Pour remplacer les Israélites, il fit venir dans la contrée les populations d'autres pays conquis par lui. IV Reg., XVII, 24. Dans la pensée divine, cette déportation était le châtiment des crimes d'Israël. IV Reg., XVII, 7-18. Pour Sargon, elle ne constituait pas une simple vengeance; elle présentait une grande utilité politique. L'Égypte était la rivale acharnée, parfois victorieuse, de l'empire assyrien. En supprimant le royaume d'Israël, trop souvent enclin à favoriser les visées égyptiennes, et en lui substituant une population totalement nouvelle, Sargon se ménageait un appui pour le jour de la défense ou même pour celui de l'attaque.

2° *Lieux de la déportation d'Israël.* Voir les cartes d'Assyrie et de Babylonie, t. I, col. 1148 et 1361. — Les inscriptions ne disent pas en quels endroits furent envoyés les déportés de Théglathphalasar et de Sargon; mais la Bible les indique. Ce sont d'ailleurs les mêmes endroits pour les deux déportations, ce qui prouve déjà que les conquérants tenaient avant tout à éloigner les Israélites de leur patrie, et s'inquiétaient fort peu de les voir rassemblés en grand nombre sur un autre point de leur empire. Les Israélites furent déportés à Hala (*Ḥālaḥ*), à Habor (*Ḥābôr*), fleuve de Gozan (*Gōzān*), et dans les villes des Mèdes. IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11; I Par., V, 26. Sur Ara, ville citée dans ce dernier texte, voir Ara, t. I, col. 818. Hala, le même que Lahela des Paralipomènes, est identique à Chalcitis de Ptolémée, V, 18, et se trouve représenté aujourd'hui par un monceau de ruines du nom de Gla, sur le Khabour supérieur. Les listes géographiques assyriennes le nomment *Ḥa-laḥ-ḥu*, et le placent près de Gozan et de Nisibe. Habor est le fleuve Khabour, qui prend sa source dans le groupe des montagnes appelées mont Masius, au nord de Nisibe. Enfin Gozan est la Gauzanitis de Ptolémée, V, 18, province de Mésopotamie voisine de Haran, à l'ouest de Nisibe. Les listes assyriennes donnent pour chef-lieu à cette province une ville du même nom, Gozan. Voir Gozan, Habor, Hala. La Bible indique encore les villes de Médie comme séjour des exilés. Théglathphalasar s'était, en effet, emparé de la Médie. Sargon fit de nouveau la guerre aux Mèdes, et choisit parmi eux les populations qu'il déporta à Samarie pour remplacer les Israélites. Le livre de Tobie constate que plusieurs de ces derniers résidaient jusqu'au fond de la Médie, à Ecbatane et à Ragès. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 150-153. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 1, se contente de désigner en général la Médie et la Perse comme lieux de la déportation d'Israël. Cf. Calmet, *Commentaire littéral*, Paris, 1726, t. III, p. X-XVI. — De la Samarie à la province de Gozan, la distance est de sept cents kilomètres en ligne directe. Mais les déportés avaient à parcourir un chemin plus long afin d'éviter le désert d'Arabie, impraticable à une multitude nombreuse. Ecbatane se trouve à plus de huit cents kilomètres au delà de Gozan, et Ragès à plus de mille.

3° *Situation des déportés israélites.* — Dans es déportations en masse, les Assyriens visaient moins à se procurer des esclaves qu'à expatrier les peuples vaincus et à fournir de colons certaines de leurs provinces. Le sort des exilés était donc en général assez doux, et la somme de liberté qu'on leur laissait assez considérable Néanmoins un certain nombre d'entre eux menaient la vie d'esclaves proprement dits, soit à raison de la part qu'ils avaient prise à la défense de leur patrie, soit à cause de leur force, de leur jeunesse, et de leurs autres avantages corporels. On a retrouvé un contrat assyrien par lequel

un Phénicien vend à un Égyptien deux Juifs, appelés Heman et Melchior, et une Juive. Le contrat est de l'année 708, par conséquent du règne de Sargon. Oppert, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 6 mai 1887, t. XVI, p. 165. Il y eut donc à Babylone des esclaves juifs à la suite de la déportation d'Israël. Le livre de Tobie fournit quelques détails intéressants sur le sort fait aux autres exilés. Tobie appartenait à la tribu de Nephthali, que Théglathphalasar II avait déportée en 733. Il fut naturellement facile à certaines familles de cette tribu d'échapper au désastre, ne fût-ce que par leur éloignement momentané du théâtre de la guerre. La famille de Tobie fut de celles-là. Elle ne subit la captivité qu'à l'époque de Salmanasar, à la suite du siège de Samarie commencé par ce roi, ou même pendant le cours de la campagne et avant la mort du prince. Le lieu d'exil qu'on lui assigna fut Ninive même, Tob., I, 11, ce qui permet de croire qu'en dehors des villes indiquées par le quatrième livre des Rois, beaucoup d'autres servirent de séjour aux déportés. Tobie avait été personnellement l'objet des faveurs du roi et en avait reçu une somme de dix talents d'argent, équivalant à quatre-vingt-cinq mille francs. Tob., I, 17. La somme était considérable. La grandeur du présent montre que les rois assyriens savaient exercer leur bienveillance à l'égard des vaincus, sans doute pour gagner le cœur de ceux que leurs armes avaient asservis. Du reste, le don d'une pareille somme ne coûtait guère à des princes qui accumulaient dans leurs trésors toutes les richesses des pays conquis. A l'autre extrémité de la Médie, à Ragès, vivaient d'autres Israélites. De Ninive, on ne pouvait s'y rendre qu'en traversant les défilés des monts Zagros. Une relégation si lointaine aggravait notablement le sort de ceux qui avaient à la subir. A Ragès, Tobie possédait un parent qui était pauvre, et il lui confia en dépôt ses dix talents. Tob., I, 17. A Ecbatane vivaient d'autres parents de Tobie. Ceux-ci étaient beaucoup plus à l'aise. Raguel avait des esclaves, Tob., VIII, 20, et en le quittant, le jeune Tobie put emmener toute une caravane d'esclaves et de troupeaux. Tob., XI, 3. A Ninive, Tobie eut tout d'abord pleine liberté d'aller et de venir, et de visiter ses compatriotes malheureux. Tob., I, 19. Il pouvait même en réunir un certain nombre dans sa maison aux jours de fête. Tob., II, 2. On sait d'ailleurs que les prêtres accompagnaient les exilés. IV Reg., XVII, 28. Cf. III Reg., XII, 31. — Sennachérib se montra moins bienveillant pour les Israélites que Salmanasar; il devint même tout à fait hostile, à la suite de sa campagne malheureuse contre Jérusalem. Tob., I, 18, 21. Après lui, l'hostilité persévéra à Ninive, et de temps à autre quelques Israélites périssaient par violence. Tob., II, 3, 9. Malheureusement les hommes comme Tobie faisaient exception parmi les exilés d'Israël. Beaucoup avaient emporté de Samarie des sentiments d'indifférence et d'impiété, Tob., I, 12, dont les parents même de Tobie fournissent un triste exemple. Tob., II, 15, 16, 22, 23. Cf. Graetz, *Geschichte der Israeliten*, Leipzig, 1875, t. II, 1re partie, p. 220-221.

II. Captivité des tribus du royaume de Juda. — 1° *Leur déportation.* — 1. Sennachérib (705-681), racontant sa campagne contre Ézéchias, se vante d'avoir pris « 46 de ses places fortes, des bourgades et petites localités sans nombre de son royaume,... 200 150 hommes et femmes, grands et petits, des chevaux, des mulets, des ânes, des chameaux, des bœufs et des brebis sans nombre j'emportai et comme butin je comptai ». Prisme de Taylor, col. III, 13-20; Schrader, *Keilinschriften*, p. 288-300. Les Livres Saints parlent de villes prises par les Assyriens pendant cette campagne, mais non de prisonniers. IV Reg., XVIII, 13; Is., XXXVI, 1. Ils n'auraient point passé sous silence la déportation d'un si grand nombre de captifs, si réellement elle avait eu lieu. Il est donc fort probable que Sennachérib n'accuse tant de milliers de prisonniers que pour pallier la honte de sa défaite, dont il se garde bien d'ailleurs de faire la moindre mention, conformément aux usages invariables de la cour assyrienne. Toutefois les circonstances autorisent à supposer que le renseignement consigné dans son inscription a quelque fondement, et que Sennachérib fit un assez grand nombre de prisonniers dans les villes de Juda et des pays voisins dont il s'empara. Peut-être même réussit-il à en emmener un certain nombre jusqu'en Assyrie. — 2. Sous Assurbanipal (668-625), d'après l'opinion la plus probable, un général assyrien fut envoyé contre Béthulie, qui commandait à la fois la route de Samarie et celle de Jérusalem. Les Israélites qui avaient pu échapper au sort de leurs compatriotes et étaient restés dans le pays s'étaient ralliés à leurs frères de Juda. Ils reconnaissaient l'autorité du grand prêtre de Jérusalem. Judith, IV, 5, 7; II Par., XXX, 10-12, 18. Le roi d'Assyrie fit enjoindre aux uns et aux autres de se soumettre, et dans ce but il envoya ses représentants « dans toutes les provinces maritimes, le mont Carmel, Galaad, la haute Galilée, la grande plaine d'Esdrelon, toutes les villes de Samarie et les rives du Jourdain jusqu'à Jérusalem ». Judith, I, 8, 9 (texte grec). Malgré l'issue du siège de Béthulie, il est possible ici encore que des hommes des villes d'Israël ou de Juda aient été réduits en captivité, au cours des razzias que les généraux d'Assurbanipal faisaient dans toute l'Asie occidentale. Cf. Cylindre A, col. III, 34; fragment de la tablette K 2675, 11; cylindre A, col. VIII, 6; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 64-67, 81, 256-261. — 3. Les grandes déportations de Juda eurent lieu sous Nabuchodonosor (604-561). On en compte quatre successives. — *A*) Nabuchonosor n'était pas encore roi, quand son père, Nobopolassar, l'envoya combattre le pharaon Néchao II, qui depuis trois ans s'était rendu maître de la Palestine et de la Syrie. Le jeune prince défit l'ennemi à Carchamis, sur la rive droite de l'Euphrate, et le poursuivit jusqu'à la frontière d'Égypte. IV Reg., XXIV, 1-7. Chemin faisant, il s'empara du roi de Juda, Joakim, et le chargea de liens pour le conduire à Babylone, à cause de sa connivence avec le roi d'Égypte. Maître de Jérusalem (606), il y fit un certain nombre de prisonniers qu'il destina à la déportation. Mais la nouvelle inopinée de la mort de son père l'obligea à reprendre en toute hâte le chemin de sa capitale, afin de s'assurer la possession du trône. Il conclut un traité avec le pharaon et partit. On ne sait pas au juste s'il laissa Joakim à Jérusalem, ou s'il l'emmena à Babylone (d'après le texte hébreu, II Par., XXXVI, 6), pour le renvoyer ensuite en Palestine. Toujours est-il que ce prince mourut à Jérusalem, où probablement il ne reçut pas la sépulture royale. IV Reg., XXIV, 5; Jer., XXII, 19; XXXVI, 30. Mais il y eut d'autres déportés. Voici ce que raconte à ce sujet l'historien Bérose, dans un passage conservé par Josèphe, *Ant. jud.*, X, XI, 1 : « Sitôt après avoir appris la mort de son père, Nabuchodonosor mit ordre à ses affaires en Égypte et dans le reste du pays. Quant aux captifs juifs, phéniciens, syriens et des peuples d'Égypte, il donna ses instructions à plusieurs de ses amis pour les conduire à Babylone avec les gros bataillons et les bagages, tandis qu'avec un petit nombre il traverserait le désert pour se rendre à Babylone... Quand les captifs arrivèrent, il leur fit assigner des colonies dans les endroits les plus convenables de la Babylonie. » Cf. *Cont. Apion.*, I, 19. Daniel encore jeune et ses compagnons firent partie de cette première déportation, qui eut lieu « la troisième année du règne de Joakim ». Dan., I, 1-3. De son côté, Jérémie, « la quatrième année de Joakim, fils de Josias, roi de Juda, qui est la première année de Nabuchodonosor, roi de Babylone, » annonça que le roi babylonien allait accourir pour « réduire tout le pays en solitude et en état épouvantable ». Jer., XXV, 1, 9. Il y a contradiction apparente entre les dates assignées par les deux prophètes à un événement aussi mémorable que la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor. On a voulu l'expliquer

en disant que Daniel parlait du départ de Nabuchodonosor pour sa campagne de Syrie, la troisième année de Joakim, et Jérémie de l'arrivée du prince à Jérusalem, la quatrième année de Joakim. Mais « l'année du départ de Nabuchodonosor importait peu, et Daniel a eu surtout en vue de marquer l'époque de la prise de Jérusalem. Cette date a dû se présenter d'une façon d'autant plus instante, et s'imposer à l'écrivain, qu'elle était en même temps la date de son exil et aussi celle du commencement de la transmigration de son peuple à Babylone... Il a écrit à Babylone, mais il s'exprime d'après les souvenirs d'un homme qui se trouvait à Jérusalem lorsque arriva l'armée qui s'empara par surprise de la ville sainte et fit de lui un otage ». Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1890, t. II, Ire part., p. 2. Mieux vaut donc attribuer aux deux prophètes une manière différente de compter, Jérémie parlant d'une quatrième année qui commence, et Daniel d'une troisième année qui s'achève pendant le siège de la ville. Cf. Calmet, *Commentaire littéral, In Jer.*, XXV, 1, Paris, 1726, t. VI, p. 127. — *B*) En 602, Nabuchodonosor revint en Syrie, pour y réprimer les tendances à la révolte contre son autorité, et à cette occasion Joakim fut encore battu, contraint à payer tribut et assujetti à une dépendance humiliante. Trois ans après il renouait des intrigues avec les Égyptiens et les Tyriens. Le roi de Babylone se mit encore en marche; mais avant son arrivée Joakim était mort, peut-être de mort violente. IV Reg., XXIV, 1-2; Jer., XXII, 18, 19; XXXVI, 30. Joakim eut pour successeur son fils Joachin ou Jéchonias. Celui-ci ne put résister à son puissant envahisseur, et dut se livrer à lui avec sa famille et ses trésors (598). Nabuchodonosor entra encore une fois à Jérusalem, et fit déporter à Babylone Jéchonias et sa famille, les notables de la ville, au nombre de 10000, des hommes valides, au nombre de 7000, et 1000 ouvriers, au total 18000 hommes. IV Reg., XXIV, 11-16. La mention de ces hommes valides et de ces ouvriers n'est pas indifférente. Nabuchodonosor était grand bâtisseur; il mettait son orgueil à embellir Babylone de magnifiques monuments. Dan., IV, 27; *Inscription de la compagnie des Indes*, col. VII-IX; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 319-320. Il se proposait naturellement d'utiliser dans sa capitale les déportés de Jérusalem. Jérémie, LII, 28, enregistre pour cette déportation 3023 Juifs, c'est-à-dire probablement des hommes de Juda, pris en dehors de la ville, ce qui porterait le total général à 21023 captifs. On ne doit pas attacher à ces chiffres une trop grande importance. Ils ont pu facilement s'altérer dans le cours des temps; de plus, les captifs ne partaient pas seuls; ils emmenaient avec eux leur famille, dont les membres n'entrent pas en ligne de compte dans les listes officielles. On pouvait donc obtenir un nombre plus ou moins grand de déportés, suivant l'extension qu'on donnait à la qualité d'homme valide, d'ouvrier ou de chef de famille. Dans cette déportation de 598 furent compris le prophète Ézéchiel, I, 2-3; XXXIII, 21, et Mardochée, l'oncle d'Esther. Esth., II, 5-6; XI, 4. — *C*) Sédécias, oncle de Jéchonias, avait été placé sur le trône de Jérusalem par Nabuchodonosor. Profitant des embarras momentanés que ce dernier avait avec les Medes, Sédécias céda à son tour aux instances du parti égyptien. Il se coalisa donc avec ses voisins pour secouer le joug de la domination chaldéenne. La ruine définitive de Jérusalem en fut la conséquence. Nabuchodonosor poursuivit le siège de la ville pendant dix-huit mois, du dixième mois de la neuvième année de Sédécias au quatrième mois de sa onzième année (588). Malgré une interruption du siège motivée par une tentative d'intervention du roi d'Égypte, Ouhabrâ, la capitale, réduite par la famine, dut ouvrir ses portes. Les Chaldéens ruinèrent tout et brûlèrent le temple. IV Reg., XXV, 1-21. Tout ce qui restait dans la ville fut déporté. Jérémie, LII, 29, ne compte ici que « 832 personnes de Jérusalem » emmenées en captivité. On ne laissa dans le pays que les gens de rien, et la contrée demeura à peu près déserte, sans que les Chaldéens y envoyassent des colons, comme jadis les Assyriens en avaient envoyé à Samarie. Cette déportation est datée de la dix-neuvième année de Nabuchodonosor dans le quatrième livre des Rois, XXV, 8, et de la dix-huitième par Jérémie, LII, 29, et Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 21. Cette divergence s'explique de la même manière que celle qui a été signalée plus haut entre Jérémie et Daniel. « Les dates qui diffèrent ainsi ne se contredisent pas, mais accusent une manière différente de compter... Il est possible que cette différence ait sa raison d'être dans les façons diverses d'assigner le commencement des années. » Graetz, *Geschichte der Israeliten*, t. II, 2e partie, p. 378. Dans toutes les autres dates qui ont trait à la captivité, Jérémie est ainsi en avance d'un an; mais il n'y a pas à hésiter sur l'identité des faits qu'il rapporte. — *D*) Une quatrième et dernière déportation eut lieu la vingt-troisième ou vingt-quatrième année de Nabuchodonosor. Ce prince avait laissé un simple gouverneur, Godolias, pour veiller sur le pays. Les Israélites qui avaient réussi jusque-là à éviter la déportation se réunirent autour de lui. Mais des exaltés ayant assassiné Godolias, tout ce qui restait d'Israélites s'enfuit en Égypte, pour échapper à la colère de Nabuchodonosor. IV Reg., XXV, 22-26. Jérémie, qu'ils entraînèrent de force avec eux, leur avait prédit que l'Égypte tomberait aux mains du roi chaldéen. Jer., XLVI, 13-26; XLIII, 6-13. Du fond de sa captivité, Ézéchiel, XXIX, 2-10, 18-20, avait fait la même annonce. Ces prophéties s'accomplirent. Nabuchodonosor envahit l'Égypte par deux fois, la vingt-quatrième et la trente-septième année de son règne. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 412-419. Dans la première invasion, « il reprit les Juifs qui se trouvaient là et les déporta à Babylone. » Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7. Ces Juifs étaient au nombre de 745. Jer., LII, 30. — Jérémie compte en tout 4600 déportés, et le quatrième livre des Rois, XXIV, 14-16, en compte 18000. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VI, 3; VII, 1, se livre à des combinaisons de chiffres qui n'inspirent pas une pleine confiance : il fait transporter, sous Joakim, 3000 captifs, au nombre desquels il met Ézéchiel; sous Jéchonias, il en compte 10832. Ce dernier chiffre se compose des 10000 notables du livre des Rois à la seconde déportation, et des 832 personnes de Jérusalem que Jérémie compte à la troisième déportation.

2° *Causes de la captivité de Juda.* — Les prophètes s'étendent longuement sur les causes qui ont attiré le terrible châtiment sur Juda. Voici celles qu'ils signalent plus particulièrement : 1. l'infidélité en général, Is., XXII, 1-14; — 2. le manque de confiance en Dieu, Is., VII, 15-25, tandis que les Juifs mettaient leur espoir dans les hommes, Jer., XVII, 5-18, spécialement dans les faux prophètes, Jer., XXIII, 9-14, et même dans les institutions mosaïques, Jer., VII, 1-VIII, 22; — 3. l'ingratitude envers Dieu, Ezech., XX, 1-44; — 4. la violation de la loi divine, Is., L, 1-11; LVIII, 1-14; Jer., XVII, 19-27; — 5. l'idolâtrie, qui est le crime le plus détestable, Jer., XVI, 21-XVII, 4, surtout chez les grands, Ezech., VIII, 1-18; — 6. la corruption, spécialement celle des plus grands personnages, Ezech., XIII, 1-XIV, 23, corruption inséparable de l'idolâtrie, Ezech., XXII, 1-31; — 7. les injustices publiques, Hab., I, 2-4; — 8. les mauvaises mœurs du peuple tout entier, Ezech., XV, 1-8; XVII, 1-24, mœurs que le prophète décrit en paraboles, et les péchés de chacun. Ezech., XVIII, 1-32; — 9. l'impénitence et l'endurcissement dans le mal, Jer., V, 1-31; IX, 1-22; XI, 18-XII, 17; Soph., III, 1-8; — 10. la Providence avait aussi des vues d'avenir en transportant son peuple hors de la Terre Sainte. Elle tira, comme elle le fait souvent, le bien du mal. Elle dispersa les Juifs dans tout le monde ancien, avant l'avènement du Messie, pour qu'ils commençassent à faire connaître le vrai Dieu et pour que les Apôtres, lorsqu'ils

raient prêcher l'Évangile aux païens, trouvassent dans toutes les grandes villes un centre tout préparé pour les recevoir et leur faciliter le moyen d'annoncer la bonne nouvelle.

III. Condition des exilés en Babylonie. — 1° *Lieux de leur séjour.* — La plupart des Juifs déportés, auxquels on laissa une certaine liberté, habitèrent à Babylone, sur la rive droite de l'Euphrate, dans la partie de la ville qui s'appelle aujourd'hui Hillah, et autrefois, d'après M. Oppert, *Halalat*, « la profane. » C'était comme la cité ouvrière, dans laquelle demeuraient tous ceux que les Chaldéens regardaient comme profanes. Voir le plan de l'ancienne Babylone, t. I, col. 1352; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 326. La ville de Babylone avait une superficie immense, circonscrite par une grande muraille. Elle pouvait recevoir facilement une multitude de nouveaux habitants. L'Euphrate, qui traversait la ville entre des digues monstrueuses, se déversait dans des canaux sans nombre qui arrosaient Babylone et toute la basse Chaldée. Le principal portait le nom de Nahar Malka, « fleuve royal; » il fut réparé par Nabuchodonosor même. Au sud de la ville, de grands lacs artificiels recevaient aussi les eaux du fleuve. Les exilés juifs habitaient sur le bord de ces canaux. Ils chantaient, dans un de leurs psaumes de l'exil :

> Près des fleuves de Babylone nous sommes assis,
> Et nous pleurons au souvenir de Sion;
> Aux saules de ses rives
> Nous suspendons nos *kinnorim*.
>
> Ps. CXXXVI (CXXXVII), 1-2.

Ezéchiel, I, 1, 3, se trouvait auprès du Chobar (*Kebâr*), « dans la terre des Chaldéens, » quand il eut sa première vision. Comme le prophète faisait partie des déportés de Juda, le fleuve Chobar ne saurait être identifié avec le Khabour ou Habor (*Ḥâbôr*), sur les rives duquel avaient été établis une partie des déportés de Samarie. Voir plus haut, I, 2°. Le Chobar, dont le nom dérive de *kâbar*, « être grand, long, » était sans doute un canal, peut-être le Nahar Malka, le grand canal royal, à supposer toutefois que ce canal royal passât à Babylone. Graetz, *Geschichte der Israeliten*, t. II, 2e partie, p. 3. Voir Chobar. Sur les rives de ce canal, le prophète habitait au milieu des exilés, dans une localité appelée Tell Abib. Ezech., III, 15. Baruch, I, 4, parle de « ceux qui habitaient à Babylone, près du fleuve Sodi ». Sodi est encore évidemment le nom d'un des canaux de Babylone. Quant au fleuve Ahava, d'où les Juifs partirent avec Esdras pour retourner en Palestine, I Esdr., VIII, 21, 31, peut-être n'était-il aussi qu'un canal babylonien. Il est possible cependant que ce nom soit celui d'un gué de l'Euphrate. Voir Ahava, t. I, col. 290. D'autres exilés durent se fixer dans des villages voisins de la capitale, Tell Melakh, Tell Harsa, Keroub-Addan, dont la position est restée inconnue. I Esdr., II, 59. A Casphia, autre localité dont on ignore également la situation, s'étaient retirés des prêtres et des serviteurs du temple. I Esdr., VIII, 17. Avec le temps, beaucoup de Juifs s'éloignèrent du séjour que Nabuchodonosor leur avait assigné dans sa capitale. Ils allèrent s'établir dans tous les centres importants de l'empire chaldéen, et plus tard de l'empire médo-perse et des royaumes de Syrie et d'Égypte. Dan., VIII, 2; Esth., II, 5-6; IX, 2; II Mach., VII, 1; Act., II, 9-11.

2° *État social des Juifs exilés.* — Parmi les déportés, les uns furent réduits en esclavage, les autres conservèrent une liberté plus ou moins complète. — 1. *Les esclaves.* Nabuchodonosor s'assura bon nombre d'esclaves pour l'exécution de ses grands travaux. C'est dans ce but qu'il emmena spécialement de Jérusalem les ouvriers et les hommes jeunes et forts. Les officiers de son armée reçurent aussi des esclaves juifs en partage. On ignore suivant quelles règles se fit la répartition; mais il y eut là naturellement beaucoup d'arbitraire, et la convenance des vainqueurs servit de loi dans le traitement infligé aux vaincus. En général, c'est au moyen des immenses razzias faites dans leurs expéditions guerrières que les Assyriens et les Chaldéens recrutaient les ouvriers et les esclaves dont ils avaient besoin. Les Juifs leur en fournirent une grande quantité. Les documents cunéiformes mentionnent assez souvent des esclaves juifs. Dans les textes juridiques, par exemple, il est question d'un Israélite du nom de Yukub ou Jacob, revendiqué par celui qui le possédait en vertu du droit de guerre; d'un autre esclave juif appelé Bazuz, c'est-à-dire « enlevé », qui est vendu par une Babylonienne; d'un Juif nommé Idiḫi-el, condamné pour avoir tué un esclave, etc. Oppert, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1887, t. XVI, p. 172, 227, 228. La condition des esclaves était loin d'être aussi dure chez les Chaldéens que dans beaucoup d'autres contrées. « Ce qui nous surprend, écrit M. Oppert, *La condition des esclaves à Babylone*, Paris, 1888, p. 4, c'est l'extrême liberté dont jouissent ces esclaves, qui, loin d'être une *res*, comme à Rome, sont des personnes à Babylone, pouvant contracter indépendamment de leurs maîtres, et encore plus pouvant obliger des hommes nés libres. » Ces esclaves étaient traités comme des serviteurs; on rétribuait leurs services, et ils avaient la faculté de se libérer avec l'argent gagné par leur travail. Le prix de leur libération s'appelait *iptiru*, et eux-mêmes prenaient le nom significatif de *abdu iptiru*, « esclaves pouvant se racheter à prix d'argent. » Oppert, *loc. cit.*, p. 5. Les Juifs, naturellement industrieux, surent à merveille profiter des facilités que leur ménageait la coutume chaldéenne, et si les contrats de vente désignent beaucoup d'esclaves dont les noms reflètent une origine palestinienne, on peut être assuré que la grande majorité d'entre eux parvinrent à reconquérir leur liberté, comme plus tard le firent si habilement à Rome les Juifs emmenés en captivité par Pompée. A Babylone, un homme né libre ou de noble origine pouvait être temporairement esclave; mais, dans certaines circonstances, il reconquérait sa liberté, en fournissant la preuve de sa noblesse. On a retrouvé les pièces d'un curieux procès relatif à un Juif nommé Barachiel. Vendu, puis mis en gage et ensuite racheté, il s'enfuit, mais fut repris. Il chercha alors à recouvrer sa liberté en se prétendant né de condition libre. Le juge lui demanda de prouver son « état de fils d'ancêtre ». Barachiel assura qu'il avait rempli une fonction sacrée dans un mariage babylonien de haute lignée, fonction réservée aux hommes libres. L'assertion fut reconnue inexacte, et Barachiel subit les conséquences de son mensonge. Oppert, *loc. cit.*, p. 6. On voit toutefois par là que les déportés de Juda savaient mettre en jeu tous les moyens pour reconquérir leur liberté. C'était l'usage de changer les noms des captifs d'origine étrangère. Les textes babyloniens le prouvent, et ce qui se passa pour Daniel et ses compagnons, Dan., I, 7, ne fut pas une exception. Oppert, *loc. cit.*, p. 7. — 2. *Les hommes libres.* Les Juifs auxquels on avait laissé la liberté et ceux qui l'avaient reconquise à prix d'argent vivaient à Babylone à peu près avec les mêmes droits que le reste de la population chaldéenne. L'histoire de Susanne, qui date d'une époque où Daniel était encore jeune, Dan., XIII, 45, par conséquent des premières années de la captivité, fournit quelques renseignements sur la situation de certaines familles juives de Babylone. Joakim, l'époux de Susanne, est très riche. Il possède un magnifique jardin, avec un bassin dans lequel on peut se baigner. Susanne a tout un personnel à son service. Dan., XIII, 4, 15, 17. La maison de Joakim sert de rendez-vous à ses compatriotes, et c'est là que deux vieillards de race sacerdotale, désignés chaque année, rendent la justice à leurs compatriotes et peuvent même porter des sentences de mort, exécutées sans que l'autorité locale en prenne ombrage. Dan., XIII, 4-6, 41, 62. Les anciens du peuple continuaient donc à exercer leurs fonctions sur la terre d'exil. Jer., XXIX, 1; Ezech., XX, 1.

Voir Anciens, t. I, col. 556. — Le livre de Baruch, I, 4-10, montre également que les Juifs de Babylone pouvaient se réunir facilement, qu'ils faisaient des collectes, et recueillaient entre eux assez de ressources pour racheter une partie des vases d'argent emportés du temple par Nabuchodonosor et les renvoyer aux prêtres restés à Jérusalem, avec le prix des holocaustes à offrir sur un autel élevé sans doute au milieu des ruines. Quelques exilés arrivèrent même à de brillantes situations, comme Daniel, II, 48; VI, 2, ses trois compagnons, Dan., III, 97, et plus tard Néhémie, II Esdr., II, 1. Zorobabel occupa aussi sans doute quelque charge à la cour de Cyrus. Il est appelé « prince (*nâśî'*) de Juda ». Peut-être exerçait-il une autorité sur tout l'ensemble de ses compatriotes. Munk, *Palestine*, p. 458. Le chapitre XXXIV d'Ézéchiel donnerait à penser que les chefs du peuple exilé ne montraient malheureusement pas toujours une grande compassion ni un dévouement suffisant à l'égard de leurs compatriotes moins fortunés. — Comme l'époux de Susanne, tous les Juifs exilés pouvaient acquérir et posséder des terres et des maisons. Beaucoup durent recevoir des terrains qu'ils firent valoir par eux-mêmes ou par d'autres. Ils payaient en retour certaines redevances, une contribution foncière ou un impôt personnel. Jérémie, XXIX, 4-7, connaissait bien la situation faite aux exilés, quand il écrivait « à toute l'émigration » qui vivait à Babylone : « Bâtissez des maisons et habitez-les; plantez des jardins et mangez-en les fruits; mariez-vous et ayez des fils et des filles; donnez des épouses à vos fils et des époux à vos filles : qu'ils aient des fils et des filles, multipliez-vous là-bas et que votre nombre ne diminue pas. Travaillez à la paix de la ville dans laquelle je vous ai fait émigrer, priez le Seigneur pour elle, parce que de sa paix dépend votre paix. » Ces paroles témoignent à la fois de la durée de la captivité et de la liberté dont les exilés jouissaient à Babylone. Ils devaient se multiplier pour former les éléments nécessaires à un retour en masse en Palestine, et à une colonisation puissante dans l'empire de leurs vainqueurs. Les prières que Jérémie leur conseillait d'adresser à Dieu pour la ville qui les abritait ne furent point omises. Bar., I, 11, 12. Il ne faut pas oublier que lorsque les captifs de Juda arrivèrent en Babylonie, ceux de Samarie se trouvaient établis depuis plus d'un siècle dans les provinces du nord. Beaucoup de ces derniers s'étaient peu à peu rapprochés de la capitale et y avaient pénétré à des titres divers. Le malheur et le temps avaient eu raison de leur ancienne hostilité. Leur présence dans le pays fut donc un précieux avantage pour les nouveaux venus de Juda. — Dans les premières années de l'exil, la condition des Juifs dut être un peu plus dure qu'elle ne le devint dans la suite. Nabuchodonosor, irrité des révoltes d'un peuple qui l'avait obligé à entreprendre plusieurs campagnes, fit sentir aux exilés le poids de sa vengeance. Peu à peu sa colère s'apaisa, quand il reconnut que les Juifs constituaient pour sa capitale et pour son empire un élément de prospérité. Son fils, Évilmérodach (561-559), se montra plus bienveillant. Il fit sortir le roi Jéchonias de la prison dans laquelle il était enfermé depuis trente-sept ans, lui rendit les honneurs royaux et le fit asseoir à sa table. IV Reg., XXV, 27-30; Jer., LII, 31-34. Nériglissor (559-556), assassin de son frère Évilmérodach, ne paraît pas avoir eu pour les exilés les mêmes faveurs. Cf. Graetz, *Geschichte der Israeliten*, t. II, 2e partie, p. 1-76; Hanebberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. Goschler, Paris, 1856, t. I, p. 420-436.

3° *Situation religieuse des exilés.* — La captivité ne devait être qu'une épreuve pour les Juifs. Elle n'impliquait pas, de la part du Seigneur, une répudiation définitive de son peuple, comme plus tard la destruction de Jérusalem par Titus. Au point de vue religieux, elle présenta de grands dangers; mais ces dangers furent en partie conjurés par des secours providentiels. — *A*) *Les dangers.* Ils provenaient surtout de cette brillante civilisation babylonienne au milieu de laquelle les Juifs se voyaient tout d'un coup jetés. Babylone était une ville magnifique, dans laquelle tout chantait la gloire des grands dieux chaldéens, Bel, Nabo, Istar, et de leur orgueilleux serviteur, Nabuchodonosor. Quelle tentation d'adorer ces dieux, qui aux yeux du vulgaire idolâtre possédaient plus de puissance que Jéhovah, puisqu'ils avaient assuré aux Chaldéens la victoire sur le peuple de Jéhovah! Quand Nabuchodonosor ordonnait de rendre les suprêmes hommages au dieu national de Babylone, « tous les peuples, les tribus et les langues » se pliaient à son caprice, et la mort attendait ceux qui se refusaient à cet acte d'idolâtrie. Dan., III, 7, 21. Se contenter d'adorer Jéhovah constituait donc un acte de révolte contre le prince, un attentat contre les dieux protecteurs de Babylone. D'où, pour les Juifs, inclination à croire que Jéhovah les avait vraiment abandonnés, qu'il avait manqué à leur égard ou de puissance ou de bonté, qu'eux-mêmes pouvaient en tout cas associer à son culte celui de ces dieux de Babylone, qu'on portait en triomphe à travers la ville au milieu d'un peuple en délire, et qui savaient si bien ménager victoire, gloire et richesses à leurs adorateurs. Ce danger de perversion grandissait encore par le fait que les Juifs vivaient mélangés avec une population de même origine qu'eux, presque de même langage, de traditions, de mœurs, de goûts identiques sur bien des points. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 329-344. On ne peut dire combien de Juifs se laissèrent prendre aux attraits d'une si brillante idolâtrie. Dans le sein même de l'émigration, il se trouvait des hommes pour entraîner leurs frères au mal. Jérémie, XXIX, 8-9, disait aux exilés : « Que vos prophètes qui sont au milieu de vous, que vos devins ne vous égarent pas. Ne prêtez pas attention aux rêves que vous suscitez. Ils vous prophétisent en mon nom; mais c'est à faux, je ne les ai pas envoyés, dit Jéhovah. » Pour contrebalancer ces causes de perversion, les Juifs n'avaient plus ni leur temple, ni les magnificences de leur culte, ni les réunions d'un peuple innombrable à l'époque des grandes solennités. Il ne leur en restait qu'un souvenir, et la génération qui commença à s'élever dans l'exil ne connut tout ce brillant passé que par ouï-dire. — *B*) *Les secours providentiels.* Dieu n'abandonna pas son peuple sans défense au milieu des dangers. Les Juifs emportaient tout d'abord avec eux les Saintes Écritures, le livre de la Loi, contenant les menaces et les promesses du Seigneur, et les écrits des premiers prophètes qui leur promettaient un avenir meilleur. Abdias, 21, leur annonçait des sauveurs sur le mont Sion; Amos, IX, 11, le relèvement de la tente de David; Osée, III, 5, la conversion d'Israël; Michée, IV, 1-13, le concours de tous les peuples à Jérusalem et le retour certain de la captivité. Isaïe, après avoir prédit les châtiments destinés au peuple de Dieu, IX, 8-X, 4; XXII, 1-14; XXVIII, 1-15, célébrait dans de triomphants oracles la prochaine délivrance de la captivité, XL, 3-XLI, 29; XLIV, 21-XLV, 26, et la gloire future de Jérusalem, LIV, 1-LVI, 8; LX, 1-22. Jérémie, que les captifs connaissaient bien et dont ils eurent le malheur de mépriser les avertissements, avait à maintes reprises fait savoir à Juda la punition qui l'attendait. Jer., III, 6-XXIII, 40; XXV, 1-38. Mais en même temps il avait prophétisé la fin de la captivité et l'heureux retour du peuple de Dieu. Jer., XXX, 1-XXXIII, 26. Les exilés pouvaient donc se dire, comme plus tard leurs descendants : « Nous avons pour nous consoler les Saints Livres qui sont dans nos mains. » I Mach., XII, 9. Mais Dieu leur ménagea un secours encore plus puissant dans le ministère de ses prophètes. Jérémie ne peut se rendre lui-même à Babylone; il ne laisse pourtant pas partir ses malheureux compatriotes sans leur remettre une lettre où il cherche à les prémunir contre les dangers que leur foi courra dans la capitale chaldéenne. Bar., VI, 1-72. Son disciple Baruch va en son nom retrouver les captifs

et les exhorte à la pénitence et à la confiance en la miséricorde divine. Bar., III, 9-V, 9. Ézéchiel, emmené avec eux, vit au milieu d'eux; il est reconnu comme prophète du Seigneur, et on vient le consulter en cette qualité. Ezech., VIII, 1; XIV, 1; XX, 1; XXXIII, 30; dès le commencement de son exil, sous Jéchonias, il est appelé à la mission prophétique et préposé par Dieu à la garde de son peuple, Ezech., II, 1-III, 21; il annonce les derniers malheurs qui vont frapper la ville de Jérusalem, infidèle au Seigneur, Ezech., III, 22-XXIV, 27; mais décrit ensuite la restauration de tout Israël et les splendeurs du nouveau royaume. Ezech., XXXVI, 1-XXXIX, 29; XLVII, 13-XLVIII, 35. Ézéchiel devient bientôt comme un centre de ralliement pour les exilés. On se réunit autour de lui, comme on se réunit dans la maison de Joakim, mari de Susanne, comme on se réunissait auprès des personnages les plus notables de l'émigration. — Ce fut là, au dire de quelques auteurs, l'origine des synagogues. Le Talmud de Babylone, *Meghilla*, f. 28 *a*, prétend même que les compagnons de captivité de Jéchonias auraient bâti une synagogue sur la terre d'exil avec des pierres apportées de Palestine. Voir SYNAGOGUE. De fait, la nécessité dut inspirer aux captifs la pensée de se réunir pour entendre la lecture de la Loi, prier ensemble, et chanter ces cantiques de Sion qu'on refusait d'exécuter devant les idolâtres moqueurs. Ps. CXXXVI, 3-4. De cette époque datent quelques Psaumes, LXXIII, LXXVIII, CXXXVI, CI, et certaines additions aux Psaumes antérieurs, additions ayant pour but de demander la délivrance et la restauration d'Israël. Voir CAPTIFS. — Pendant qu'Ézéchiel vit au milieu du peuple et rend des oracles au moins jusqu'à la vingt-septième année de sa transmigration, Ezech., XXIX, 17, Daniel est élevé à la cour de Nabuchodonosor. Il y acquiert peu à peu une situation si influente, qu'il est à même d'assurer à ses compatriotes une protection efficace. Il apparaît du reste au milieu de Babylone comme le représentant officiel de Jéhovah. Il l'emporte en intelligence sur les ministres de tous les autres dieux. Dan., II, 14-45; IV, 16-24; V, 9-29. Nabuchodonosor est forcé de convenir que le Dieu de Daniel est le Dieu des dieux. Dan., II, 47; III, 91-97. Plus tard, le prophète montre l'inanité de Bel, la grande divinité chaldéenne, Dan., XIII, 65-XIV, 26; il échappe miraculeusement aux supplices qu'on tente de lui infliger, à cause de son mépris pour les faux dieux de Babylone, Dan., VI, 1-28; XIV, 29-42, et ses trois compagnons participent à son immunité. Dan., III, 1-97. Ces exemples montrent aux Juifs que les dieux si pompeusement honorés ne sont que néant, et que Jéhovah protège efficacement ceux de ses serviteurs qui refusent de les adorer. Enfin, dans ses visions prophétiques, Daniel fait entrevoir les splendeurs de l'avenir messianique, et rappelle ainsi à ses compagnons de captivité que Dieu n'a point renoncé à ses grands desseins en leur faveur. Daniel survécut au retour des tribus en Palestine; il put donc veiller sur elles pendant tout l'exil, et il termina ses jours au milieu de ceux qui restèrent sur la terre étrangère.

4° *Durée de la captivité.* — Par deux fois, Jérémie, XXV, 12; XXIX, 10, annonce que la captivité durera soixante-dix ans. Il fait cette prophétie la quatrième année de Joakim (609-598), par conséquent en 606. Il est tout naturel de penser que les soixante-dix ans en question partent de cette date. Ils aboutissent alors à l'année 536, qui fut l'année où Cyrus s'empara de Babylone et permit aux Juifs de retourner en Palestine sous la conduite de Zorobabel. D'autres préfèrent placer ces soixante-dix ans entre la destruction du premier temple (588) et l'achèvement du second (516). Cette seconde hypothèse paraît moins vraisemblable que la première, parce que Jérémie, XXV, 12; XXIX, 10, donne comme second terme de sa période la conquête du pays chaldéen, et nullement la reconstruction du temple. D'ailleurs la captivité ne dura cet espace de temps que pour une partie des déportés de Juda. Il y eut en effet, comme on l'a vu, quatre départs, en 606, en 598, en 588 et en 582 ou environ, et deux retours principaux, avec Zorobabel en 536, avec Esdras en 459. La captivité dura ainsi de quarante-six à cent quarante-sept ans, suivant qu'on prend les dates les plus rapprochées ou les plus éloignées l'une de l'autre. Pour ceux du royaume d'Israël, déportés en 733 et 721, l'exil dura beaucoup plus longtemps.

IV. LES CONSÉQUENCES DE LA CAPTIVITÉ. — 1° *Les résultats d'ordre moral.* — Ils furent de plusieurs sortes. — 1. Le châtiment infligé à la nation porta coup, et jamais plus elle ne s'abandonna tout entière à l'idolâtrie. Sans doute il y eut encore sous ce rapport des défaillances à l'époque des Machabées; mais elles ne furent jamais générales et soulevèrent toujours de vives protestations de la part des Juifs fidèles. Le peuple de Dieu fut l'objet d'un renouvellement moral qui le transforma profondément, selon la prophétie d'Ézéchiel, XXXVI, 24-28. — 2. Ayant vu comment Jéhovah faisait tout arriver suivant ses prédictions, châtiments et délivrance, comment aussi il avait terrassé les dieux de la puissante nation chaldéenne et livré Babylone à Cyrus, les Juifs apprirent à mettre davantage toute leur confiance en lui, et à espérer une autre délivrance plus merveilleuse, celle qu'opérerait le Messie. — 3. La communauté du malheur contribua à réunir ensemble les survivants des deux royaumes de Juda et d'Israël. Désormais ils ne firent plus qu'un seul peuple, soit en Palestine, soit dans les pays où ils demeurèrent. — 4. Pendant la captivité, plusieurs points de la croyance religieuse s'éclaircirent pour les Juifs, particulièrement les grandes vérités de l'immortalité de l'âme et de la résurrection. Les doctrines en honneur chez leurs vainqueurs n'eurent d'ailleurs aucune prise sur eux et ne laissèrent pas de trace dans leurs monuments écrits. — 5. A la suite de tout ce temps passé sans temple et sans culte extérieur, les exilés commencèrent à mieux comprendre que la loi rituelle importe beaucoup moins que la loi morale, et que l'essentiel est d'aimer Dieu et de lui obéir. Cette notion fut malheureusement altérée dans la suite par les pharisiens. — 6. Enfin la captivité fut un très grand bienfait pour les peuples établis sur les bords du Tigre et de l'Euphrate. Les Juifs semèrent parmi eux les vérités religieuses dont ils étaient les dépositaires, et préparèrent ainsi, comme nous l'avons remarqué plus haut, les voies à l'Évangile.

2° *Le nombre de ceux qui revinrent.* — Zorobabel ramena avec lui 42 360 exilés, sans compter 7 337 personnes de service, dont 200 chanteurs et chanteuses. I Esdr., II, 64, 65; II Esdr., VII, 66, 67. D'après III Esdr., V, 41, le nombre de ceux qui accompagnèrent Zorobabel fut de 42 340, et d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XI, I, 3, de 42 462. Les chiffres qui, dans les recensements particuliers, composent ce nombre ne fournissent qu'un total de 30 000 en moyenne, dans les livres qui portent le nom d'Esdras. On explique cette différence en supposant que le recensement détaillé ne porte que sur les tribus de Juda, de Benjamin et de Lévi. L'écart de 12 000 représenterait le contingent fourni par l'ancien royaume d'Israël. Les Juifs ramenèrent avec eux un certain nombre d'animaux, porteurs de leurs bagages, 736 chevaux, 245 mulets, 435 chameaux et 6 720 ânes. I Esdr., II, 66, 67; II Esdr., VII, 68, 69. — Josèphe prétend que Zorobabel retourna à Babylone pour obtenir la permission d'achever le temple, et qu'ensuite il ramena avec lui d'autres exilés. *Ant. jud.*, XI, III, 10. Le livre d'Esdras ne fait aucune mention de ce voyage de Zorobabel, et tout le récit de Josèphe est très suspect. — Le second retour authentique eut lieu sous la conduite d'Esdras, plus de soixante-dix ans après le premier. On compta alors 1 496 chefs de famille, 38 prêtres et 220 serviteurs du temple. I Esdr., VIII, 1-20; III Esdr., VIII, 31, 50. Les familles nommées parmi celles qui accompagnèrent Esdras se trouvaient déjà représentées parmi celles qui revinrent avec

Zorobabel. Un certain nombre de leurs membres ne prirent donc part qu'au second retour. Ces chiffres, ainsi que ceux qui précèdent, ne comprennent que des chefs de famille. Si leur nombre total s'élève pour les deux retours à environ 45000, il faut le multiplier au moins par 5 ou 6 pour avoir le total de la population qui revint de l'exil, en comprenant les femmes et les enfants.

3° *Les Israélites restés en Babylonie.* — Il s'en faut de beaucoup que tous les déportés d'Israël et de Juda aient profité du décret de Cyrus pour revenir en Palestine. Une grande partie d'entre eux, peut-être la plus notable, restèrent fixés avec leurs familles dans les pays où les conquérants assyriens et chaldéens avaient conduit leurs ancêtres. Ce furent surtout les anciennes tribus d'Israël qui se firent une seconde patrie du pays de l'exil, à tel point que plusieurs prétendirent qu'Israël était demeuré tout entier à l'étranger. Ainsi on lit dans Josèphe, *Ant. jud.*, XI, v, 2 : « Deux tribus seulement vivent sous l'empire de Rome en Asie et en Europe. Les dix autres tribus habitent jusqu'à ce jour les pays au delà de l'Euphrate. Il y a là des milliers et des milliers d'hommes dont on ne peut faire le dénombrement. » Cf. Philon, *Legat. ad Caium*, *Opera*, Leipzig, 1828, p. 587. A l'époque d'Akiba, vers la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, les docteurs juifs discutaient encore la question du retour des dix tribus, *Sanhédrin*, x, 3, et ils concluaient qu'elles étaient restées à l'étranger en s'appuyant sur Deut., xxix, 27. Il est écrit d'ailleurs dans le Talmud : « Les dix tribus ne doivent pas revenir. » *Sanhédrin*, cx, 2. Cette assertion n'est point conforme à la vérité : les prophètes avaient formellement annoncé le retour des dix tribus. Ose., xi, 9-11; Am., ix, 14, 15; Ezech., xxxvii, 11-14; xxxix, 25-29. Cf. Théodoret, *In Jer.*, *L*, *3*; *In Ezech.*, *IV*, *6*, t. lxxxi, col. 739, 858. Calmet, *Commentaire littéral*, t. iii, p. xv, xvi; t. vi, p. 356-360. Mais en réalité ce fut seulement la minorité d'Israël qui revint en Palestine. Les autres exilés du royaume nord et une partie des tribus de Juda et de Benjamin restèrent librement dans les pays voisins de l'Euphrate. Sous Xerxès Ier (485-465), l'Assuérus du livre d'Esther, on les trouve établis en nombre dans les villes de l'empire des Perses. Une Juive de la tribu de Benjamin, Esther, devient l'épouse du monarque, et l'oncle d'Esther, Mardochée, est élevé aux plus grands honneurs à Suse. Esth., ii, 5, 9; vi, 7-11; viii, 1, 2; x, 3. Les Juifs formaient une population considérable dans l'empire, Esth., iii, 6; vii, 3, et la raison qui les met en péril de mort est tout à leur honneur : ils refusent, à l'exemple de Mardochée, de plier le genou devant Aman. Ce qui donne l'idée de leur nombre et de leur force, c'est que, pour les autoriser à se défendre contre les persécuteurs soudoyés par Aman, le roi fait écrire à toutes les autorités des cent vingt-sept provinces de son empire. Esth., viii, 9. A Suse et dans les villes de province, on eut peur de se mesurer avec eux. Ils n'en tuèrent pas moins huit cents de leurs ennemis dans la capitale et soixante-quinze mille dans les villes et les villages des provinces. Esth., ix, 6, 15, 16. Pour exercer de pareilles représailles, il fallait que les Juifs fussent en force dans les différentes localités de la Perse. Dans la suite de l'histoire, il est souvent question des Juifs de ces contrées. En 340, Artaxerxès III Ochus (358-337), après sa campagne d'Égypte, transporte un grand nombre de Juifs en Hyrcanie et sur les bords de la mer Caspienne. George le Syncelle, i, 486; Orose, iii, 7. Alexandre le Grand confirme les privilèges des Juifs de Babylone, malgré leur refus de contribuer à la restauration du temple de Bel. Joséphe, *Ant. jud.*, XI, viii, 5; *Cont. Apion*, i, 22. Antiochus le Grand ordonne à Zeuxide de prendre en Mésopotamie et en Babylonie deux mille familles juives avec tous leurs bagages, et de les conduire en Lydie et en Phrygie, où elles serviront les intérêts du roi de Syrie. *Ant. jud.*, XII, iii, 4. Phraate, roi des Parthes, traite avec bienveillance Hyrcan II, l'avant-dernier des princes asmonéens, et lui permet de vivre en liberté à Babylone, où « la multitude des Juifs » l'accueille en pontife et en roi. *Ant. jud.*, XV, ii, 2. Sur l'invitation d'Hérode, un Juif de Babylone, Zamaris, vient s'établir en Batanée avec cinq cents cavaliers et cent de ses amis, et de là il protège la route que suivent les Juifs pour venir de Babylone sacrifier à Jérusalem. *Ant. jud.*, XVII, ii, 1-3. A l'époque de Caligula, Néarda, ville de Babylonie, située sur l'Euphrate, paraît avoir été le siège d'une puissante colonie juive, comme l'était aussi Nisibe, à peu de distance de là. C'est à Néarda que deux jeunes révoltés juifs, Asinæus et Anilæus, finirent par se rendre assez puissants pour obliger le roi des Parthes, Artapan, à s'allier avec eux. *Ant. jud.*, XVIII, ix, 1-10. Ces quelques renseignements historiques montrent qu'à la suite de la captivité de puissantes colonies juives s'étaient formées dans toute la contrée qu'occupèrent successivement les empires des Assyriens, des Chaldéens, des Perses et des Parthes. Cf. Jost, *Geschichte der Israeliten*, Berlin, 1820, IIe partie, p. 335-339; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. ii, 1886, p. 496-498; Fouard, *Saint Pierre*, Paris, 1893, 2e édit., p. 46-53. La colonie juive de Babylone était regardée avec tant de faveur à Jérusalem, qu'on lui donnait le pas sur toutes les autres. *Sanhédrin*, 11. C'est elle qui gagna à sa religion la famille régnante d'Adiabène, petit royaume situé sur le Tigre. La reine de ce pays, Hélène, vint elle-même en pèlerinage à Jérusalem, y soulagea les Juifs pendant la famine et voulut avoir son tombeau près de la ville sainte. *Ant. jud.*, XX, ii, 1-5. — De la Babylonie, les Juifs se répandirent peu à peu dans des contrées plus lointaines. On lit au quatrième livre d'Esdras, xiii, 40-45, que les dix tribus déportées par Salmanasar au delà de l'Euphrate s'en allèrent encore plus loin, dans le pays d'Arsareth, et qu'ils y sont restés. On ne sait où se trouve le pays ainsi désigné. On a conjecturé que les exilés israélites avaient donné naissance à différentes peuplades, et l'on a voulu reconnaître leurs descendants dans les populations qui habitent au pied de l'Himalaya, les Juifs nègres de Malabar, les Afghans, les Tartares, les tribus du Turkestan et de Kaschmir, les Nestoriens et même les Indiens de l'Amérique septentrionale. Toutes ces allégations manquent d'ailleurs de preuves. — A la Pentecôte, on reconnaissait parmi les auditeurs de saint Pierre des Parthes, des Mèdes, des Élamites et des habitants de la Mésopotamie, tant juifs que prosélytes. Act., ii, 9, 11. Ils représentaient la portion d'Israël demeurée sur les bords de l'Euphrate. Ils remportèrent avec eux la semence évangélique, que l'apôtre saint Thomas, et aussi, croit-on, saint Matthieu, vinrent bientôt cultiver dans ces contrées. Eusèbe, *H. E.*, iii, 1, t. xx, col. 216; Socrate, *H. E.*, i, 19, t. lxvii, col. 125. — Après la grande guerre de Judée sous Titus, et la répression de la dernière révolte sous Adrien, révolte au cours de laquelle Lucius Quietus organisa une armée contre les Juifs de Babylone et « écrasa leur grande multitude », Eusèbe, *H. E.*, iv, 2, t. xx, col. 305; Orose, vii, 2; Dion Cassius, lxviii, 32, la Babylonie produisit de nombreux docteurs juifs. Sur la Mischna, qui était le commentaire de la Loi et la remplaçait trop souvent, on fit d'autres commentaires qui en formaient le développement interminable. On appela ces commentaires Ghémaras ou suppléments. Pendant qu'on en rédigeait à Tibériade, en Palestine, les docteurs babyloniens en composèrent d'autres à Sura, à Néarda, à Pumbaditha : ce fut l'origine des deux Talmuds de Jérusalem et de Babylone. Voir TALMUD. H. LESÊTRE.

1. CARA Joseph, fils de Siméon Cara, exégète juif, contemporain de Raschi, mais plus jeune, florissait au nord de la France, vers la fin du XIe siècle. Son nom se trouve également sous la forme Kara, mais serait mieux

transcrit Qârâ, puisqu'il est écrit קרא, « le lecteur, » épithète honorifique donnée à son père et devenue le nom de la famille. En France et en Allemagne, au XIe siècle, dans les écoles juives, on donnait tous ses soins à l'étude du Talmud, et l'on négligeait le sens littéral de la Bible pour se livrer à une sorte d'homélie allégorique. Bien que son père fût partisan déclaré de cette méthode, il l'abandonna pour suivre plutôt son oncle, Menaḥem ben Ḥelbo, et Raschi, qui avait commencé ce mouvement. Il s'attache plus encore que ce dernier au sens littéral, et prend du reste ses commentaires pour base, en y ajoutant ses propres remarques. Il a commenté ainsi presque tout l'Ancien Testament; quelques parties ou fragments seulement ont été imprimés. 1° Son *Pêrûš haṭṭôrâh*, « commentaire de la Loi, » ou gloses du commentaire de Raschi sur le Pentateuque, a été publié par Geiger, sous le titre de *Liqqûtim*, dans *Nit'ê na'ämänîm*, in-8°, Breslau, 1847. — 2° Des fragments de son commentaire des prophètes ont été réunis par de Rossi, dans ses *Variæ lectiones*, in-4°, Parme, 1785. — 3° Le commentaire sur Job, dont quelques auteurs avaient donné des fragments, a été imprimé dans le *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1856-1858. — 4° Des fragments de ses commentaires d'Esther, de Ruth et des Lamentations ont été publiés par Adolphe Jellinek, in-8°, Leipzig, 1855. — 5° Le commentaire des Lamentations, imprimé in-4°, Naples, 1487, l'a été de nouveau dans la collection intitulée *Dibrê ḥakâmîm*, in-8°, Metz, 1849, p. 16-23. — 6° Le commentaire sur Osée a été publié in-8°, Breslau, 1861. — 7° Le commentaire de l'Ecclésiaste a été donné par Einstein Berthold, sous ce titre : *R. Josef Kara, und sein Commentar zu Kohelet*, in-8°, Berlin, 1886. Voir l'étude qui accompagne le texte, sur Josef Kara, son nom, sa famille, l'époque où il a vécu, ses relations avec Raschi, ses commentaires et son exégèse. Voir aussi Abr. Geiger, *Ueber Jos. Kara und seine exegetischen Werke*, dans *Beiträge zur Jüdischen Literaturgeschichte*, in-8°, Breslau, 1847, p. 17-29, et Zunz, *Jos. Kara ben Simeon und seine Arbeiten*, dans le *Raschi* de cet auteur, p. 318, et *Zur Geschichte und Literatur*, in-8°, Berlin, 1845, p. 68-70.

E. Levesque.

2. CARA Siméon ben Ḥelbo, auteur juif du XIe siècle, appelé aussi R. Siméon Ha-Darschan (Homiliaste), à cause de sa collection de Midraschîm. Il a rassemblé selon l'ordre des versets de l'Écriture les observations des anciens Midraschîm ou commentaires moraux, homilétiques. Cette collection, sorte de *catena* ou chaîne des explications morales de tous les âges, porte le nom de *Yalqût Šime'ôni*, « Collection de Siméon. » Dans ce recueil, il a sauvé de l'oubli des fragments d'anciens Midraschîm, comme ceux de la *Pesikta* de Cahana ben Tachlifa; de plus, sa collection, embrassant toutes les parties de l'Écriture (et c'est la seule qui ait cette étendue), est devenue pour les Juifs comme le *Thesaurus* de la littérature homilétique. Aussi, à partir de 1521, on en compte dix éditions différentes, dont les principales sont : in-f°, Salonique, 1521; in-f°, Venise, 1566; in-f°, Lublin, 1643; in-f°, Francfort-sur-le-Mein, 1687, et in-f°, Francfort-sur-l'Oder, 1709. Cf. Zunz, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, in-8°, Berlin, p. 295-303.

E. Levesque.

CARACCIOLO Landolphe, né à Naples, de la famille princière de ce nom, mort vers 1350. Il se fit Frère Mineur, suivit à l'université de Paris les leçons de Scot, devint docteur; revenu dans sa patrie, il fut fait évêque de Castellamare di Stabia, puis archevêque d'Amalfi, et mourut en grande opinion de sainteté. Arthur de Moutiers, dans son Martyrologe franciscain, le mentionne au 1er mars. Il a laissé : 1° *Commentaria moralia in quatuor Evangelia*, qui furent imprimés à Naples, en 1637, en un vol. in-4°. Un exemplaire manuscrit en était conservé au sacré couvent d'Assise. 2° *Postilla super Epistolam ad Hebræos. Postilla in Zachariam*, ouvrages cités par les bibliographes depuis le XVe siècle, et dont le lieu de dépôt, indiqué vaguement, paraît avoir été longtemps le couvent des Frères Mineurs de Padoue.

P. Apollinaire.

CARACTÈRE DE LA BÊTE. Saint Jean, dans l'Apocalypse, XIII, 16-17; XIV, 9, 11; (XV, 2); XVI, 2; XIX, 20; XX, 4, dit que le « caractère de la Bête », τὸ χάραγμα τοῦ Θηρίου, c'est-à-dire son nom ou le chiffre qui le représente, sera marqué sur la main droite ou sur le front de tous les hommes. La Bête est l'Antéchrist ou la Rome païenne, personnification du paganisme et de l'idolâtrie. Voir t. I, col. 1644. Le « caractère » dont parle saint Jean est sans doute une espèce de tatouage (χάραγμα vient de χαράσσω, qui signifie « graver, inciser »). Cf. Apoc., VII, 3; Gal., VI, 17. Le tatouage, autrefois comme aujourd'hui, a été très pratiqué en Orient. On le pratiquait particulièrement en l'honneur des dieux. Le troisième livre des Machabées, II, 29, raconte que Ptolémée IV Philopator fit marquer des Juifs d'une feuille de lierre, insigne du culte de Bacchus, χαράσσεσθαι καὶ διὰ πυρὸς εἰς τὸ σῶμα παρασήμῳ Διονύσου κισσόφυλλον. Philopator portait lui-même sur son corps la feuille de lierre, comme marque de sa dévotion à Dionysos (*Etymol. magn.*, au mot Γάλλος; cf. Cless, dans Pauly, *Realencyklopädie*, t. VI, p. I, p. 211). Lucien, *De syr. dea*, dit que les Syriens peignaient le caractère de la déesse sur leurs poignets (στίζεσθαι ἐς καρπούς). Prudence nous apprend qu'on faisait ces tatouages au moyen d'aiguilles brûlantes, avec lesquelles on piquait la peau de manière à former le dessin voulu :

> Quid, cum sacrandus accipit sphragitidas?
> Acus minutas ingerunt fornacibus.
> His membra pergunt urere, utque ignoverint,
> Quamcumque partem corporis fervens nota
> Stigmarit, hanc sic consecratam prædicant.
> (*Peristeph.*, *Hymn.* X, 1076-1080, t. LX, col. 525.)

Cf. Philon, *De monarch.*, I, 8, *Opera*, t. II, p. 220. Les esclaves étaient aussi souvent marqués, de même que les soldats. Végèce dit de ces derniers, I, 8; II, 5 : *Puncturis in cute punctis scribuntur milites.* L'Apocalypse fait donc allusion à ces divers usages, qui marquent la piété des hommes envers leur dieu ou leur dépendance.

F. Vigouroux.

CARAFFA Antoine, né à Naples, en 1538, fut créé cardinal, en 1586, par Pie V, et devint un des membres les plus influents de la congrégation qui fut instituée pour l'étude de la Bible et l'explication du concile de Trente. Il mourut le 12 janvier 1591. Son principal ouvrage est la belle édition des Septante, qu'il entreprit à l'instigation du pape Pie V, et qui parut, avec une traduction latine et des notes, d'abord à Rome, en 1587, in-f°, et plus tard à Paris, en 1628, 3 vol. in-f°. On a aussi de lui une édition de la Vulgate, imprimée à Rome, in-f°, 1588; *Catena veterum Patrum in Cantica Veteris et Novi Testamenti*, in-4°, Padoue, 1565; in-8°, Cologne, 1572; *Commentarium Theodoreti in Psalmos*, Padoue, 1565.

A. Regnier.

CARAÏTE, adhérent d'une secte juive qui rejette la tradition talmudique et n'admet que l'Écriture. Dans le langage rabbinique, le texte de la Bible s'appelle *qâr'*, *qar'âh* ou *miqrâ'*, littéralement « ce qui est lu »; de là le nom de *qera'îm*, littéralement *textuaires*, *scripturaires*, ou celui de *benê miqrâ'*, *baâlê miqrâ'*, « fils du texte, maîtres ou possesseurs du texte, » donnés à ces partisans du texte biblique, en opposition aux *traditionnaires* ou rabbanites.

I. Origine. — Les origines des caraites sont assez

obscures. A en croire les rabbins modernes, cette secte remonterait seulement au VIIIe siècle; son fondateur serait Anan, fils de David. A la mort de son oncle Salomon (761), qui était *r'ôš geluṭā,* « chef de la captivité » de Babylone, la succession lui revenait comme de droit; mais on lui préféra son frère cadet, Hanania, qui cependant lui était inférieur en mérites. Blessé de cette préférence, il se serait vengé en se séparant des rabbanites et en fondant avec ses partisans une secte nouvelle, qui reçut le nom d'ananites, puis celui de *benê miqrā',* et enfin celui de *qaraim,* « caraïtes. » Il faut dire que les rabbanites en général parlent assez mal de leurs adversaires, et sont suspects dans leurs appréciations à leur endroit. Les caraïtes de leur côté disent que leur parti existait déjà au temps d'Anan, et que celui-ci ne fut pas accepté comme chef par les rabbanites précisément à cause de ses idées, et parce que ces derniers, sous le gouvernement d'Hanania, espéraient avoir plus facilement raison de leurs adversaires. Embrassant alors avec chaleur la cause des caraïtes, Anan les défendit contre les violences de leurs ennemis et fut comme le restaurateur de la secte. En face de ces traditions contradictoires, on peut dire que l'esprit de la secte est certainement plus ancien que le VIIIe siècle : la réaction contre les subtilités et les exigences tyranniques du rabbinisme dut se faire sentir beaucoup plus tôt. Les sadducéens autrefois avaient secoué le joug des pharisiens, dont les rabbins ont continué l'esprit. Probablement ce furent les idées plus larges et plus indépendantes d'Anan qui le firent écarter par les partisans des traditions talmudiques. A son époque, en effet, le mouvement d'opposition dut s'accentuer davantage, sous l'influence de la philosophie arabe sur les Juifs de Babylone. De plus, dès le commencement des Abbassides, un certain nombre de Juifs furent en faveur à la cour des califes; ils profitèrent de leur position pour se soustraire à l'autorité du chef de la captivité, dont les prescriptions devenaient insupportables. Leur situation et leurs idées philosophiques les amenèrent peu à peu à secouer le joug de la tradition talmudique; et lorsque Anan, favorable à leurs idées, fut mis de côté par les rabbanites, il trouva un parti tout prêt à le soutenir. — Bien qu'il y ait des rapports de tendance et d'idées entre les caraïtes et les sadducéens, il ne faut pas cependant les confondre avec ces derniers et les regarder comme la continuation de leur secte : certains points de doctrine les différencient nettement.

II. Doctrine. — Les caraïtes rejettent les traditions rabbiniques pour s'attacher à l'Écriture. Ce sont, comme on l'a dit, les protestants du judaïsme. Ils ne rejettent pas cependant toute tradition, mais toute cette superfétation de traditions minutieuses, souvent bizarres, qui forment le Talmud. Voici en résumé les principaux articles de leur croyance, dont plusieurs concernent les Écritures. Le monde a été créé; il est l'œuvre d'un Dieu éternel, unique, personnel, qui a envoyé Moïse auquel il a donné sa loi parfaite. Dieu a inspiré aussi les autres prophètes. Le vrai croyant doit connaître le texte de l'Écriture et sa signification; sa signification est claire par elle-même, sans qu'il soit besoin d'addition humaine. Dieu récompensera chacun selon ses œuvres, et au jour du jugement il ressuscitera les morts. En cette vie Dieu n'abandonne pas les hommes; il les corrige et les améliore par les épreuves jusqu'à ce qu'ils soient dignes d'être sauvés par le Messie, fils de David. — Sauf le rejet des traditions, ce sont donc au fond les mêmes points de doctrine que les rabbanites, auxquels est attachée la majorité des Juifs. Il est à remarquer qu'ils ont toujours été moins opposés aux chrétiens que les autres Juifs. Quant à l'interprétation de l'Écriture, elle est en général plus littérale, plus rationnelle que celle des rabbanites des premiers temps. Négligeant les traditions talmudiques, ils se sont attachés davantage à l'étude du texte en lui-même, et ont fait progresser la science grammaticale et philologique de l'hébreu; et ils n'ont pas été sans influence sur le retour de certains rabbins célèbres à l'étude de la langue et du texte. Du reste, leurs principes d'interprétation se trouvent en réalité dans la Mischna; mais ils ont eu le mérite de ne pas abandonner ces principes rationnels pour une exégèse purement morale ou cabalistique. — Dans les observances, il existe plusieurs différences entre les caraïtes et les rabbanites, notamment pour la fixation de la Pâque. Ils rejettent les phylactères, etc.

III. Développement de la secte et principaux écrivains. — Animée d'un ardent prosélytisme, la secte se répandit rapidement en Babylonie et en Perse. Dans ce dernier pays, vers 820, Benjamin Nahâwendi se fit connaître par un commentaire du Pentateuque et un *sêfer ham-miṣevôṭ,* « livre des préceptes, » où il suit la méthode et l'esprit d'Anan. — La colonie de Jérusalem remonte à Anan lui-même, qui fut obligé par ses adversaires de s'y réfugier; elle prit une telle importance, que, jusqu'en 1099, ce fut la résidence de leur patriarche ou *nasi,* pris du reste dans la famille d'Anan. Dans la première moitié du Xe siècle, Yapheth ben Heli de Bassora y donna un commentaire des Psaumes. Au XIe siècle, une école s'y forma autour de Josué ben Juda, Aboul Faradj; elle s'occupa de traduire les œuvres caraïtes écrites en arabe, pour les répandre dans d'autres contrées. Après la prise de Jérusalem par les croisés (1099), ils se dispersèrent les uns à Alep, d'autres en Égypte, à Constantinople et en Espagne. Ce fut un élève de Josué ben Juda, un zélé caraïte du nom de Ibn Altaras, qui transporta en Espagne avec les ouvrages de son maître les principes de sa secte; ils s'y multiplièrent et y acquirent une influence qui fut sur le point de ruiner l'autorité des rabbanites; mais cette influence fut passagère, car après Ibn Ezra on n'en entend plus parler. Il n'en fut pas de même en Égypte, où ils s'étaient établis vers la même époque. Le Caire fut pendant longtemps, après Jérusalem, le siège de leur chef, et leur communauté y fut très florissante. Un des plus célèbres écrivains caraïtes y vécut et y mourut (1369), Aaron ben Élie; il y donna son *'Eṣ ḥayim,* « Arbre de vie, » traité de philosophie religieuse qui rappelle le *Guide des égarés* de Maimonide. Aussi l'a-t-on nommé quelquefois le Maimonide du caraïsme. Ses principes d'interprétation, qui furent ceux de sa secte, sont exposés dans cet ouvrage. Constantinople, plus encore que le Caire, fut le centre littéraire du caraïsme après leur émigration de Jérusalem, au XIe siècle. Vers 1150, Juda ben Élie Hadassi, y donne son *'Eškol hakkofér,* où sont formulés avec précision les dogmes du caraïsme et les différences qui le séparent du rabbanisme. Là aussi vécut, au XIIIe siècle, le premier des auteurs de la secte, Aaron ben Joseph, célèbre par ses commentaires sur la plus grande partie de la Bible, ses essais de grammaire et de critique sacrée et son livre des prières à l'usage des caraïtes. Ceux-ci ont encore une communauté à Constantinople. Mais ils sont plus nombreux en Lithuanie, en Moldavie, en Valachie, en Galicie surtout, où ils jouissent d'immunités grâce à une charte remontant au roi Étienne de Hongrie (1578); ils sont exemptés de certains impôts que payent les autres Juifs. Les caraïtes ont aussi de nombreux établissements en Crimée, où ils paraissent s'être établis dès le XIIe siècle, lorsqu'ils furent chassés de Castille. Au XVIIe siècle, cette colonie était florissante. Ils y ont encore une très belle synagogue à Bakhtchisaraï; c'est à celle de Tschufuttkale que fut trouvé le *Codex Babylonicus Petropolitanus* (t. I, col. 1359). — On estime actuellement le nombre des caraïtes à six mille environ. Ils n'ont plus de patriarche unique; chaque communauté s'administre isolément, sous la direction d'un *ḥâkâm,* qui remplit les fonctions de rabbin chez les autres juifs.

IV. Bibliographie. — Les caraïtes étaient restés longtemps inconnus en Occident, en France, en Italie, en Allemagne; ce sont les travaux du P. Morin, *Exerci-*

tationes biblicæ, l. II, Exercit. VII, in-f°, Paris, 1669, p. 305-318; de Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, I, XXIX, in-4°, Rotterdam, 1695, p. 160-165 et *passim*, qui les ont fait connaître au XVIIe siècle. Le caraïte Mardochée ben Nissan, en réponse aux questions que J. Trigland de Leyde lui avait posées, rédigea une notice très complète sur les caraïtes, intitulée *Dod Mordekaï*, qui a été imprimée avec une traduction latine, sous le titre de *Notitia Karæorum*, par Chr. Wolf, in-4°, Hambourg, 1714. La plupart des auteurs ont puisé à cette source : J. G. Schupart, *Secta Karæorum*, in-8°, Iéna, 1701; J. Trigland, *Diatribe de secta Karæorum*, in-8°, Delft, 1703, et dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXII, col. CCC-CCCCLXXXVII; Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten*, Leipzig, 1857, t. II; J. Furst, *Geschichte des Karäerthums*, 3 in-8°, Leipzig, 1862-1869; Grätz, *Geschichte der Juden*, 2e édit. in-8°, Leipzig, 1863, t. V, p. 76-79, 454-463; trad. franç., t. III, Paris, 1888, ch. XIV, p. 318-336; Ad. Neubauer, *Beiträge und Dokumente zur Geschichte des Karäerthums*, in-8°, Leipzig, 1886; P. F. Frankl, *Karäiten*, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften*, t. XXXII, p. 11-24; et *Beiträge zur Literaturgeschichte der Karäer* dans la cinquième *Bericht über die Lehrenstalt für die Wissenschaft der Judenthum*, in-8°, Berlin, 1887. E. LEVESQUE.

CARAMUEL Y LOBKOWITZ Jean, théologien espagnol, religieux de l'ordre de Cîteaux, évêque de Vigevano, dans le Milanais, né à Madrid le 23 mai 1606, mort à Vigevano le 8 septembre 1682. Doué des aptitudes les plus diverses, il se distingua non seulement comme évêque, par sa piété et sa science, mais encore par ses talents dans la politique et dans l'art militaire; il combattit même en personne contre les Suédois, qui assiégeaient Prague, en 1648, tandis qu'il résidait en cette ville comme vicaire général de l'archevêque, le cardinal de Harrach. Il disait que rien ne devait être étranger au philosophe et au théologien, et il parvint, grâce à la facilité merveilleuse de son esprit, à pratiquer cette maxime. Écrivain très fécond, il a laissé de nombreux ouvrages sur la grammaire, les mathématiques, l'astronomie, la philosophie, la politique, le droit civil, le droit canon, la théologie. On lui reproche, avec raison, les principes relâchés de sa morale. Nous n'avons à citer de lui que : *Tiempo di Salomone* (avec figures), 3 in-f°, Vigevano, 1678. — Voir Niceron, *Mémoires*, t. XXIX, 1734, p. 259-278; Tardisi, *Memorie della vita di Giov. Caramuele*, in-4°, Venise, 1760. A. REGNIER.

CARAVANE (hébreu : *'ôrḥâh*, de *'ârah*, « marcher, » Gen., XXXVII, 25; Job, VI, 19; Is., XXI, 13; et *hâlikâh*, de *hâlak*, « aller, » Job, VI, 19. Les versions prêtent à ces deux mots le sens de « route »). Notre mot « caravane », dérivé du persan كروان, *karwân*, « troupe de voyageurs, » désigne ces réunions d'hommes qui, en Orient, se groupent ensemble pour parcourir de longues distances et traverser les déserts.

I. CARAVANES DE NOMADES ET DE VOYAGEURS. — Les tribus nomades ne sont guère autre chose que des caravanes tantôt au repos et tantôt en marche. Les patriarches, dont la Genèse raconte l'histoire, ne voyageaient que par caravanes. C'est ainsi que Tharé se transporte avec sa famille de Chaldée en Chanaan, Gen., XI, 31; qu'Abraham se rend de Chanaan en Égypte, Gen., XII, 10; qu'Éliézer va chercher une épouse à Isaac, Gen., XXIV, 10; que Jacob revient de Mésopotamie en Chanaan, Gen., XXXI, 17; que les frères de Joseph, puis Jacob lui-même, partent pour l'Égypte. Gen., XLII, 3; XLIII, 15; XLVI, 5-6. Une caravane amène auprès de Job ses trois amis, Éliphaz, Baldad et Sophar. Job, II, 11. Dans les temps postérieurs, la Sainte Écriture signale encore, ou du moins permet de supposer les caravanes qui transportent la reine de Saba auprès du roi Salomon, III Reg., X, 2; II Par., IX, 1; Naaman, prince de Syrie, auprès d'Élisée, IV Reg., V, 5; les mages auprès de l'enfant Jésus, Matth., II, 1, etc. — Une caravane de nomades comprend ordinairement toutes sortes d'animaux domestiques, chameaux, dromadaires, chevaux et ânes, pour porter les fardeaux et les voyageurs (fig. 74); brebis et chèvres, pour assurer la nourriture de la famille. Rien de pittoresque comme une telle troupe en marche, surtout quand elle est nombreuse. C'est un spectacle qu'on a souvent sous les yeux en Orient. Layard, *Nineveh and its remains*, 1849, t. I, p. 89-90, en fait cette description : « Nous partîmes de grand matin. Notre vue était bornée à l'est par un pli de terrain. Quand nous en eûmes atteint le sommet, nos regards se portèrent sur la plaine qui se déployait à nos pieds. Elle paraissait remplie d'un essaim en mouvement. Nous approchions, en effet, du gros de la tribu des Schammar. Il est difficile de décrire l'aspect d'une tribu considérable, comme celle que nous rencontrions en ce moment, lorsqu'elle émigre pour chercher de nouveaux pâturages... Nous nous trouvâmes bientôt au milieu de troupeaux de brebis et de chameaux qui occupaient un large espace. Aussi loin que notre œil pouvait atteindre, devant nous, à droite, à gauche, partout la même foule et le même mouvement : de longues lignes d'ânes et de bœufs chargés de tentes noires, de grands vases, de tapis aux diverses couleurs; des vieillards, hommes et femmes, que leur grand âge rendait incapables de marcher, attachés au-dessus des meubles domestiques; des enfants enfoncés dans des sacoches, montrant leur petite tête à travers l'étroite ouverture, et ayant pour contrepoids des chevreaux et des agneaux liés de l'autre côté du dos de l'animal; des jeunes filles vêtues seulement de l'étroite chemise arabe; des mères portant leur nourrisson sur leurs épaules; des enfants poussant devant eux des troupeaux d'agneaux; des cavaliers, armés de longues lances ornées de touffes, explorant la plaine sur leurs cavales agiles; des hommes, montés sur les dromadaires, les pressant avec leur court bâton recourbé, et conduisant par une corde leurs chevaux de race; les poulains galopant au milieu de la troupe... ; telle était la multitude mélangée à travers laquelle nous dûmes nous frayer un chemin pendant plusieurs heures. » Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLIII, p. 191. De telles foules ne peuvent se mouvoir que très lentement, *lemas'êhém*, « de halte en halte, » comme dit l'écrivain sacré. Gen., XIII, 3; Num., XXXIII, 1-2. Elles marchent d'abord en désordre, mais l'ordre et la régularité s'établissent peu à peu. Il faut toujours beaucoup de temps pour charger et décharger les bagages; une fois qu'on est en mouvement, on avance avec une grande uniformité. Ezech., XII, 3. La première étape est courte. Les jours suivants, on voyage sept à huit heures en moyenne, et l'on fait une trentaine de kilomètres. Quand il fait chaud, on part le soir, Ezech., XII, 4, et l'on s'arrête vers minuit. Cf. Luc., XI, 5-6. Dans la saison tempérée, on marche pendant le jour, et l'on fait halte vers midi, pour prendre un léger repas. Lorsque émigre un peuple tout entier, la caravane prend les proportions les plus gigantesques. C'est ce qui arriva quand les Hébreux sortirent d'Égypte. Pendant quarante ans, ils menèrent la vie nomade dans le désert. Leur interminable caravane, quand ils se mettaient en route, comprenait six cent mille hommes. Num., II, 32. Elle présentait un spectacle que reproduisirent plus tard, à l'organisation près, les grandes émigrations des barbares.

II. CARAVANES COMMERCIALES. — Par suite de sa situation à l'intersection des trois parties du monde antique, l'Asie, l'Europe et l'Afrique, la Palestine servait de lieu de passage à toutes les caravanes qui faisaient le commerce entre les différents peuples. « Cette position de la terre de Chanaan au milieu du monde ancien lui donnait une véritable importance politique et commerciale... Toutes

les grandes voies de communication des peuples anciens, par terre et par mer, touchant la Palestine. Une grande voie commerciale conduisait de l'Égypte à Gaza, une autre de Damas à la côte de Phénicie, par la plaine de Jezraël... Le commerce maritime entre l'Asie d'une part et l'Afrique de l'autre était concentré dans les grandes villes commerçantes de la Phénicie d'abord, Alexandrie et Antioche ensuite. » Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., t. I, p. 656. Les caravanes qui faisaient le trafic entre ces différentes villes empruntaient donc nécessairement le territoire de la Palestine. Une route conduisait encore de Palestine en Mésopotamie par Damas et le désert de Syrie. Là elle se bifurquait pour aller traverser l'Euphrate soit au gué de Thapsaque, soit préférablement à celui de Circésium, dont le chemin était plus sûr. Sur cette grande voie de communication, Salomon bâtit la ville de Thadmor ou Palmyre, afin d'assurer la sécurité du passage à travers le désert. de Juda. Leurs chameaux étaient chargés d'aromates, de baume et de myrrhe, et ils auraient certainement acheté volontiers un autre Joseph à ses frères pour le conduire en Égypte et le vendre comme esclave à quelque Putiphar. » Clarke, *Travels in various countries of Europe, Asia and Africa*, XV, 1813, t. II, p. 512. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 10. Isaïe, LX, 6, fait allusion à ces caravanes commerciales, quand il dit de Jérusalem restaurée après la captivité : « Une troupe de chameaux, les dromadaires de Madian et d'Épha, tous ceux de Saba arrivent; ils apportent l'or et l'encens. » Les caravanes commerciales se composent, en effet, à peu près exclusivement de chameaux. On rencontre ces animaux par longues files sur les routes de l'Orient, parfois divisés en plusieurs groupes d'une dizaine chacun. Ils sont attachés les uns aux autres par une corde et conduits par un homme ou par un âne. Les conducteurs et les

74. — Caravane de nomades. D'après une photographie.

III Reg., IX, 18; II Par., VIII, 4. Du golfe Persique à la Méditerranée, le transport des marchandises se faisait par les tribus arabes, dont le centre était Pétra. A cette ville aboutissait la route qui arrivait du golfe, et de là en partaient deux autres qui se dirigeaient au nord vers la Syrie, à l'ouest vers l'Égypte. Ces tribus seules étaient capables de faire la traversée des déserts. L. de Laborde, *Voyage de l'Arabie Pétrée*, Paris, 1830, in-fo, p. 12. A ces tribus appartenaient les Madianites auxquels les fils de Jacob vendirent leur frère Joseph. Gen., XXXVII, 25, 28, 36. Ces Madianites portaient aussi le nom équivalent d'Ismaélites, qui était plus général et convenait à bon nombre de tribus arabes. Quand ils trouvèrent les fils de Jacob à Dothaïn, ces trafiquants venaient de Galaad, avaient traversé le Jourdain à Béthsan et se rendaient en Égypte avec un chargement d'aromates. Mais le commerce d'aromates n'était pas le seul que fissent les caravanes arabes. Elles importaient aussi, pour les bazars de Memphis ou de Thèbes, des esclaves syriens, particulièrement estimés en Égypte. Ces esclaves s'y trouvaient en si grand nombre, que le mot *abata*, de l'hébreu *'ébed*, « serviteur, » désignait les gens de condition servile. Les descendants de ces Madianites continuent encore aujourd'hui le même trafic sur les bords du Nil. « Nous y vîmes longeant la vallée, dit un voyageur anglais, une caravane d'Ismaélites qui venaient de Galaad, comme aux jours de Ruben et marchands sont à pied ou montent sur une de leurs bêtes. Ils sont armés, car ils peuvent avoir besoin de se défendre. Isaïe, XXX, 6, fait allusion aux difficultés qui arrêtent les caravanes, spécialement en temps de guerre.

Deux grands dangers menaçaient, autrefois comme de nos jours, les caravanes de commerce. Le premier venait des Bédouins pillards qui ne vivaient que de rapine. Non contents des razzias opérées sur les troupeaux, Jud., VI, 4; Job, I, 15, 17, ils s'attaquaient aux caravanes de marchandises, par surprise ou bien ouvertement, suivant le nombre et l'armement des voyageurs. Il fallait prendre des précautions pour déjouer ces attaques. La nuit surtout, on se servait de fanaux pour se diriger et être à même de reconnaître le danger. « Dans tout l'Orient, écrit L. de Laborde, les caravanes et les troupes armées qui marchent la nuit, pour éviter la chaleur du jour, se font précéder par des porteurs de fanaux, à cheval ou à pied. Ces fanaux, qui éclairent la route et évitent les rencontres gênantes dans un défilé ou sur un pont, sont en forme de réchauds placés au bout d'une pique. Le feu y est entretenu avec du bois résineux ou de la résine en pâte. Lorsque je quittai Constantinople, ces réchauds, appelés *maschlas*, avaient trouvé place parmi les rares ustensiles de notre équipement de voyage, et plus d'une fois, pour atteindre la halte du soir, si nous étions surpris par la nuit, nous allumions nos fanaux. » *Commentaire géographique sur*

l'Exode et les Nombres, Paris, 1841, p. 72. Quand les Hébreux entreprirent leur long voyage à travers le désert, le Seigneur prit soin lui aussi de leur procurer un fanal miraculeux, la colonne de feu qui les éclairait durant la nuit. Exod., XIII, 21. — Il y avait un autre danger, plus terrible encore que le premier. Les caravanes pouvaient s'égarer dans l'immensité des déserts, n'y pas trouver l'eau sur laquelle elles comptaient et périr misérablement de soif. Job, VI, 15-20, compare les amis qui l'abandonnent aux torrents qui se dessèchent tout d'un coup dans le désert :

Mes frères m'ont abandonné comme un torrent,
Comme le lit des torrents qui s'écoulent...
Aux premières chaleurs, leur lit est à sec...
Ils s'évaporent dans l'air et s'évanouissent.
Les caravanes de Théma regardent de leur côté,
Les voyageurs de Saba comptent sur eux;
Mais ils sont confondus dans leur espoir,
Ils arrivent jusque-là et sont déçus.

« La désignation de ces caravanes comme sabéennes et venant de Théma doit les faire distinguer des petites caravanes locales des bords du désert, qui ne sont pas exposées au manque d'eau. Elles représentent pour le lecteur le type de ces caravanes de l'antiquité, qui, analogues aux caravanes actuelles des pèlerins de la Mecque, se transportaient périodiquement de l'Yémen à Théma par Babylone, et de l'Akîr, port de Gerrha (*Hagar*), à Théma par la Syrie, à travers les arides déserts du centre. En 1857, la caravane de Damas à Bagdad s'égara entre les stations de Ka'ra et Kobèsa, dans la partie septentrionale du désert syrien, et y passa un long temps en allées et venues. Ceux qui avaient de vigoureux dromadaires cherchèrent à atteindre l'Euphrate, distant de quatre jours de route du lieu de leur infortune. Toutes les bêtes de somme, environ douze cents chameaux, périrent ainsi qu'une partie des voyageurs. Les marchandises furent pillées par les nomades; une faible portion seulement en fut restituée plus tard, moyennant une forte rançon. » Wetzstein, dans Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 101.

III. Caravanes religieuses. — La loi de Moïse obligeait les Hébreux à se rendre à Jérusalem pour les trois fêtes de la Pâque, de la Pentecôte et des Tabernacles. Exod., XXIII, 14-17; XXXIV, 23; Deut., XVI, 16. Les hommes seuls et les jeunes garçons, dès l'âge de douze ans accomplis, étaient assujettis à cette prescription. *Joma* f. 82 *a*. Les femmes pouvaient se soumettre à la loi ou s'en dispenser à leur gré. *Jerus. Kidouschin*, f. 61, 3; *Schekal.*, 1, 28. Ceux qui n'avaient pas de raison pour se dispenser de ces pèlerinages partaient ensemble des villes et des villages de la Palestine. Comme la fête de la Pâque était la plus solennelle et la plus fréquentée, trente jours auparavant on commençait à réparer les chemins, on écartait les pierres qui fermaient les puits, on blanchissait les tombeaux à la chaux; en un mot, on préparait tout pour le passage des pieuses caravanes. Conr. Ikenius, *Antiquitates hebraicæ*, Ire part., ch. XXI, Brême, 1732, p. 300. Les grandes fêtes hébraïques portaient le nom de *ḥag*. Le même mot, *ḥag* ou *ḥadj*, désigne encore chez les Arabes le pèlerinage de la Mecque, que les traditions font remonter jusqu'à Abraham, et qui est en tout cas antérieur à Mahomet. Cf. Munk, *Palestine*, 1881, p. 186. Le *ḥâg* est donc la solennité à laquelle on se rend en caravanes, la fête qu'il faut aller célébrer à la maison du Seigneur. Les caravanes religieuses sanctifiaient leur route par la prière. En montant à Jérusalem, on chantait les psaumes *hamma'ălôt*, « des montées. » Ces quinze psaumes, CXIX-CXXXIV, expriment les sentiments qui devaient animer les membres des caravanes : prières contre les ennemis, supplications pour obtenir les faveurs divines, protestations de fidélité et actions de grâces. Les pèlerins qui venaient du nord de la Palestine ne pouvaient passer par la Samarie qu'à leur corps défendant, à cause de l'hostilité opiniâtre des Samaritains. Luc., IX, 53. Aussi les caravanes préféraient-elles faire un détour par la Pérée ou par la plaine de Saron. Les Juifs qui résidaient à l'étranger et même les simples prosélytes tenaient à visiter Jérusalem au moins une fois dans leur vie. L'eunuque de la reine Candace vint ainsi d'Éthiopie sur son char, accompagné sans nul doute d'un cortège faisant caravane; comme les pèlerins juifs, il s'occupait de prières, de lectures et de méditations pieuses en accomplissant son pèlerinage. Act., VIII, 27, 28. — Les caravanes pascales ont donné lieu à l'un des plus touchants épisodes de l'Évangile. Saint Luc, II, 41-45, nous apprend que chaque année la sainte Vierge et saint Joseph se rendaient à Jérusalem pour la Pâque. Ils faisaient naturellement le voyage en compagnie des autres pèlerins de Nazareth et des environs. Peut-être emmenaient-ils habituellement avec eux Jésus encore tout jeune enfant. Toujours est-il que, quand il eut atteint sa douzième année, le divin Enfant monta avec eux, non plus seulement pour s'associer à la dévotion de ses parents, mais pour obéir désormais aux prescriptions de la loi. A l'aller, tout se passa comme de coutume. Mais, au retour, l'enfant Jésus, profitant de l'encombrement que produisait à Jérusalem la multitude des pèlerins, demeura dans la ville à l'insu de Marie et de Joseph. Ceux-ci repartirent néanmoins sans s'inquiéter autrement, Jésus étant d'âge à se conduire seul. Ne le voyant pas à leurs côtés, ils pensèrent qu'il était *in comitatu*, ἐν τῇ συνοδίᾳ, d'après le grec, « dans le cortège de ceux qui faisaient route ensemble, » c'est-à-dire dans la caravane. Après le premier jour de marche, correspondant à six ou sept heures de route, ils ne l'avaient pas encore aperçu. Ce trait suppose une caravane nombreuse, composée de Galiléens venus de Nazareth et des environs. Le soir, on se groupait vraisemblablement par familles et par habitants des mêmes villages, afin de camper ensemble. L'enfant Jésus ne se trouva pas dans le groupe plus restreint auquel appartenaient Marie et Joseph. Il leur fallut donc le lendemain revenir sur leurs pas, et le troisième jour seulement ils le rencontrèrent à Jérusalem, dans le temple. Ce récit nous donne quelque idée de l'animation qui devait régner dans toute la Palestine, quand les caravanes se mettaient en mouvement sur tous les points du territoire et affluaient dans la ville sainte. Il fait aussi comprendre les plaintes de Jérémie, s'écriant sur les ruines de la cité : « Les rues de Sion pleurent, parce qu'il n'y a plus personne qui vienne pour la solennité. » Lam., I, 4. Par contre, ce sont les ennemis qui ont remplacé les pèlerins : « Tu as appelé comme à un jour de fête ceux qui m'épouvantent de toutes parts. » Lam., II, 22. — L'Évangile mentionne encore d'autres voyages que Notre-Seigneur fit à Jérusalem pendant sa vie publique, à l'occasion des fêtes. Matth., XX, 17, 18; Marc., X, 32; XV, 41; Luc., XIX, 28; Joa., II, 13; V, 1. Il accomplissait ces voyages suivant la coutume de ses compatriotes, en se mêlant aux caravanes, tout au moins au groupe de ses apôtres et de ses disciples. Cf. Joa., IV, 8, 27. Une fois seulement, pour une fête des Tabernacles, il refusa d'accompagner les autres et se rendit seul à Jérusalem après leur départ. Joa., VII, 2-10. Quand approcha la dernière Pâque, il passa par la Pérée, et se retrouva au milieu des caravanes qui arrivaient par le même chemin. Joa., XI, 55. Saint Marc, XV, 41, peut parler en conséquence des femmes qui le servaient, et de « beaucoup d'autres qui étaient montées à Jérusalem avec lui ».

H. Lesêtre.

CARAVANSERAIL. Hébreu : *mâlôn*, de *lûn*, « passer la nuit, » et une seule fois, Jer., XLI, 17 : *gêrût*, de *gûr*, « habiter en passant; » Septante : κατάλυμα, κατάλυσις; saint Luc : κατάλυμα, II, 7; πανδοχεῖον, X, 34; Vulgate : *diversorium, stabulum*.

I. Description. — Le caravansérail est un ensemble de bâtiments établis le long des routes ou à proximité des villes, pour servir d'abri passager aux voyageurs et

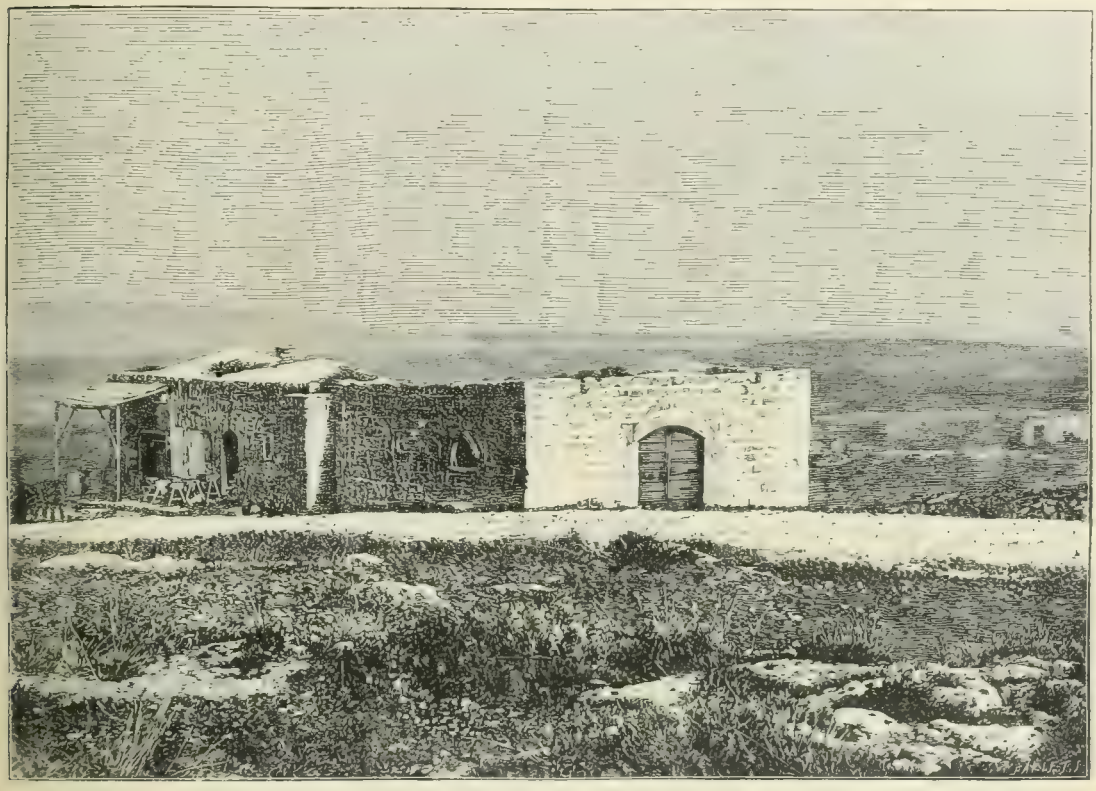
à leurs montures. Ces sortes de constructions sont particulières aux pays d'Orient. Le caravansérail tire son nom de deux mots persans, سرایك et كروان, *karwân* et *serâi*, « maison de la caravane. » Les Arabes l'appellent خان, *khân*. On trouve encore le caravansérail en Orient à peu près tel qu'il a existé dans les temps primitifs. Il se compose essentiellement de quatre murs disposés en rectangle, servant d'appui à l'intérieur à une galerie couverte. L'espace que n'occupe pas la galerie reste à ciel ouvert; on y parque les animaux pendant la nuit. L'installation est souvent assez sommaire. Sous la galerie sont disposées des banquettes fixes en bois, sur lesquelles on étend des nattes pour dormir. Le niveau du sol de cette galerie n'est pas toujours suffisamment élevé au-dessus du niveau de la cour intérieure. Aussi arrive-t-il assez fréquemment que, pour échapper au froid de la nuit ou aux intempéries, les animaux viennent chercher un refuge sous le toit qui abrite les voyageurs. Bêtes et gens prennent alors leur repos en commun. D'autres fois le khan présente un peu plus de confort. Il comprend, par exemple, un bâtiment d'entrée qui sert de demeure à un gardien. Ce bâtiment forme habituellement une voûte sous laquelle il faut passer pour entrer et que ferme une porte solide. Des cellules sont ménagées sous les galeries pour les voyageurs, et des écuries peuvent recevoir les animaux. Une terrasse court à la partie supérieure des galeries. De là on surveille l'extérieur. Quand les brigands sont à craindre, des tours flanquent le caravansérail et le mettent à l'abri d'un coup de main. Autant qu'il est possible, on fait en sorte d'avoir une fontaine ou du moins des citernes à l'intérieur, surtout si les sources et les cours d'eau sont à grande distance. Le gardien du khan n'a pas à fournir de provisions aux voyageurs, chacun apportant avec lui tout ce qui lui est nécessaire. Il rend cependant certains services à ceux qui le demandent. Le caravansérail ne ressemble donc guère à une hôtellerie, bien que parfois on emploie ce dernier mot pour traduire *diversorium* dans le récit de la naissance de Notre-Seigneur. Luc., II, 7.

Les khans ont été bâtis dès que la manière de voyager spéciale aux Orientaux en a fait sentir la nécessité. Les peuples nomades n'en avaient nul besoin. Ils voyageaient en immenses caravanes et portaient avec eux tout ce qui était nécessaire pour le campement. Chez les peuples sédentaires, au contraire, on ne pouvait se passer d'abris pour dormir la nuit en sûreté, quand les nécessités du commerce ou des relations obligeaient à de longs voyages à travers des pays déserts. Aussi dès le temps de Jacob est-il fait mention de khans en Égypte même. C'est à leur première étape après avoir quitté Joseph, dans un *mâlôn*, que les fils de Jacob trouvent la coupe de leur frère dans un de leurs sacs. Gen., XLII, 27; XLIII, 21. Les routes que suivaient les caravanes de marchands durent de bonne heure être pourvues d'abris analogues. Il est fort possible que le *mâlôn* dans lequel le Seigneur apparaît à Moïse, au mont Horeb, Exod., IV, 24, ne soit pas autre chose qu'un caravansérail très rudimentaire ménagé dans les rochers, et à l'usage des marchands ismaélites. Dans les pays où il existait des villes ou des villages, les habitants exerçaient eux-mêmes l'hospitalité. Toutefois, à la porte même des villes, on bâtissait d'ordinaire un khan, dans lequel pouvaient se retirer ceux qui arrivaient trop tard pour pénétrer dans la ville, ou qui n'avaient pas l'intention de s'arrêter plus d'une nuit. C'est peut-être dans une sorte de caravansérail ou de *menzil*, construit à l'intérieur de la ville de Jéricho et adossé à la muraille, que Rahab reçut les espions envoyés par Josué. Jos., II, 1-15. Un envoyé de Louis XIV, de La Roque, nous a fait la description du menzil tel qu'il le trouva dans les villages de Palestine : « Le menzil signifie lieu de descente : c'est un appartement bas de la maison du cheikh, séparé de celui où il tient son ménage, s'il n'en a pas une tout entière qui soit destinée à loger les passans; car en ce païs-là il n'y a ni cabaret ni hôtellerie : cet appartement est tout nud, n'y aïant ni lit, ni aucune sorte de meubles; il est disposé de manière que la moitié de l'espace est occupée par un long et large banc de pierres, ou de terre, en forme d'estrade, où l'on met plusieurs nattes de jonc, sur lesquelles les passans étendent leurs tapis et leurs hardes pour coucher dessus : et l'autre moitié de ce lieu qui reste plus bas sert à mettre les chevaux. On les attache par les pieds à des piquets, qui sont préparés pour cela, et on met ainsi les passans avec leur équipage dans un même endroit, afin qu'ils n'aïent aucune inquiétude sur leurs montures, qu'ils les voient manger et accommoder tandis qu'ils sont assis et qu'ils se reposent. » De La Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 125-126.

Des caravansérails existaient en grand nombre sur la route qui va de Damas en Égypte. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 485. En Assyrie et en Perse, on en rencontrait beaucoup sur les principales voies de communication. Hérodote, V, 52, donne le compte des stations (σταθμοί) et des khans (καταλύσεις) disposés le long de la route qui joint Suse à Éphèse. Il y en avait cent onze pour un parcours de 13500 stades, que les voyageurs mettaient quatre-vingt-dix jours à accomplir. Ils faisaient ainsi 150 stades (26 kilomètres) par jour, et rencontraient au moins un khan par journée de marche. De loin en loin, un fortin (φυλακτήριον) assurait la sécurité de la route et des khans. Parmi ces caravansérails anciens, les uns ne sont plus représentés que par des ruines informes ou par des bâtiments abandonnés dont les brigands font leurs repaires. D'autres ont été conservés ou rebâtis et gardent encore aujourd'hui leurs dispositions antiques. Mme Jane Dieulafoy décrit ainsi celui dans lequel elle a séjourné au début de son voyage en Perse : « Le caravansérail est composé d'une cour assez spacieuse, clôturée par un mur de pisé autour duquel sont construites une série de loges voûtées recouvertes en terrasse. Chacun de ces arceaux est attribué à un voyageur. Dès son arrivée il y dépose ses bagages et ses approvisionnements. Seulement, comme le mois de mars est froid dans ce pays montagneux, les muletiers abandonnent des campements trop aérés et se retirent dans les écuries, où les chevaux entretiennent une douce chaleur. Le gardien nous offre comme domicile une petite pièce humide, sans fenêtre, dont la porte ferme par une ficelle en guise de serrure. Cet honneur ne me touche guère, et je réclame, au contraire, la faveur de partager l'écurie avec les rares voyageurs arrivés avant nous... Le plus grand nombre des caravansérails sont, comme les mosquées, des fondations pieuses entretenues par la libéralité des descendants du donateur. Un homme de confiance, payé sur les fonds affectés à cet usage, reçoit les caravanes, ouvre et ferme les portes matin et soir. Les étrangers, s'ils ne lui demandent aucun service personnel, ne lui doivent aucune rémunération, quelle que soit la durée de leur séjour. Le gardien se contente des modiques bénéfices sur les maigres approvisionnements de paille, de bois et de lait aigre vendus aux muletiers. » *La Perse, la Chaldée et la Susiane*, Paris, 1887, p. 31-32. En Asie Mineure, non loin de Smyrne, L. de Laborde passa une nuit dans un caravansérail analogue. Voici ce qu'il en écrit : « Nous entrons donc dans un khan... Au premier est une galerie qui fait le tour du bâtiment, et sur laquelle s'ouvrent des chambres, autant de cellules, pour héberger les voyageurs. Ces chambres sont meublées d'une estrade. Les Turcs étendent là leurs nattes et leurs couvertures, sur lesquelles ils dorment tout habillés. Quant à nous, nous avons nos matelas, et de plus des moustiquaires pour nous défendre contre les moucherons. Nous aurions été assez bien, si nous avions pu en même temps éloigner les autres compagnons obligés du voyageur en Orient. Vains efforts! L'envahisse-

ment est complet. Force est d'accepter cette épreuve et d'en supporter le dégoût. » *Voyage de l'Asie Mineure*, Paris, 1838, p. 11. Les khans actuels de Syrie sont infestés par la vermine. Socin, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. XLI. Nul doute qu'il n'en ait été de même autrefois. Néanmoins le voyageur est trop heureux de n'avoir à affronter que des inconvénients de cette nature et de pouvoir compter sur un gîte pour passer la nuit.

II. LES CARAVANSÉRAILS CHEZ LES HÉBREUX. — 1° *Dans les prophètes.* — Les livres historiques de l'Ancien Testament ne font aucune allusion à l'existence de khans en Palestine. Le mot *diversorium* se lit pourtant deux fois dans la Vulgate; mais la première fois, Jud., XVIII, 3, il désigne la maison de Michmas, dans laquelle cinq Danites reçoivent l'hospitalité; la seconde fois, III Reg., XVIII, 27, il marque l'endroit où Élie suppose ironiquement que se trouve Baal, sourd aux prières de ses adorateurs. Dans les Proverbes, VIII, 2, il est dit que la Sagesse se tient « au-dessus de la route, à l'intérieur des chemins, *bèiṭ neṭibôṭ,* » c'est-à-dire dans les carrefours où les chemins se croisent. Les carrefours étaient des endroits tout indiqués pour l'établissement de caravansérails. L'auteur de la version grecque dite *Veneta* y pensait sans doute quand il a traduit les deux mots hébreux par ἐν οἴκῳ διόδων, « dans la maison des passages. » Mais sa traduction est fautive. *Bêt,* qui n'a ni article ni préposition dans le texte, y est pris lui-même comme préposition. Ici encore il ne s'agit donc pas de khan. Les prophètes seuls parlent de caravansérails. Le plus ancien dont il soit fait mention en Palestine est celui dans lequel s'arrêtent, auprès de Bethléhem, les Juifs de Jérusalem, quand ils se sauvent en Égypte après le meurtre de Godolias. Jer., XLI, 17. Le texte a été mal traduit par les versions. On lit en hébreu : « Ils s'en allèrent et s'arrêtèrent dans le khan (*gêrût*) de Kimôhâm (*gerî :* Kimhâm), qui est auprès de Bethléhem. » Les versions ont pris Kimhâm pour un nom de lieu. C'est le nom d'un fils de Berzellaï, ami de David. Voir CHAMAAM. Le caravansérail en question portait ce nom parce qu'il avait été bâti soit par Chamaam lui-même, soit sur un terrain lui appartenant autrefois. Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 5, appelle cet endroit Mandra, et le Targum dit que David l'avait donné au fils de Berzellaï. — Isaïe, X, 29, parle d'un caravansérail situé à Gaba, non loin de Jérusalem, dans lequel s'arrêtent les Assyriens qui viennent assiéger la ville. — Jérémie, IX, 2, voudrait trouver un khan en plein désert pour y laisser à l'abandon son peuple prévaricateur. On ne peut, en effet, séjourner longtemps dans un khan situé en plein désert, sans être exposé à y manquer de tout et à y périr sous les coups des brigands.



75. — Khan d'el-Hâtrour sur la route de Jérusalem à Jéricho.

2° *Dans l'Évangile.* — C'est dans le caravansérail voisin de Bethléhem que la sainte Vierge et saint Joseph vinrent chercher un refuge, la nuit même de la naissance du Sauveur. Luc., II, 7. Mais la cour et la galerie étaient tellement encombrées, à cause de l'affluence des étrangers venus pour le recensement, qu'il leur fallut se retirer dans une grotte, à peu de distance. Sur le khan de Bethléhem, voir t. I, col. 1691. — Il est question d'un autre khan dans la parabole du bon Samaritain. Luc., X, 34. Le voyageur que Notre-Seigneur met en scène descend de Jérusalem à Jéricho par le chemin d'Adommim, le seul qui permette de se rendre d'une ville à l'autre, et qui, sur un parcours de vingt-cinq kilomètres, doit s'élever de mille quarante mètres. Voir ADOMMIM, t. I, col. 222. Ce

chemin suit les bords de l'*Oued el-Kelt*, du côté sud. Il est taillé en corniche et court perpétuellement le long de l'abîme. Avant sa transformation en route carrossable, pendant ces dernières années, il présentait des pentes rocheuses à peine praticables, dont plusieurs étaient taillées en escaliers. Les crêtes des montagnes arides et les déchirures des rochers qui s'élèvent à pic sur le côté de la route donnent au site un aspect des plus lugubres. Des moines, contemporains de saint Zozime (ve siècle), s'établirent dans des grottes artificielles pratiquées à la partie inférieure du ravin, du côté septentrional. « Il est impossible, dit V. Guérin, de choisir un site plus sauvage, d'un aspect plus austère et d'un accès plus difficile que celui-là. » *La Terre Sainte*, Paris, 1882, t. I, p. 206. La route était cependant très fréquentée, et Notre-Seigneur l'a parcourue plusieurs fois avec ses apôtres. Les brigands trouvaient leur compte à cette affluence de passants. Ils se dissimulaient dans les anfractuosités des rochers et attaquaient les voyageurs isolés ou les caravanes trop peu nombreuses pour pouvoir leur résister efficacement. Saint Jérôme constate que de son temps les Arabes, « nation adonnée au brigandage, font des incursions sur les frontières de la Palestine et assiègent le chemin de ceux qui descendent de Jérusalem à Jéricho. » *In Jer.*, III, 2, t. XXIV, col. 690. A environ douze kilomètres de Jéricho se voient les ruines de *Qala'at ed-Demm*, « château du sang, » qui marquent l'emplacement de l'ancien village d'Adommim et du poste militaire que les Romains construisirent pour protéger la route. A quelques mètres plus haut, à peu près à mi-chemin entre Jérusalem et Jéricho, on rencontre le khan d'*el-Hâtrour* (fig. 75). Voir la carte de la tribu de BENJAMIN, t. I, col. 1588. C'est à cet endroit que les plus anciennes traditions placent le caravansérail dans lequel le bon Samaritain conduisit le blessé. Cependant Liévin, *Guide-indicateur*, Jérusalem, 1887, t. II, p. 314, le cherche à vingt minutes plus haut, à Khan el-Akmar, ancien khan jadis très fréquenté et détruit par Ibrahim-Pacha. Mais il n'indique pas les raisons de sa préférence. En tout cas, il n'y avait qu'un khan sur la route à l'époque de Notre-Seigneur, et le fortin de *Qala'at ed-Demm* a naturellement été bâti ensuite de manière à protéger le caransérail. Ce dernier était donc très voisin du poste militaire et devait se trouver à *Khan el-Hâtrour*. Saint Luc ne l'appelle plus κατάλυμα, comme celui de Bethléhem, mais πανδοχεῖον, « lieu où l'on reçoit tout le monde. » Cette différence d'appellation tient sans doute à ce que le caravansérail d'Adommim était un peu plus qu'un khan ordinaire. Il y passait un très grand nombre de voyageurs, surtout à l'époque des fêtes, et les difficultés de la route obligeaient le gardien, le πανδοχεύς, à rendre aux passants des services plus variés. Le mot πανδοχεῖον est passé dans l'hébreu rabbinique avec le même sens. Le *pûndaq* est l'hôtellerie publique où l'on peut manger, boire et trouver un gîte; le *pûndaqî* y vend à boire et à manger. *Yebamoth*, XVI, 7. Buxtorf, *Lexicon chaldaïcum*, Leipzig, 1869, p. 874. Le Targum de Jonathan appelle *pûndâqitâ'*, « hôtelière, » Rahab, à laquelle le texte hébreu donne le nom de *zônâh*. Le Samaritain de l'Évangile porte avec lui ce qui est nécessaire pour soigner les blessures. Il panse donc le malheureux qui a été victime des brigands, et comme l'attaque a eu lieu à une certaine distance du khan, il met le blessé sur son cheval, le conduit au caravansérail, y prend soin de lui personnellement, et ne le quitte que le lendemain. Mais avant de partir il le confie au gardien, et remet à celui-ci une petite somme, qu'il complétera au retour, s'il en est besoin. Luc., X, 34-35. Tous ces détails, pris sur le vif, montrent bien l'utilité des caravansérails sur les routes dangereuses, particulièrement sur celle d'Adommim. — Saint Luc, XXII, 11, donne encore le nom de κατάλυμα à la chambre haute ou cénacle que Notre-Seigneur choisit à Jérusalem pour y instituer la sainte Eucharistie. Évidemment ce n'était pas un caravansérail. Mais le nom de κατάλυμα indique peut-être qu'il s'agissait d'une salle d'emprunt, dans laquelle le divin Maître ne devait séjourner que peu de temps, pour y célébrer la Pâque ou « passage » du Seigneur.

3° *Ruines de caravansérails en Palestine.* — En somme, les Livres Saints ne font mention que de quatre caravansérails en Palestine : celui qui porte le nom de Kimhâm, Jer., XLI, 17; celui de Gaba, Is., X, 29; celui de Bethléhem, Luc., II, 7, et celui de la montée d'Adommim. Luc., X, 34. Beaucoup d'autres furent certainement construits dans les temps qui ont précédé l'ère chrétienne. Çà et là un certain nombre de localités actuelles portent encore le nom de *khan* et gardent les ruines d'antiques caravansérails. Socin en cite plus de cinquante qui peuvent attirer l'attention du voyageur. *Palästina und Syrien*, p. 425 (Chân). On ne saurait déterminer si tous ces khans datent d'avant l'ère chrétienne; la plupart du moins doivent remonter aux anciens Juifs. Le mieux conservé de tous, et celui qui donne l'idée la plus exacte des caravansérails primitifs, est le Khan Djoubb-Yousef, à peu de distance de Tell-Houm. Il a été construit à l'endroit où l'on croyait à tort que Joseph avait été jeté dans la citerne par ses frères. « Le khan, situé à 212 mètres d'altitude, est bâti en murs très épais formés par des assises alternativement en pierres noires basaltiques et en pierres blanches calcaires. Des escaliers, encore assez bien conservés, permettent d'arriver à la terrasse supérieure, d'où l'on a une belle vue sur le lac de Tibériade, le mont Thabor, le grand Hermon... Le khan renferme une grande citerne à peu près desséchée, et un puits profond de dix mètres, creusé en partie dans le rocher. Il ne contient que peu d'eau. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 525. « On y pénètre par un large passage cintré, entre des appartements qui à droite et à gauche constituent le *diversorium* ou logement des voyageurs... On débouche dans une cour environnée d'une galerie intérieure... La partie de cette galerie adossée à la colline trouve une sorte de prolongement dans des grottes profondes... Leurs ouvertures naturelles, trop larges pour garantir du froid, sont réduites par une maçonnerie grossière à de simples portes où les bœufs passent à peine. » É. Le Camus, *Notre Voyage aux pays bibliques*, Paris, 1890, t. II, p. 255.

Les khans fonctionnent encore aujourd'hui en Palestine comme autrefois. Les caravanes continuent à s'y abriter pendant la nuit, et les voyageurs s'y reposent à l'ombre pendant le jour. Les gardiens leur procurent au moins de l'eau fraîche. Celle du *Khan el-Hâtrour* actuel est remarquable par sa qualité. Socin, *Palästina und Syrien*, p. 165. Notons enfin que les khans de Palestine sont à peu près tous en ruine. Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1882, p. 135. H. LESÊTRE.

CARBO Pierre, prieur de la Chartreuse de Brünn, en Bohême, mort en 1591. On a de lui : 1° *Commentatio in dictum Geneseos, cap. III : « Ipsa conteret caput tuum,»* in-8°, Prague, 1580; 2° *Contra viperarum genimina in illud Geneseos : « Ipsa conteret caput tuum, »* in-4° et in-12, Prague, 1590; 3° *De Christo rege, legislatore, sacerdote, Deo. Psalmorum II et CIX Vulgatæ editio paraphrastica methodo exposita*, in-4°, Prague, 1587; 4° *De veritate hebraica, undenam hæc ad divinorum librorum intelligentiam atque versionem petenda sit*, in-8°, Prague, 1590; 5° *Vulgata editio græci hebraïcique textus, necnon ex utroque versiones et variarum annotationum suffragiis a Novatorum suggillationibus vindicata, et paraphrastica methodo exposita*, in-8°, Prague, 1599. M. AUTORE.

CARCAA (hébreu : *Haq-Qarqâ'âh*, avec l'article et le *hé* local; Septante : τὴν κατὰ δυσμὰς Κάδης), une des villes frontières de la tribu de Juda, à l'extrémité méri-

dionale de la Terre Sainte. Jos., xv, 3. Elle n'est pas mentionnée dans la délimitation de Num., xxxiv, 3-5, ni dans la liste des cités du midi. Jos., xv, 21-32; xix, 2-8; II Esdr., xi, 25-30. L'article qui précède *qarqâ'âh* pourrait faire croire à un nom commun, et c'est ainsi que l'a entendu Symmaque en traduisant par ἔδαφος, « sol. » Le mot קַרְקַע, *qarqa'*, se trouve du reste dans plusieurs passages de la Bible, où il indique soit *le fond* de la mer, Am., ix, 3; soit *le sol* du tabernacle, Num., v, 17, ou *le pavé* du temple. III Reg., vi, 15, 16, 30; vii, 7. Quelle est son étymologie? Gesenius, *Thesaurus*, p. 1210, le rattache au talmudique קַרְקַר, *qarqar*, qui signifie « fondement », de la racine קוּר, *qûr*, « creuser, » à la forme *pilpel;* dans ce cas, le ר, *resch*, se serait adouci en ע, *'aïn*. Cf. J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. ii, p. 336-337. Suivant d'autres, ce mot viendrait d'une racine quadrilittère, קרקע, qui remonterait elle-même à קוּר, « creuser, » et קוּע, « être profond. » Cf. F. Mühlau et W. Volck, *W. Gesenius' Handwörterbuch*, Leipzig, 1890, p. 762. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 583, le compare à l'assyrien *qaqqaru* (pour *qarqaru*), « étendue de terrain. » Avec le sens de « bas-fond », *Qarqâ'ah* pourrait désigner non une ville proprement dite, mais quelque district de la frontière palestinienne situé entre Adar et Asémona, un de ces bassins ou profonds encaissements qui se trouvent dans les régions de Cadès (*Aïn Qadis*). Cf. H. Clay Trumbull, *Kadesh-Barnea*, in-8°, New-York, 1884, p. 289-290. Cependant, outre la Vulgate, les versions anciennes, syriaque, arabe, paraphrase chaldaïque, ont vu ici le nom propre de *Qarqâ'ah*. Les Septante, pour traduire κατὰ δυσμὰς Κάδης, ont sans doute lu יַמָּה קָדֵשׁ, *yammâh Qâdêš*, au lieu de הַקַּרְקָעָה, *haq-Qarqâ'âh*. Cf. Rosenmüller, *Scholia, Josua*, Leipzig, 1833, p. 282. Mais quelle est la situation précise de cette localité? Dans l'état actuel de nos connaissances, il nous est impossible de le savoir. Carcaa est placée entre Adar et Asémona, dont l'identification est problématique. Voir ADAR, t. i, col. 210; ASÉMONA, col. 1079. Elle se trouvait donc à l'ouest de Cadèsbarné, qui est pour nous, d'une manière très probable, *'Aïn Qadis*. Voir CADÈS 1. Si l'on assimile Adar à *'Aïn Qoudéirah* et Asémona à *'Aïn Qaséiméh* ou *Guséiméh*, dans les environs d'*'Aïn Qadis*, il faudra nécessairement chercher Carcaa entre ces deux points. Voir la carte de E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, Cambridge, 1871, au commencement du tome ii. On a voulu la reconnaître dans l'*ouadi Garaiyéh* ou *Qouréiyêh*, situé bien au-dessous d'Aïn Qadis. Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 118. C'est, il nous semble, reculer beaucoup trop au sud les limites de la Terre Sainte, et détourner sans raison bien suffisante la ligne frontière, qui, s'arrondissant en arc de cercle depuis la pointe méridionale de la mer Morte jusqu'au Torrent d'Égypte (*Ouadi el-Arisch*), devait avoir son point le plus éloigné vers Cadès. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 92, 218, signalent comme existant encore de leur temps un village d'*Accarca*, Ἀκαρκά, situé dans le désert et appartenant à la tribu de Juda. Aucun voyageur ne l'a retrouvé jusqu'ici.

A. LEGENDRE.

CARCHOUNIE (VERSION) DES ÉCRITURES. On appelle ainsi la version arabe des Écritures imprimée en caractères syriaques pour l'usage des chrétiens syriens, principalement de Mésopotamie, d'Alep et de quelques autres partie de la Syrie. Une édition bilingue du Nouveau Testament, contenant en deux colonnes le texte syriaque de la Peschito et le texte arabe d'Erpenius en caractères carchounis fut publiée à Rome, en 1703, pour les Maronites du Liban. E. de Quatremère et S. de Sacy en ont donné une nouvelle édition à Paris, en 1827, aux frais de la Société biblique de la Grande-Bretagne.

CARDEURS. Is., xix, 9. Voir TISSERAND.

CARDINAUX (POINTS). Les Hébreux, comme les anciens en général, distinguaient quatre points cardinaux : l'est (orient ou levant), l'ouest (occident ou couchant), le sud (midi) et le nord (septentrion). Ils les nommaient, par rapport à la course du soleil : l'est, *mizrâḥ šémés* ou *mizrâḥ*, et encore *môṣâ'*, « l'endroit où le soleil se lève » ; l'ouest, *mebô' šémés*, et encore *ma'ărâb* ou *ma'ărâbâh*, « l'endroit où le soleil se couche » ; le sud *dârôm*, « région de lumière », et le nord *ṣâfôn*, « région de ténèbres ». Ils les dénommaient en outre par rapport à la position de l'observateur. Leur manière de s'orienter était différente de la nôtre. Nous avons coutume de nous tourner vers le nord pour fixer la place respective des autres points cardinaux; les Hébreux, au contraire, se tournaient vers l'est. Par suite, ils appelaient l'orient ou levant *qédém* ou *qâdim*, « ce qui est devant; » l'occident ou couchant, *'âḥôr*, « ce qui est derrière ; » le sud, *yâmîn* ou *ṭêmân*, « la droite, » et le nord, *šem'ôl*, « la gauche. » Enfin, par une application de ces données cosmographiques à la géographie locale, *yâm*, « la mer, » c'est à savoir la mer occidentale, la Méditerranée, et *négéb*, « le désert, » indiquaient respectivement l'ouest et le sud. Aux quatre points cardinaux correspondaient les « quatre vents du ciel », *'arba' rûḥôṭ has-šâmayim*. Zach., ii, 10; vi, 5 (cf. Ezech., xxxvii, 9; xlii, 20; Dan., vii, 2; I Par., ix, 24; Apoc., vii, 1), et « les quatre coins de la terre », *'arba' kanfôṭ hâ'ârêṣ*, Is., xi, 12; Ezech., vii, 2; Apoc., vii, 1 (cf. Job, xxxvii, 3; xxxviii, 13; Is., xxiv, 16), dont « les extrémités » (*qeṣêh, qeṣôṭ, qeṣâvôṭ*, Ps. lxv, 9) marquaient à la fois « les limites de la terre », *qeṣêh hâ'ârêṣ*, Ps. xlvi, 10; Is., v, 26; xlii, 10; xliii, 6; xlviii, 20; xlix, 6; Jer., x, 13; xii, 12; xxv, 33; *qeṣôṭ hâ'ârêṣ*, Job, xxviii, 24; Is., xl, 28; xli, 5, 9; *qaṣvê 'éréṣ*, Ps. lxv, 6, et « les limites du ciel », *'arba' qeṣôṭ haš-šâmayim*, Jer., xlix, 36; *qeṣêh haš-šâmayim*, Deut., iv, 32; Ps. xix, 7; Is., xiii, 5; *qeṣôṭ* [*haš-šâmayim*], Ps. xix, 7. Aux quatre coins de la terre ainsi qu'aux quatre vents du ciel présidaient des anges. Apoc., xvii, 1.

Une telle conception n'était point particulière aux Hébreux et se retrouve chez les Assyro-Babyloniens, qui sont considérés à bon droit comme leurs maîtres dans la science. Les noms dont ils désignaient les points cardinaux étaient en partie les mêmes et en partie différents. L'est s'appelait *ṣit šamši*, « le point où le soleil se lève, » et encore *šadû;* l'ouest, *erib šamši*, « le point où le soleil se couche, » et encore *aḫarru;* le nord, *iltanu*, et le sud, *šûtu*. Quant à la façon de s'orienter, elle était la même chez les deux peuples. La seule désignation de l'ouest par le mot *aḫarru* nous en est une preuve certaine. *Aḫarru*, l'occident, signifie, en effet, « ce qui est derrière » l'observateur tourné du côté de l'orient. Ce mot prit plus tard une signification géographique et servit à désigner la Syrie, *mat Aḫarru*, pays de l'occident par rapport à la Babylonie et à l'Assyrie. Les points cardinaux d'ailleurs, chez les Assyro-Babyloniens comme chez les Hébreux, marquaient la direction des « quatre vents » du ciel, H. Rawlinson, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, ii, 29, 1, rev., col. 3, et des « quatre régions » (*kibrâti irbitti*) de la terre. Rien n'est plus commun, dans les textes cunéiformes, que cette expression *kibrâti irbitti*, « les quatre régions, » donnée comme synonyme de l'univers. Cette appellation passa même dans le protocole des rois de Babylonie et d'Assyrie, et servit à exprimer, de façon emphatique, l'étendue de leur domination. Chacun de ces rois, en effet, s'intitulait couramment « roi des quatre régions », *šar kibrâti irbitti*, c'est-à-dire « roi de l'univers ». Enfin, chez les deux peuples, les points cardinaux ne furent point conçus comme des points mathématiques, mais comme des points matériels. Les points cardinaux semblent avoir été représentés d'abord par des montagnes destinées à soutenir

la voûte céleste et placées sous la protection de divinités spéciales. Aussi voyons-nous dans l'épopée de Gilgamès, dont l'importance est capitale pour la reconstitution de la vieille conception cosmographique, se dresser, à l'orient et à l'occident, les monts *Masu*, flanqués des hommes-scorpions. Haupt, *Das babylonische Nimrodepos*, tab. IX, col. II, 1-9. Sur toute cette question, voir Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, p. 163-170.

Une conception analogue, quoique formée sans doute de façon indépendante, se rencontre chez les anciens Égyptiens. Ils distinguaient quatre points cardinaux : le nord, à peu près inconnu ; le sud, *Apît-to*, la « corne de la terre » ; l'est, *Bâkhou*, « le mont de la naissance », et l'ouest, *Manou* ou *Onkhît*, « la région de la vie. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, Les origines*, t. I, p. 17-18. Pour s'orienter ils se tournaient vers le sud, — vers les sources du Nil, au point de communication du Nil céleste avec le Nil terrestre ; — par suite, ils plaçaient le nord derrière eux, l'orient à leur gauche et l'occident à leur droite. Chabas, *Les inscriptions des mines d'or*, 1862, p. 32 et suiv. Cf. Maspero, *ouvr. cit.*, p. 19. Suivant la direction même des points cardinaux, l'univers était divisé en quatre régions ou plutôt quatre maisons. Maspero, *ouvr. cit.*, p. 128. Chez les anciens Égyptiens d'ailleurs, comme chez les Assyro-Babyloniens, les points cardinaux furent figurés de façon matérielle. On imagina d'abord aux quatre coins de l'horizon quatre troncs d'arbre fourchus, pareils à ceux qui étayaient la maison primitive , et un peu plus tard des montagnes dont le sommet s'élevait jusqu'au ciel. Maspero, *ouvr. cit.*, p. 16-18. Il advint même que cette conception fut personnifiée dans les légendes cosmogoniques. Dans de telles légendes, où l'univers est formé par l'extension ou développement indéfini du corps d'un dieu ou d'une déesse, les points cardinaux ou piliers du ciel furent représentés, dans les diverses traditions, tantôt par les tresses du dieu Horus, tantôt par les jambes et les bras de la déesse Nouit, et encore par les quatre jambes de la vache Nouit. Chacun des points cardinaux ou piliers du ciel était placé d'ailleurs sous la protection d'une divinité spéciale. Maspero, *ouvr. cit.*, p. 86-87, 128-129, 168-169. J. SAUVEPLANE.

CARDOSO Jean, Portugais, Frère Mineur de la Régulière Observance, qualificateur du Saint-Office à Lisbonne, dans la première moitié du XVIIe siècle, a donné au public : *Commentaria in librum Ruth*, in-4°, Lisbonne, 1268. P. APOLLINAIRE.

CARÉE (hébreu : *Qâréah*, « chauve ; » Septante : Καρέα, IV Reg., XXV, 23, et Κάρης, dans Jérémie), père de Johanan et de Jonathan, partisans de Godolias, gouverneur de Jérusalem au nom de Nabuchodonosor. IV Reg., XXV, 23 ; Jer., XL, 8, 13, 15, 16 ; XLI, 11, 13, 14, 16 ; XLII, 1, 8 ; XLIII, 2, 4, 5.

CAREHIM (hébreu : *Haq-Qorḥim*, avec l'article ; Septante : οἱ Κορῖται), nom que la Vulgate donne comme celui d'une ville de Benjamin, à laquelle auraient appartenu certains guerriers qui passèrent du côté de David, pendant son séjour à Siceleg. I Par., XII, 6. D'autres localités sont ainsi mentionnées dans le même chapitre : Gabaath, Anathoth, ℣. 3 ; Gabaon, Gadéroth, ℣. 4 ; Gédor, ℣. 7. Tous les commentateurs cependant voient ici, et avec raison, le nom patronymique des descendants de Coré le lévite. קָרְחִים, *Qorḥim*, est le pluriel de קָרְחִי, *Qorḥi*, qui vient lui-même de קֹרַח, *Qôraḥ*, *Coré*, fils d'Isaar, fils de Caath, fils de Lévi. Exod., VI, 16, 18, 21. C'est ainsi que l'ont entendu les Septante en traduisant par οἱ Κορῖται, « les Coréites. » On s'explique facilement comment ces Lévites se trouvent mêlés ici à des Benjamites. N'ayant pas de territoire propre, les enfants de Lévi appartenaient civilement et politiquement à la tribu dans laquelle ils étaient fixés. Au moment du partage de la Terre Promise, les prêtres obtinrent des villes dans les tribus de Juda, de Siméon, de Benjamin, tandis que les Lévites, descendants de Caath, parmi lesquels les Coréites, eurent leur domicile dans les tribus d'Éphraïm, de Dan, de Manassé occidental. Jos., XXI, 4-5, 9-26. Mais, lorsque le Tabernacle fut transporté de Silo à Nobé, à Gabaon, les fils de Coré, qui en étaient les gardiens, durent s'en rapprocher et s'établir en Benjamin. Cf. Keil, *Chronik*, Leipzig, 1870, p. 133. Voir CORÉ.

A. LEGENDRE.

CAREM (Septante : Καρέμ ; correspond à l'hébreu *Kérém*, « vigne » ou « verger »), ville de la tribu de Juda, nommée dans les Septante seulement, Jos., XV, 59, avec dix autres villes que ne mentionnent non plus ni le texte hébreu ni les autres versions. Le *Codex Alexandrinus*, généralement plus exact dans la transcription des noms hébreux, les cite dans la forme et l'ordre suivant : Θεκὼ καὶ Ἐφραθά, αὕτη ἐστὶ Βηθλεεμ, καὶ Φαγὼρ καὶ Αἰτὰμ καὶ Κουλὸν καὶ Τατάμ καὶ Σωρὴς καὶ Καρὲμ καὶ Γαλλὶμ καὶ Βαθὴρ καὶ Μανοχώ. Saint Jérôme, *Comment. in Mich.*, V, t. XXV, col. 1198, les transcrit sous la même forme : *Thaco et Ephrata, hæc est Bethlehem, et Phagor et Ætham et Culon et Tatam et Soris et Carem et Gallim et Bæther et Manocho.*

I. IDENTIFICATION. — Carem, selon quelques géographes, ne serait pas différente de Béthacarem ; les paroles de saint Jérôme, *Comment. in Jer.*, t. XXIV, col. 725, indiquant Bétharcarma entre Jérusalem et Thécué, ne devraient pas se prendre dans un sens strict. La plupart des palestinologues n'admettent pas cette identité (voir BÉTHACAREM) ; les uns et les autres s'accordent cependant à reconnaître Carem dans 'Aïn-Kârem, village situé à six kilomètres à l'ouest de Jérusalem, et à huit kilomètres au nord-ouest de Bethléhem. Tout autour et formant un même groupe avec lui, on trouve les villages de Couloniéh, Sâris, Beith-Djala, Bettir et Malaḥa, dont les noms, les uns identiquement les mêmes et les autres à peine modifiés, sont ceux des localités nommées par les Septante avec Carem. Tatam doit peut-être se reconnaître dans Touta, *Khirbet* ou « ruine », au sommet de la montagne qui se dresse au sud de 'Aïn-Kârem. Thécué, Bethléhem, 'Ethan et Beth-Fadjour forment un groupe distinct au sud du premier. Cette situation de 'Aïn-Kârem et l'identité substantielle de son nom avec Carem ne permettent guère de douter de la justesse de l'identification. « La fontaine de Kârem », en arabe 'Aïn-Kârem, qui coule à moins de cinq cents mètres au nord du village, aura reçu son nom de l'antique bourgade de Juda, qu'elle alimentait de ses eaux ; elle l'aura conservé, après sa ruine, pour le rendre au village qui a pris plus tard sa place.

II. HISTOIRE ET TRADITION. — 'Aïn-Kârem est célèbre chez les chrétiens de toute nation et de tout rite : un grand nombre la tiennent pour la « ville de Juda » dont parle saint Luc, I, 39, séjour de Zacharie et d'Élisabeth, où Marie vint les visiter et où naquit Jean-Baptiste. Une copie arabe manuscrite des quatre Évangiles, faite au Caire, au XIVe siècle, conservée aujourd'hui au couvent copte de Jérusalem, porte en marge, en face du verset 39, cette indication : « l'exemplaire de Sa'id[a] : 'Aïn-Kârem. » Plusieurs anciens exemplaires gardés dans leurs églises et leurs couvents portent, m'attestent les Coptes et les Abyssins, dans le texte même : « en la ville de Juda 'Aïn-Kârem. » Si ce n'est qu'une interpolation, elle témoigne du moins que depuis longtemps 'Aïn-Kârem est reconnue pour la ville natale du précurseur par les chrétiens d'Égypte et d'Abyssinie. Cette croyance ne peut être que l'écho de la tradition reçue chez leurs voisins de Syrie et de Palestine. L'histoire nous montre, en effet, 'Aïn-Kârem constamment vénéré par tous comme lieu natal de saint Jean. Le récollet Eug. Roger, dans sa relation

intitulée *La Terre Sainte, ou Description topographique très particulière des Saints Lieux et de la Terre de Promission*, l. I, ch. XVII, in-4°, Paris, 1646, p. 184, appelle ce lieu *Aain Charin*; le P. Michel Nau, jésuite, dans son *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, l. IV, ch. XIX, in-18, Paris, 1679, p. 475, écrit comme nous *Ain Karem*. La plupart des descriptions ou relations appellent l'endroit *Saint-Jean*, la *Maison de Zacharie* ou d'autres noms semblables; mais elles l'indiquent à l'occident de Jérusalem et du monastère de Sainte-Croix, et à une distance de la ville sainte équivalant à environ sept de nos kilomètres, c'est-à-dire là où se trouve 'Aïn-Kârem. Voir, dans *Itinéraires français* des XIIe et XIIIe siècles, publiés par la Société de l'Orient latin, in-8°, Genève, 1880, *Le continuateur de Guillaume de Tyr*, description rédigée vers 1261, X, *ibid.*, p. 170; *Les pèlerinages et pardouns de Acre*, vers 1260, VIII, *ibid.*, p. 233; dans les *Itinéraires russes*, traduits par Mme de Khitrowo et publiés par la même Société, in-8°, Genève, 1889, *Vie et pèlerinage de l'higoumène Daniel*, écrit vers 1112, ch. LVII-LIX, p. 49 et suiv.; *Pèlerinage de Grethénios*, vers 1400, *ibid.*, p. 183; *Pèlerinage de Basile Posniakow*, en 1465, *ibid.*, p. 326; dans les *Archives de l'Orient latin*, in-8°, Genève, 1882, t. II, 2e part., p. 354; *De itinere Terre Sancte*, de Ludolphe de Sudheim (1336), p. 354; *Theodorici libellus de Locis Sanctis, editus circa A. D. 1172*, édit. Tobler, in-12, Saint-Gall, 1865, p. 86; *De locis hierosolymitanis* d'un anonyme grec du XIe ou XIIe siècle, t. CXXXIII, col. 986; Ricoldo de Monte-Croce, *Liber peregrinacionis*, V, dans *Peregrinatores medii ævi quatuor*, 2e édit. Laurent, in-4°, Leipzig, 1873, p. 111; Odoricus de Foro-Julii, *Liber de Terra Sancta*, XXXV, *ibid.*, p. 152. Quatre descriptions du XIIe siècle, copies d'un même texte, indiquent le lieu de la naissance de saint Jean à quatre et cinq milles de Jérusalem, mais *au midi*; ce sont le *Liber locorum sanctorum Terræ Jerusalem* de Fretellus, *Patr. lat.*, t. CLV, col. 1051; la *Descriptio Terræ Sanctæ* de Jean de Wurzbourg, *ibid.*, col. 1072; le *Tractatus de distantiis locorum Terræ Sanctæ* d'Eugésippe, *Patr. gr.*, t. CXXXIII, col. 1003, et le *De situ urbis Jerusalem et de locis sanctis* d'un anonyme latin, dans l'appendice des *Églises de la Terre Sainte* de M. de Vogüé, in-4°, Paris, 1860, p. 428. Le contexte fait voir clairement que par le *midi* ces auteurs désignent en réalité l'*occident*. A l'indication des distances la plupart des relations ajoutent d'autres renseignements. D'après la description de l'higoumène Daniel, *loc. cit.*, p. 50, le plus ancien parmi les pèlerins donnant des détails nombreux, le village est situé au bas de la montagne qui s'étend de Jérusalem vers l'occident; une église le domine; sous le petit autel, à gauche en entrant, est une caverne; c'est là que naquit le précurseur. A une demi-verste (environ cinq cents mètres), au delà d'une vallée pleine d'arbres, sur la montagne, est une autre petite église, élevée au lieu où Élisabeth cacha son fils pendant le massacre des Innocents; sous cette église est une petite grotte à laquelle est unie une chapelle; de la grotte sort une fontaine. Les relations signalent entre les deux églises une autre fontaine, où Marie, pendant son séjour chez Zacharie, dut venir puiser de l'eau. Voir Grethénios, *loc. cit.*, p. 183; *Pèlerinage du diacre Zozime, ibid.*, p. 216; Basile Posniakow, *ibid.*, p. 326; l'anonyme grec, *loc. cit.*, Jean Phocas, moine grec, pèlerin en 1185, *Descriptio Terræ Sanctæ*, 26, t. CXXXIII, col. 956, et généralement toutes les descriptions écrites depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours. Ces détails, qui se retrouvent exactement dans 'Aïn-Kârem, sans être reproduits par aucune des localités des environs, ne laissent aucun doute sur l'identité de l'endroit désigné par ces descriptions avec ce village. Le témoignage du moine hagiopolite Épiphane, t. CXX, col. 264, que Röhricht, dans sa *Bibliotheca geographica Palæstinæ*, in-8°, Berlin, 1890, p. 16, place à l'année 840, et qui est dans tous les cas antérieur aux croisades, nous fait constater l'existence de cette tradition avant le XIIe siècle; il appelle la patrie du précurseur, Carmelion, du nom altéré de Carém, et l'indique « à six milles environ à l'ouest de la sainte cité », et « à dix-huit milles environ » en deçà d'Emmaüs ('Amoas), qui est lui-même à « dix milles » avant Ramblé (Ramléh). Le *Commemoratorium de Casis Dei vel monasteriis*, édit. Orient latin, *Itinera hierosolymitana latina*, in-8°, Genève, 1877, t. I, p. 302, catalogue dressé vers 809, classe le monastère où saint Jean est né « parmi ceux des environs de Jérusalem, à moins de deux milles » (le *mille* est ici employé pour la *lieue*). La description *De Terra Sancta* de Théodosius, dans les mêmes *Itinera hierosolymitana latina*, t. I, p. 71, rédigé vers 530 place aussi le lieu « où sainte Marie alla saluer Élisabeth à cinq milles » (sept kilomètres et demi) de la ville sainte; de même les *Itinera latina*, peut-être plus anciens, de Virgilius, dans les *Analecta sacra et classica* du cardinal Pitra, in-4°, Rome, 1888, t. V, p. 119. Cette distance est celle qui sépare 'Aïn-Kârem de Jérusalem.

Trois textes toutefois contredisent les précédents. Le premier, supposé d'Ernoul et écrit vers l'an 1187, fait partie des *Fragments sur la Galilée*, publiés dans les *Itinéraires français* de la Société de l'Orient latin, p. 60; place le lieu de la visitation dans le voisinage de Nazareth, sur une montagne où se trouvaient un monastère de moines grecs et une église de saint Zacharie, signalée encore par les *Chemins et pèlerinages de la Terre Sainte, ibid.*, p. 198. L'auteur des *Fragments* a pu être induit en erreur par le nom ou aura accepté trop bénévolement une assertion de moines désireux d'attribuer de l'intérêt à leur maison. Le second texte est dans la *Chronique pascale, Patr. gr.*, t. XCII, col. 492. La ville habitée par Zacharie est indiquée à douze milles (ιβ') de Jérusalem; ce chiffre isolé, que rien ne confirme dans le contexte ni au dehors, peut être une de ces erreurs de nombre si communes dans les copies, à moins que ce ne soit une identification personnelle basée sur le nom de Beth-Zacharia, ville située, en effet, à environ douze milles au sud de Jérusalem. Le troisième texte est d'un moine Épiphane, du XIe au XIIe siècle, dans un recueil de récits apocryphes intitulé *Vie de la bienheureuse Vierge, Patr. gr.*, t. CXX, col. 200; Bethléhem serait la ville de Zacharie, où Marie vint visiter sa cousine: la simple lecture du livre, où Gethsémani et Sion, Phiala et le lac de Génésareth, sont déclarés « une même chose », montre que les données géographiques n'y sont pas moins apocryphes que les récits.

III. OPINIONS DIVERSES DES COMMENTATEURS ET DES INTERPRÈTES. — Si les interprétations du texte de saint Luc données par les commentateurs et les savants étaient exactes, la tradition montrant la patrie de saint Jean à 'Aïn-Kârem devrait être rejetée comme fausse. — 1° Les principaux commentateurs du moyen âge, considérant les paroles : εἰς πόλιν Ἰούδα comme déterminées, c'est-à-dire comme si saint Luc avait écrit : εἰς τὴν πόλιν Ἰούδα, « en la ville de Juda, » ont pensé qu'elles désignaient Jérusalem, la capitale et la ville par excellence de la Judée. Voir Cornelius a Lapide, *Commentaria in Sacram Scripturam, in Lucam*, c. I, édit. Vivès, t. XVI, p. 28. — 2° Baronius, *Annales ecclesiastici*, in-f°, Anvers, 1659, t. I, p. 43 et 44; Papebrock, *Acta Sanctorum, De sancto Joanne prodromo*, c. II, § 3, édit. Palmé, junii, t. V, p. 604-606; Cornelius a Lapide, *loc. cit.*; Math. Polus, *Synopsis criticorum aliorumque Scripturæ Sacræ interpretum et commentatorum*, in-f°, Francfort-sur-le-Mein, 1712, t. IV, col. 819, et à leur suite un grand nombre d'autres interprètes, ont cru reconnaître dans ces mots la ville d'Hébron, la plus importante et la plus célèbre des villes attribuées à Juda, Jérusalem étant à Benjamin, et en même temps la première des villes sacerdotales attribuées aux fils de Caath, dont descendait, par Abia, Zacharie, père de Jean. — 3° Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, in-4°, Utrecht, 1714, p. 870, propose une autre conjecture : le nom Ἰούδα, suivant lui, pourrait bien être le nom propre de la ville, et n'être qu'une

forme ou variante de Jota ou Jéta, ville lévitique de la tribu de Juda, nommée en Josué, XXI, 16, située dans la montagne de Juda, Jos., XV, 55, et voisine d'Hébron. Saint Luc, ayant coutume de nommer les villes dont il parle, ne pouvait pas, pense le savant hollandais, taire le nom de la ville natale du précurseur. Le nom Ἰούδα, ajoutent les tenants de la même opinion, ne peut désigner la tribu, la division par tribu n'existant plus au temps de saint Luc; il ne peut être employé pour nommer la province de Judée: le nom que dans ce même chap. I, ℣. 65, il emploie à cet effet est Ἰουδαία, le nom généralement usité; il ne peut donc être qu'un nom propre *de ville*. — 4° Le P. Germer-Durand voit le nom propre de la ville dans les mots Οἶκον Ζαχαρίου, « Domus Zachariæ : » ce serait le nom de la ville de Bethzacharia, I Mach., VI, 32 (grec), dont saint Luc aurait traduit le premier membre, *Beth*, « maison. »

1° La première opinion est depuis longtemps généralement abandonnée. Si saint Luc, dit Estius, *Annotationes in præcipua ac difficiliora Scripturæ loca, in Lucam*, c. I, in-f°, Anvers, 1699, p. 489, eût voulu parler de Jérusalem, il l'eût appelée de son nom, comme il fait partout ailleurs. — 2° Le sentiment de Baronius et des autres n'est guère admis aujourd'hui que de ceux qui s'en rapportent simplement à l'autorité de ces savants. On peut lui appliquer la remarque d'Estius sur l'opinion précédente : si saint Luc eût voulu désigner Hébron, il l'eût fait comme le font les auteurs des livres des Machabées et Josèphe. Cette opinion a de plus le tort de chercher en Idumée une ville que, de l'avis du P. Papebrock, *loc. cit.*, saint Luc, I, 65, indique clairement en Judée : depuis l'époque des Machabées, en effet, jusqu'à la ruine de Jérusalem, tout le territoire à partir de Bethsur, dans lequel est inclus Hébron, est constamment appelé Idumée. Cf. I Mach., IV, 61; V, 65; VI, 31; XIV, 33; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 6, et IX, 4; *Bell. jud.*, IV, IX, 7 et 9. — 3° La conjecture de Reland a été adoptée de nos jours non seulement par les protestants en général, mais aussi par plusieurs savants catholiques. Voir JOTA. La tradition d'ʿAïn-Kârem est, au contraire, vivement combattue par eux. Le silence d'Eusèbe sur la patrie de saint Jean dans l'*Onomasticon*, de saint Jérôme dans l'*Epitaphium Paulæ*, d'Antonin de Plaisance, d'Adamnan, de saint Willibald, de Sœvulf, dans leurs descriptions, prouverait que jusqu'en 1102 au moins, époque du pèlerinage de Sœvulf, il n'y avait point de tradition sur ce point; la tradition d'ʿAïn-Kârem d'ailleurs, inconstante encore dans la suite, serait d'invention relativement récente. La légende ΧΑΙΡΕΣΤΕ ΘΥ ΜΑΡΤΥΡΕΣ, « Salut, martyrs de Dieu! » d'un fragment de mosaïque découvert sur l'emplacement de l'église principale d'ʿAïn-Kârem, démontrerait, avec la dernière évidence, qu'on ne faisait point jadis mémoire de saint Jean en cet endroit. — 4° L'interprétation du P. Germer-Durand concorde peu avec le contexte de saint Luc. La disposition de la phrase et l'article τὸν joint au mot οἶκον, εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου, ne permettent guère d'y voir un nom propre de ville, et l'on se persuadera difficilement que l'évangéliste, dont la coutume est de transcrire tels quels les noms hébreux composés de *Beth*, comme Bethléhem, Béthanie, Bethphagé, ait eu la pensée de traduire ce nom précisément en un pas-

76. — Aïn-Kârem. D'après une photographie.

sage où cette traduction devait créer une équivoque par laquelle tous les chrétiens auraient été trompés jusqu'aujourd'hui.

Les défenseurs de la tradition locale, parmi lesquels se trouve Victor Guérin, présentent en sa faveur, entre autres, les arguments suivants : 1° La conjecture de Reland est une possibilité sans aucune preuve positive; les témoignages historiques positifs lui sont tous contraires; les variantes des manuscrits ont *Judææ* et *Judæ*, une fois *David*. Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce, edit. 8ª critica major*, t. I, p. 419. — 2° Les faits du récit de saint Luc devant se concentrer dans l'enceinte de la maison de Zacharie, on ne voit pas quelles raisons devaient l'obliger à nommer la ville; plusieurs faits et mi-

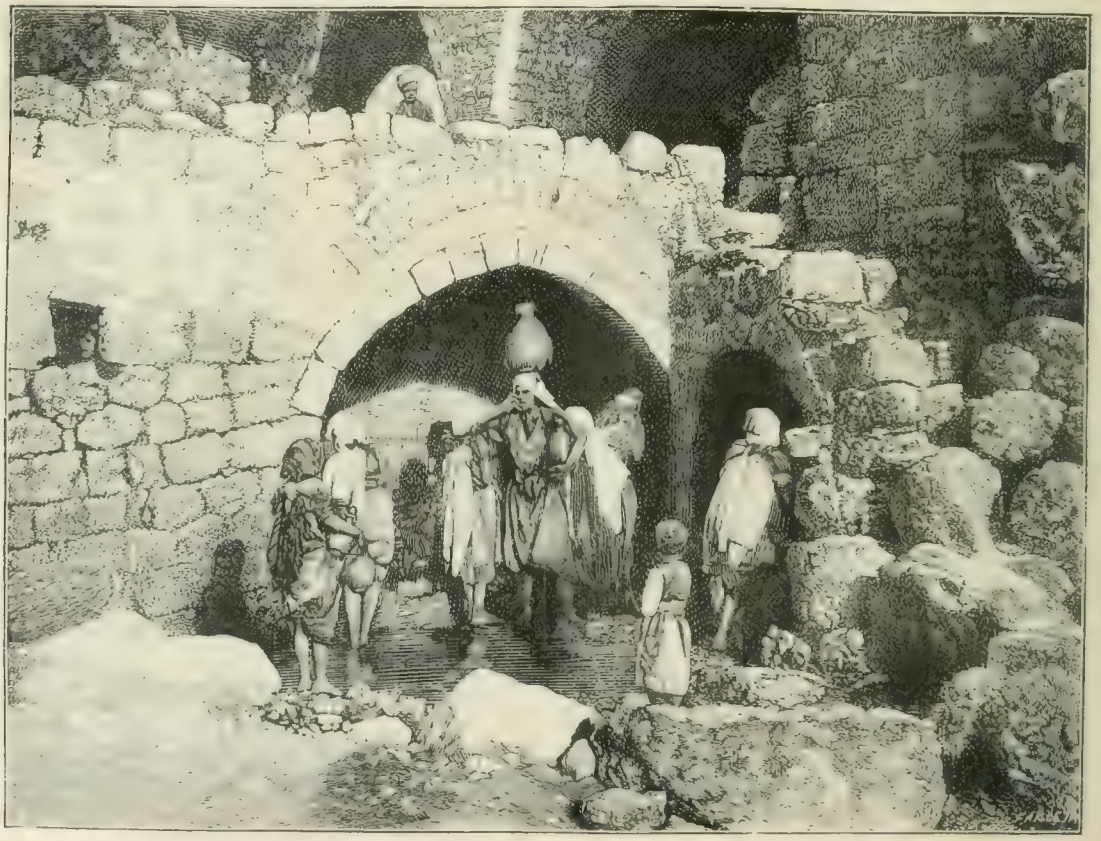
77. — Église de la Nativité de saint Jean-Baptiste, à Aïn-Kârem. D'après une photographie.

racles sont racontés en son Évangile sans que le lieu en soit marqué. Cf. V, 12; VII, 37; VIII, 41 et suiv.; IX, 28, 52; X, 38; XI, 1; XVII, 12. — 3° Saint Luc indiquant lui-même, I, 65, la Judée comme théâtre des événements dont il parle, ne peut pas nommer Jota, qui de son temps était une ville, non de Judée, mais d'Idumée. — 4° Dans la plupart des livres de la Bible grecque, Ἰούδα et Ἰουδαία sont employés indifféremment pour désigner soit le royaume de Juda, soit la province de Judée; mais πόλις Ἰούδα est, à une ou deux exceptions près, l'expression constamment usitée pour dire « une ville de Judée »; on la trouve dans les mêmes chapitres où le mot Ἰουδαία est employé pour désigner la Judée. Cf. II Par., XVII; Jer., VII et XVII; I Mach., III, etc.; saint Luc, pour dire « une ville de Judée », devait se servir de l'expression consacrée. — 5° La résidence de Zacharie n'implique pas nécessairement une ville sacerdotale ou lévitique; dès les temps les plus reculés, nous trouvons des prêtres et des lévites habitant des villes qui ne sont pas désignées, par Josué, comme villes lévitiques. Jud., XVII, 7; I Reg., I, 1, et I Par., VI, 57-58; II Esdr., XI, 20; XII, 28-29; I Mach., II, 1. — 6° L'*Onomasticon* d'Eusèbe est une nomenclature incomplète des lieux bibliques; l'*Epitaphium Paulæ*, une lettre rapide, non un traité, où ne sont mentionnés non plus ni le prétoire ni Gethsémani, connus cependant et vénérés des chrétiens. Les relations des autres pèlerins abondent en omissions qui ne peuvent détruire les témoignages positifs de Virgilius, de Théodosius, d'Épiphane hagiopolite, du *Commemoratorium de Casis Dei* et des autres. Le culte du titulaire primitif d'une église n'a jamais empêché le culte accessoire au même lieu d'autres saints et martyrs, ni l'érection ou la dédicace à ceux-ci de chapelles, d'autels, de tombeaux, d'images et d'inscriptions. — 7° Si l'on excepte l'assertion des *Fragments sur la Galilée*, dont l'erreur est évidente, et le chiffre incertain de la *Chronique pascale*, les autres contradictions ne sont qu'apparentes et s'évanouissent devant l'examen attentif du contexte fait de bonne foi. — 8° Les traditions locales de la Terre Sainte, au XIIᵉ siècle et dans les siècles précédents, étant généralement identiques aux traditions des IVᵉ et IIIᵉ siècles, chacune d'elles, s'il n'est pas démontré formellement qu'elle s'est introduite postérieurement, a la même valeur et autorité : aucun document positif, formel et certain ne le démontrant pour la tradition d'Aïn-Kârem, l'arbitraire seulement peut la faire considérer comme apocryphe. — Il faut reconnaître cependant que l'absence de textes formels remontant aux premiers siècles ne permet pas de résoudre le problème avec une entière certitude.

IV. État actuel. — 'Aïn-Kârem (fig. 76) est un village d'environ mille habitants, dont plus de la moitié sont musulmans. Bâti sur une colline, derrière les montagnes qui s'étendent à l'ouest de Jérusalem, il domine à gauche la belle vallée de Colonièh, toute plantée d'oliviers et d'arbres fruitiers de toute espèce. Vers l'est du village se dresse l'église de la Nativité de saint Jean, avec son monastère carré et massif, auquel a été adjoint un hospice pour les pèlerins. L'ancienne église avait dû être abandonnée après les croisades. Le patriarche de Jérusalem y venait seulement une fois l'an, à la fête de la Nativité du précurseur, célébrer les saints mystères. Elle ne tarda pas à tomber en ruines. Les musulmans y parquèrent leurs troupeaux, vendant aux chrétiens la permission d'y venir prier. Les Franciscains en achetèrent le terrain en 1579, et parvinrent à s'y établir en 1690. Ils relevèrent le sanctuaire et le couvent; ce sont ceux que nous voyons aujourd'hui. L'église (fig. 77), assez spacieuse, est à trois nefs; une coupole portée par quatre solides piliers la surmonte. Les divers tableaux qui la décorent représentent la vie du saint précurseur. Du côté de l'Évangile, sept degrés de marbre mènent à une grotte naturelle transformée en chapelle, dont le rocher forme la voûte. C'est sans doute la caverne dont parlent l'higoumène russe Daniel et le moine Phocas. Des bas-reliefs de marbre y rappellent de nouveau les faits de la vie de saint Jean. Au-dessous du pavé du porche de l'église est le fragment de mosaïque dont nous avons parlé. Vers l'extrémité ouest de la colline s'élève un grand et bel établissement fondé pour les orphelines par le P. Alphonse-Marie Ratisbonne, qui repose dans le cimetière de la maison. Plusieurs cavernes sépulcrales, creusées dans les flancs de la colline, attestent l'antiquité de la localité. A cinq cents pas au sud de l'église de saint Jean coule la « fontaine de Carem », 'Aïn-Kârem; les chrétiens la nomment fréquemment « la fontaine de la Vierge » (fig. 78). La plate-forme de la chambre d'où elle jaillit, abritée de voûtes nouvellement relevées, auxquelles on a adjoint un minaret, est le lieu de prière des musulmans. La haute montagne du flanc de laquelle elle s'échappe a son versant nord faisant face au village, semé de jolies maisonnettes blanches émergeant du milieu de la verdure des vignes et des arbres fruitiers dont la montagne est toute couverte. Elles servent de retraite à de pieuses Russes, qui viennent y passer les dernières années de leur vie. Au milieu de ces constructions, à

quatre cents pas de la fontaine, se dresse un second petit couvent avec un campanile élancé, élevés, en 1892, sur les ruines d'un ancien monastère. La chapelle adjacente est une vieille crypte restaurée, au fond de laquelle est un enfoncement en forme de tunnel, en partie pratiqué dans le roc. Au-dessus se voit le cintre d'une abside, avec l'emplacement de l'autel et les restes des murs d'une petite église, sur les parois desquels se remarquent les traces de peintures. On y monte par un escalier pratiqué dans l'épaisseur du mur, au sud. Derrière ce mur, sous les vieilles arcades ogivales qui portent le couvent actuel, sort, dans les profondeurs du roc, une source appelée du nom de sainte Élisabeth. Il n'est pas douteux que ce ne soit l'endroit reconnu par les anciens pèlerins pour la retraite de la mère du précurseur et de son fils. L'ancien couvent et l'église, abandonnés au départ des Francs, tombèrent entre les mains des Turcs. Les Franciscains parvinrent à l'acheter, et commencèrent, en 1860, la restauration du lieu par le rétablissement de la crypte en chapelle.

V. Bibliographie. — Plusieurs études ont été publiées ces dernières années, soit pour prouver qu''Aïn-Kârem est la patrie du précurseur et la « ville de Juda » de saint Luc, soit pour le contester. Les principales sont celles de Victor Guérin, dans la *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, Judée*, in-8°, Paris, 1868, t. I, p. 83-106; P. Fiorovich, S. J., *Sanctuaire de la Visitation*, dans la revue *Saint François et la Terre Sainte*, Vanves (près Paris), t. I, février, mars et avril 1892, p. 329, 365, 423 et 451. Th. Dalfi, *Sul luogo della Natività di san Giovanni Battista*, Appendice II, du *Viaggio Biblico in Oriente*, 3 in-8°, Turin, 1873, t. III, p. 927-938; Raboisson, *En Orient*, 2 in-f°, Paris, 1887, t. II, p. 113-122; Id., *Encore Youtah*, dans la *Revue illustrée de la Terre Sainte*, Paris, 1894, 15 juillet, p. 214-220, et 1er août, p. 225-229; A. Bassi, *La patria del Precursore*, dans la revue *La Terra Santa*, Florence, VIIe année (juin 1882), n° 5, 6 et 7; Dom. Papebrocke, S. J., *Acta sanctorum*, t. V junii, *De sancto Joanne prodromo*, cap. II, § 3, *De loco concepti natique Johannis*, édit. Palmé, p. 604-606; Sepp, *Das Leben Jesu Christi*, 4 in-4°, Ratisbonne, 1854, t. II, p. 47-50; Aug. Albouy, *Esquisse sur Jérusalem et la Terre Sainte*, 2 in-12, Paris, 1874, 2e part., ch. XIII, *Saint Jean dans la montagne*, t. II, p. 377-397. L. Heidet.



78. — Fontaine de la Vierge à Aïn-Kârem. D'après une photographie de M. L. Heidet.

CARÊME, mot qui vient du latin *quadragesima*, « quarantaine; » il désigne les quarante jours de jeûne qui précèdent le temps pascal, et qui furent institués de bonne heure dans l'Église pour honorer les quarante jours de jeûne de Moïse lorsqu'il reçut la loi sur le mont Sinaï, Exod., XXIV, 18, du prophète Élie allant au mont Horeb, III Reg., XIX, 7-8, et surtout de Notre-Seigneur avant le commencement de sa vie publique. Matth., IV, 2. Cf. Luc., V, 34-35. Voir Jeûne.

CARIATH (hébreu : *Qiryat*; Septante : Ἰαρίμ; *Codex Alexandrinus* : πόλις Ἰαρίμ), la dernière des villes citées par Josué, XVIII, 28, comme appartenant à la tribu de Benjamin. Le nom, que quelques-uns expliquent par « lieu de réunion, de rassemblement », de קרה, *qârâh*,

« se réunir, » mais dont l'origine est incertaine (cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1236), est l'état construit de *qiryâh*, « ville, » mot employé beaucoup moins fréquemment que *'Ir;* il est usité principalement dans les passages poétiques de la Bible et entre dans la composition de plusieurs noms propres de lieu, comme *Cariatharbé, Cariathbaal, Cariathiarim, Cariathsépher,* etc. On le retrouve exactement sous la même forme en syriaque et en arabe. — Cariath représente-t-elle une localité distincte, comme l'indique la Vulgate, ou n'est-ce point plutôt l'élément d'un mot composé? Il y a là une sérieuse difficulté, dont le nœud n'est pas facile à trancher. Voici les hypothèses auxquelles elle a donné naissance.

1° Cariath n'étant pas, dans le texte hébreu, distingué par la conjonction *et* du mot précédent, *Gib'aṭ,* qui est lui-même à l'état construit, on a supposé que les deux noms unis indiquaient une seule ville, *Gib'aṭ-Qiryaṭ.* Telle est l'opinion de R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 98, 102. Mais, dans ce cas, le chiffre quatorze n'exprime plus le nombre exact des cités énumérées du ℣. 25 au ℣. 28. On répond, il est vrai, qu'une pareille divergence se remarque en d'autres endroits : cf. Jos., xv, 33-36; xix, 2-6. Cependant il est bon d'observer que les versions les plus anciennes et les plus importantes ont admis la conjonction : ainsi certains manuscrits des Septante portent καὶ avant πόλις ou Ἰαρίμ; cf. R. Holmes et J. Parsons, *Vetus Testamentum græcum cum variis lectionibus,* Oxford, 1798-1824, t. II (sans pagination); de même, avec la Vulgate, la Peschito donne : *et Gebeath* et *Qouriathim.* Il faut rappeler aussi que le *vav* manque en plus d'un endroit des énumérations, et entre des villes qui sont certainement différentes, comme Adullam et Socho, Jos., xv, 35; Accaïn et Gabaa. Jos., xv, 57. Gabaath est identifiée par quelques auteurs avec *Djibi'a,* au nord de *Qariet el-'Enab,* ou avec *Khirbet el-Djoubéï'ah,* au sud-est de la même localité; d'autres l'assimilent à Gabaa de Benjamin ou de Saül. Voir GABAATH. — 2° Un sentiment plus commun fait de Cariath la même ville que Cariathiarim; et l'explication en est assez plausible. Pourquoi lit-on en hébreu *Qiryaṭ,* à l'état construit, au lieu de *Qiryâh,* sinon parce que le mot suppose un complément, comme dans *Qiryaṭ Ba'al,* « la ville de Baal, » *Qiryaṭ Sêfer,* « la ville du livre? » On a donc conjecturé qu'il fallait sous-entendre *Ye'ârîm* et admettre la lecture primitive de *Qiryaṭ Ye'ârîm,* « la ville des forêts, » Cariathiarim. La disparition de ce mot est d'autant plus facile à comprendre, que le nom qui suit immédiatement dans le texte actuel, *'ârîm,* « villes, » lui ressemble beaucoup; il n'y a que la différence de l'*iod* initial, la plus petite lettre de l'alphabet hébraïque. Un copiste distrait, au lieu de lire קִרְיַת יְעָרִים עָרִים, *Qiryaṭ Ye'ârîm 'ârîm,* aura sauté le second mot. Ajoutons à cela qu'on trouve *Ye'ârîm* au lieu de *'ârîm* dans trois manuscrits cités par B. Kennicott, *Vet. Testam. heb. cum variis lectionibus,* Oxford, 1776, t. I, p. 469, et que les Septante portent Ἰαρίμ : le *Codex Alexandrinus,* en donnant πόλις Ἰαρίμ, est conforme à la leçon *Qiryaṭ Ye'ârîm.* Une difficulté cependant s'élève contre cette hypothèse, c'est que Cariath est attribuée à Benjamin, tandis que Cariathiarim est assignée à la tribu de Juda. Jos., xv, 60; xviii, 14. Mais ce n'est pas le seul cas où des villes frontières, — et Cariathiarim en était une, Jos., xv, 9; xviii, 14, 15, — restent dans une certaine ligne flottante ou passent d'une tribu à une autre : ainsi Accaron, Jos., xv, 45, énumérée avec les cités de Juda, est comptée, Jos., xix, 43, parmi celles de Dan. (Si la Vulgate met *Acron* dans le dernier passage, le mot hébreu est le même dans les deux endroits : *'Éqrôn.*) De même, Bethsamès est attribuée à Juda, Jos., xxi, 16, tandis que, sous le nom de Hirsémès, Jos., xix, 41, elle est assignée à Dan. Voir BETHSAMÈS 1, t. I, col. 1732. — 3° Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 109, 270, font de *Cariath,* Καριάθ, une ville dépendant de Gaba comme métropole, ὑπὸ μητρόπολιν Γαβαθά. C'est là une simple supposition. — 4° Enfin Conder et les Anglais qui ont travaillé à l'exploration de la Palestine distinguent les trois localités en question, Gabaath, Cariath et Cariathiarim. Gabaath, pour eux, est *Djibi'â,* au nord de *Qariet el-'Enab;* Cariath est *Qariet el-'Enab,* appelée plus généralement *Qariéh* ou *Kuriéh;* Cariathiarim est *Khirbet 'Ermâ,* au sud-ouest de la précédente. Cf. Conder, *Handbook to the Bible,* in-8°, Londres, 1887, p. 412, 417, 418; *Survey of Western Palestine,* Londres, 1883, t. III, p. 43; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 70, 112, 113, et la carte au 1/168,960, feuille 14. Nous croyons qu'il faut placer Cariathiarim à *Qariet el-'Enab* plutôt qu'à *Khirbet 'Ermâ;* nous en donnons les raisons à l'article consacré à cette ville; et ainsi Cariath se trouve sans équivalent ou doit se confondre avec l'autre cité. — La solution serait-elle dans la fusion des deux premières hypothèses, et de la manière suivante? Le premier livre des Rois, VII, 1, en racontant la translation de l'arche sainte de Bethsamès à Cariathiarim, nous dit que celle-ci fut portée « dans la maison d'Abinadab, à Gabaa ». L'hébreu *Gib'âh,* traduit dans la Vulgate par un nom propre, est un nom commun qui signifie « colline », et c'est ainsi que l'ont entendu les Septante en mettant ici ἐν τῷ βουνῷ. Il pouvait donc indiquer le sommet de la colline sur laquelle était bâtie Cariathiarim; mais il pouvait en même temps désigner un quartier spécial ou un faubourg de la ville, portant le nom de Gabaa. Ce qu'il y a de certain, c'est que les habitants de Cariathiarim ne transportèrent pas dans un autre endroit l'objet sacré qu'ils étaient allés chercher. C'est là, « dans la maison d'Abinadab, » que plus tard David vint la prendre pour l'emmener à Jérusalem. I Par., XIII, 5-7; II Reg., VI, 3-4. *Gib'aṭ-Qiryaṭ* pourrait donc signifier *Gabaa de Cariath* et être l'équivalent de *Qiryaṭ-Ye'ârîm.* C'est une conjecture qui n'échappe pas à toute difficulté. Voir GABAA, CARIATHIARIM.

A. LEGENDRE.

CARIATHAÏM (hébreu : *Sâvêh Qiryâṭâim,* Gen., XIV, 5; *Qiryaṭaim,* Num., XXXII, 37; Jos., XIII, 19; Jer., XLVIII, 1, 23; *Qiryâṭâmâh,* avec *hé* local, Ezech., XXV, 9; Septante : ἐν Σαυὴ τῇ πόλει, Gen., XIV, 5; Καριαθάιμ, Num., XXXII, 37; Καριαθαίμ, Jos., XIII, 19; Jer., XLVIII, 23; Καριαθέμ, Jer., XLVIII, 1; πόλεως παραθαλασσίας, Ezech., XXV, 9; Vulgate : *Save Cariathaim,* Gen., XIV, 5; *Cariathaim,* partout ailleurs), ville située à l'est de la mer Morte, occupée d'abord par les Émim, habitants primitifs du pays de Moab, Gen., XIV, 5, enlevée par les Israélites au roi amorrhéen Séhon et rebâtie par les enfants de Ruben, Num., XXXII, 37, qui la possédèrent, Jos., XIII, 19, jusqu'au moment où elle retomba au pouvoir des Moabites, dont elle était une des « gloires » au temps de Jérémie, XLVIII, 1, 23, et d'Ézéchiel, XXV, 9. La Vulgate l'appelle *Savé Cariathaïm,* Gen., XIV, 5; mais l'hébreu doit plutôt se traduire : « dans la plaine de Cariathaïm. » Mentionnée entre Astarothcarnaïm et les montagnes de Séir, elle se trouvait sur la route de Chodorlahomor à l'est du Jourdain et tomba sous ses coups. Le texte (*ketib*) d'Ézéchiel, XXV, 9, *Qiryâṭâmâh,* et les mots grecs Καριαθάμ, Καριαθέμ, semblent indiquer une seconde forme du nom, pareille à celle de *Dôṭân* pour *Dôṭaïn,* Gen., XXXVII, 17; IV Reg., VI, 13, et *Yerûšâlam* pour *Yerûšâlaïm* (Jérusalem). En rendant le même passage par πόλεως παραθαλασσίας, « ville maritime, » les Septante ont dû lire קִרְיַת יָמָה, *qiryaṭ yâmâh,* au lieu de קִרְיָתַיְמָה, *Qiryâṭâyemâh,* « vers Qiryâṭaïm. »

L'emplacement de cette ville est, croyons-nous, suffisamment déterminé par celui des localités au milieu des-

quelles elle est énumérée dans les différents livres de l'Écriture : Baalméon (hébreu : *Baʿal Meʿôn*), Num., XXXII, 38, ou Bethmaon (hébreu : *Bêṯ-Meʿôn*), Jer., XLVIII, 23, ou encore Béelméon, Ezech., XXV, 9, aujourd'hui *Maʿîn*, à trois lieues sud-sud-ouest d'*Hesbân* (antique Hesébon); Sarathasar (hébreu : *Śêreṯ hassahar*), Jos., XIII, 19, probablement *Sara*, non loin de la mer Morte, au sud de l'ouadi Zerqa Maʿîn; Bethgamul (hébreu : *Bêṯ Gâmûl*), Jer., XLVIII, 23, *Djémaïl*, à l'est de Dibon. A ces indications générales Eusèbe et saint Jérôme ajoutent un renseignement précieux, *Onomastica sacra*, Göttingue, 1870, p. 108, 269 : ils nous représentent comme existant encore de leur temps un village nommé *Coraitha*, Καριάθα, entièrement composé de chrétiens, situé à dix milles (15 kilomètres) de Médaba, du côté de l'occident, près d'un endroit appelé *Bare* ou *Baris*. Médaba est bien connue sous le nom à peine changé de *Mâdeba*, au sud d'*Hesbân;* Baris ou Bâré (dans certaines éditions, *Baare*) doit être la même chose que *Baaru*, lieu signalé par saint Jérôme, *Onomastica*, p. 102, au mot *Béelméon*, comme possédant « des eaux thermales »; c'est probablement aussi la vallée de Βαάρας, que Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VI, 3, place au nord de Machéronte (aujourd'hui *Mʿkaour*). Ces derniers détails nous conduisent dans l'ouadi *Zerqa Maʿîn*, vers les eaux chaudes de Callirrhoé. Or, un peu plus bas, au sud d'*Attarous* (l'ancienne Ataroth), on trouve un site qui, par son nom, *Qoureiyât*, et sa position, répond bien à Cariathaim. L'arabe قريات, *Qoureiyât* ou *Qereyât*, revient à un pluriel קריות, *Qeriyôṯ*, mis pour le duel, ou c'est un diminutif formé du mot hébreu. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XVI, 1893, p. 63. D'un autre côté, on remarque les deux collines que couvrait l'antique cité et qui rappellent par le même la signification du nom biblique. Les ruines sont étendues, mais sans aucun caractère; entre elles et l'Arnon, il y a très peu de restes de quelque importance. Cf. H. B. Tristram, *The Land of Moab*, in-8°, Londres, 1874, p. 275. Cette assimilation est admise par R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 181; R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 17, et beaucoup d'autres. Seetzen, *Reisen durch Syrien*, etc., édit. Kruse, Berlin, 1854, t. II, p. 342, connaissait les ruines de *Kôrriat*, mais il y voyait plutôt *Cariath* de Jer., XLVIII, 24, 41, Am., II, 2. On a voulu identifier Cariathaim avec *Et-Teim*, situé à une demi-heure au sud-ouest de Mâdeba. Cf. J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, Londres, 1822, p. 367. Il y a là aussi des ruines antiques qui occupent le sommet de deux collines voisines, séparées seulement par un petit vallon. Les populations arabisées auraient pris Cariath-thaim pour un nom composé, dont elles n'auraient retenu que la dernière partie. Nous reconnaissons volontiers que cette opinion n'est pas opposée à l'ensemble des données bibliques; mais elle est contraire au témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme; et puis la raison onomastique nous paraît tout à fait insuffisante.

L'antiquité de Cariathaïm nous est attestée par la Genèse, XIV, 5 : Chodorlahomor et ses alliés, suivant, à l'est du Jourdain, la route qui devait les conduire dans la vallée de Siddim, frappèrent ses habitants, comme ils avaient battu les Raphaïm à Astarothcarnaïm, comme ils allaient vaincre, plus bas, les Chorréens dans les montagnes de Séir. Les Émim, qui l'occupèrent primitivement, étaient un « peuple grand et fort et d'une si haute taille, qu'on les regardait comme de la race des Énacim, comme des géants ». Deut., II, 10, 11. Les Moabites leur succédèrent, Num., XXI, 26; mais ils furent dépossédés par Séhon, roi des Amorrhéens, qui était maître de la contrée quand les Israélites firent la conquête du pays transjordanien. Deut., II, 26-36. Rebâtie et possédée par les enfants de Ruben, Num., XXXII, 37; Jos., XIII, 19, la ville fut, vers les temps de la captivité, reprise par les Moabites, dont elle était une des cités importantes, lorsque les prophètes lançaient contre elles les menaces divines : « Malheur à Nabo, disait Jérémie, XLVIII, 1, parce qu'elle a été détruite et confuse; Cariathaïm a été prise, » et plus loin, XLVIII, 21-23 : « Le jugement est venu sur la plaine, sur Hélon..., sur Dibon, sur Nabo, sur Beth-Diblathaïm, sur Cariathaïm. » Enfin Ézéchiel, XXV, 9, nous montrant comment Dieu va « ouvrir le flanc de Moab », pour laisser passer l'ennemi, compte Cariathaïm parmi les villes qui sont « l'ornement de la terre ». Son nom se retrouve sur la stèle de Mésa (ligne 10), qui se vante de l'avoir rebâtie. Cf. Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au musée du Louvre*, Paris, 1879, p. 1, 3; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 61. — Quelques auteurs identifient Cariathaïm de Moab avec *Qiryaṯ-Ḥusôṯ*, mentionnée par le texte hébreu dans l'histoire de Balaam. Num., XXII, 39. Voir CARIATH HUSOTH.

A. LEGENDRE.

2. CARIATHAÏM (hébreu : *Qiryâṯaïm;* Septante : ἡ Καριαθαίμ), ville de la tribu de Nephthali, donnée aux Lévites, fils de Gerson. I Par., VI, 76. Elle n'est pas mentionnée dans la liste des possessions appartenant à la tribu, Jos., XIX, 32-39. Dans l'énumération parallèle des cités lévitiques, Jos., XXI, 32, elle est appelée *Carthan* (hébreu : *Qarṯân*, forme du duel, comme *Qiryâṯaïm*). Elle est complètement inconnue. Voir CARTHAN.

A. LEGENDRE.

CARIATHARBE (hébreu : *Qiryaṯ ʾArbaʿ*, « ville d'Arba; » Septante : πόλις Ἀρβόκ, πόλις Ἀρβόκ), nom primitif de la ville qui fut plus tard appelée Hébron. Tous les passages de l'Écriture où est nommée Cariatharbé, à l'exception de II Esdr., XI, 25, l'identifient expressément avec Hébron, Gen., XXIII, 2; XXXV, 27 (dans ces deux endroits, la Vulgate ne l'appelle pas Cariatharbé, mais *civitas Arbee*, « la ville d'Arbé »); Jos., XIV, 15; XV, 13, 54; XX, 7; XXI, 11; Jud., I, 10. Le nom d'Hébron ne supplanta pas complètement sa première appellation, puisque, après la captivité, Néhémie, II Esdr., XI, 25 (hébreu : *Qiryaṯ hâ-ʾarbaʿ*), l'appelle simplement Cariatharbé. J. Maundeville, vers 1322, entendit encore appeler cette ville *Karicarba* par les Sarrasins, et *Arbotha* par les Juifs. *Early Travels*, Londres, p. 161. Voir HÉBRON et ARBE 1 et 2.

CARIATHBAAL (hébreu : *Qiryaṯ Baʿal*, « ville de Baal, » probablement ainsi appelée parce que le dieu Baal y recevait un culte spécial; Septante : Καριὰθ Βάαλ), nom ancien de la ville nommée ordinairement Cariathiarim. Dans les deux passages où elle est mentionnée, Jos., XV, 60; XVIII, 14, il est dit expressément que c'est la même ville que Cariathiarim. Elle est aussi appelée, par abréviation, Baala, Jos., XV, 9, 10; I Par., XIII, 6 (hébreu), et Baalé de Juda, II Reg., VI, 2 (hébreu. Dans ce dernier passage, les Septante et la Vulgate ont traduit par « chefs ou hommes de Juda », au lieu de conserver le nom de la ville). Voir CARIATHIARIM et BAALA 1.

CARIATH HUSOTH (hébreu : *Qiryaṯ ḥuṣôṯ*), ville moabite, Num., XXII, 39, dont le nom a été traduit par les Septante : πόλεις ἐπαύλεων, et par la Vulgate par : *urbs quæ in extremis regni ejus* (Balac) *finibus erat*. Le mot ἐπαύλεις est celui par lequel les traducteurs grecs rendent ordinairement חצרות, *ḥâṣêrôṯ*, « village; » ils ont donc lu cette expression au lieu de חצות, *ḥuṣôṯ*. Saint Jérôme a pris ce dernier terme dans le sens de « frontière, extrémité ». On explique ordinairement *Qiryaṯ ḥuṣôṯ* comme signifiant « ville des rues » (c'est-à-dire sans doute « ayant de belles rues ou des rues nombreuses »), parce que *ḥûṣ* a, entre autres significations, celle de « rue ». Le Targum

du Pseudo Jonathan explique *Qiryat ḥuṣôt* par « les rues de la grande ville, la ville de Séhon, qui est Birosa ». Il semble l'identifier avec Cariathaïm de Moab. Le Pentateuque samaritain, au lieu de *ḥuṣôt*, porte חזות, *ḥizôt*, « visions », et la version samaritaine רזי, *razê*, « secrets, mystères », par allusion peut-être aux visions ou prophéties de Balaam. Cette diversité de leçons peut rendre douteux le *ḥuṣôt* des Massorètes; en tout cas, elle montre que de tout temps ce passage a fait difficulté.

Nous savons, par le récit des Nombres, XXII, 39, que Cariath Husoth était le nom d'une ville où Balac accompagna Balaam aussitôt après son arrivée dans le pays de Moab. Aucun détail ne nous renseigne sur sa situation, et comme elle n'est mentionnée nulle autre part dans l'Écriture, on en est exclusivement réduit aux conjectures. Jusqu'ici on n'a découvert dans la Moabitide aucun nom de lieu qui rappelle celui-là. Tout ce qu'on peut induire du livre des Nombres, c'est, en comparant les ỳỳ. 36 et 41 du ch. XXII, que Cariath Husoth se trouvait entre l'Arnon et Bamothbaal (Vulgate : *Excelsa Baal*). On a supposé que c'était la même ville que Carioth de Moab (Knobel, *Numeri*, Leipzig, 1861, p. 136-137; Kneucker, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon*, t. IV, 1871, p. 536-537) ou que Cariathaïm 1 (Porter, *Handbook for travellers in Syria and Palestine*, part. II, Londres, 1868, p. 284). Il est impossible de décider la question. Voir CARIATHAIM 1 et CARIOTH 2. F. VIGOUROUX.

CARIATHIARIM (hébreu : *Qiryaṭ Ye'ârîm*, « ville des forêts, » Jos., IX, 17; XV, 9, 60; XVIII, 14, 15; Jud., XVIII, 12; I Reg., VI, 21; VII, 1, 2; I Par., II, 50, 52, 53; XIII, 5, 6; II Par., I, 4; II Esdr., VII, 29; une fois avec l'article *Qiryaṭ hay-Ye'ârîm*, Jer., XXVI, 20; et une fois abrégé en *Qiryaṭ 'Arîm*, I Esdr., II, 25; probablement aussi indiqué, Ps. CXXXI [hébreu, CXXXII], 6, sous l'expression *Śedê-Ya'ar;* Septante : πόλεις Ἰαρίν, Jos., IX, 17; πόλις Ἰαρίμ, Jos., XV, 9, 60; I Par., XIII, 5; Καριαθιαρίν, Jos., XVIII, 14; Καριαθιαρίμ, Jud., XVIII, 12; I Reg., VI, 21; VII, 1, 2; I Par., II, 50, 52; II Par., I, 4; Jer., XXVI, 20; Καριαθαρίμ, I Esdr., II, 25; II Esdr., VII, 29; πόλεις Ἰαιρ, I Par., II, 53; πόλις Δαυίδ, I Par., XIII, 6), ville située sur la frontière des tribus de Benjamin et de Juda, au sud-ouest de la première, au nord de la seconde. Jos., XV, 9; XVIII, 14, 15. Elle est aussi appelée *Baala*, Jos., XV, 9, 10; *Cariathbaal*, Jos., XV, 60; XVIII, 14, et probablement, par abréviation, *Cariath*. Jos., XVIII, 28. Voir BAALA 1, t. I, col. 1322; CARIATHBAAL et CARIATH. C'était primitivement une des quatre cités chananéennes qui appartenaient aux Gabaonites, Jos., IX, 17; elle tomba plus tard dans le lot de Juda. Jos., XV, 60.

I. IDENTIFICATION. — *1re Opinion.* — La plupart des commentateurs et des voyageurs, à la suite de Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 11, 12, identifient Cariathiarim avec *Qariet el-'Enab*, village situé sur la route carrossable de Jérusalem à Jaffa, à treize kilomètres environ de la ville sainte, et plus généralement appelé aujourd'hui *Abou-Gosch*, du nom d'un chef de pillards, autrefois très redouté des caravanes. La colline sur les flancs de laquelle sont comme étagées les maisons de cette localité est à 726 mètres au-dessus du niveau de la mer et domine une vallée fertile, couverte de figuiers et d'oliviers. Un beau palmier précède la mosquée, et non loin coule une fontaine dont l'eau est aussi bonne qu'abondante. A l'entrée du bourg et isolée dans les vergers plantés de beaux arbres, s'élève une ancienne église chrétienne, dite de Saint-Jérémie, transformée en étable par les musulmans (fig. 79). C'est certainement une des plus intéressantes de la Palestine; elle a été cédée à la France, en 1873, par le gouvernement turc. (On peut voir un plan général du village et de la propriété française dans C. Mauss, *L'église de Saint-Jérémie à Abou-Gosch*, Paris, 1892, Ier fasc., p. 16.) Ce monument forme un rectangle long de vingt-sept mètres sur dix-huit de large. Il se compose de trois nefs, terminées à l'orient par trois absides qui ne sont pas apparentes au dehors, dissimulées qu'elles sont dans l'épaisseur du mur qui délimite le chevet; les arcades qui les séparent sont soutenues par des piliers massifs et sans ornement. Les murs portent encore de nombreuses traces de peintures à fresque aujourd'hui bien dégradées. Une crypte, ou église inférieure, reproduit toutes les dispositions de l'église supérieure; au centre, on remarque une ouverture rectangulaire par laquelle on descend jusqu'à une *source* dont la nappe, facile à explorer, s'étend dans la direction du nord-ouest. La grande simplicité de l'édifice, la sobriété de l'ornementation et le caractère de la décoration intérieure, ont fait émettre la conjecture que cette église appartenait au premier âge de l'art byzantin; on a supposé aussi qu'elle avait succédé à une tour de défense. Cf. M. de Vogüé, *Les églises de Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 340-343; C. Mauss, *L'église de Saint-Jérémie*, p. 15-28; V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 62-65.

Les raisons de cette identification sont les suivantes : Cariathiarim était une des quatre villes des Gabaonites, Jos., IX, 17; elle ne devait donc pas être très éloignée de la métropole, Gabaon (aujourd'hui *El-Djib*, au nord-ouest de Jérusalem). Or *Qariet el-'Enab* en est à huit ou neuf kilomètres, dans la direction du sud-ouest, à la même distance à peu près que Caphira (*Kefîréh*), dont trois kilomètres seulement la séparent, et que Béroth (*El-Bîréh*), au nord-est. Voir la carte de la tribu de BENJAMIN, t. I, col. 1588. C'est avec ces deux dernières cités qu'elle est toujours mentionnée dans les livres d'Esdras. I Esdr., II, 25; II Esdr., VII, 29. — 2° D'après la délimitation des tribus de Juda et de Benjamin, si nettement fixée par Josué, XV, 9-10; XVIII, 14-15, elle se trouvait à l'angle ou au point d'intersection de deux lignes frontières : l'une, allant de l'est à l'ouest, de Jérusalem à Nephtoa (*Lifta*), pour venir, après Cariathiarim, du côté de Cheslon (*Kesla*) et de Bethsamès (*'Aïn Schems*), terminant Juda au nord, Benjamin au sud; l'autre descendant du nord au sud, des environs de Béthoron inférieure (*Beit-'Our et-Tahta*) pour aboutir à Cariathiarim et former ainsi la limite occidentale de Benjamin. Tel est bien l'emplacement de *Qariet el-'Enab*. — 3° L'Écriture nous dit que six cents hommes de la tribu de Dan, marchant à la conquête de Laïs, au nord de la Terre Promise, « partirent de Saraa (*Sarâ'a*) et d'Esthaol (*Eschou'a*), puis *montèrent* et vinrent camper à Cariathiarim de Juda. Depuis ce temps, ce lieu reçut le nom de camp de Dan (*Maḥănêh-Dân*), et il est derrière (c'est-à-dire à l'ouest de) Cariathiarim. De là ils passèrent dans la montagne d'Éphraïm. » Jud., XVIII, 11-13. *Qariet el-'Enab* répond bien à cet itinéraire : le village se trouve sur la route que devaient prendre les Danites pour aller de Saraa et Esthaol au pays d'Éphraïm; son altitude dépasse de plus de trois cents mètres celle des villes de départ, et la vallée qu'il domine à l'ouest pouvait offrir un campement facile à la petite armée pour sa première étape. — 4° La translation de l'arche d'alliance de Bethsamès à Cariathiarim, racontée I Reg., VI, 21; VII, 1, nous fournit encore une preuve. Frappés par Dieu pour un regard indiscret jeté sur l'objet sacré, les Bethsamites « envoyèrent des messagers aux habitants de Cariathiarim, disant : Les Philistins ont ramené l'arche du Seigneur, *descendez* et ramenez-la chez vous. Les hommes de Cariathiarim vinrent donc et ramenèrent l'arche du Seigneur et la portèrent dans la maison d'Abinadab, à Gabaa ». L'expression « descendez » marque parfaitement la différence de niveau entre *Qariet el-'Enab* (726 mètres) et *'Aïn Schems* (280 mètres); ensuite *Qariet el-'Enab* est bien sur la route de Silo (*Seiloun*), où l'arche devait être reportée. Le mot hébreu *gib'âh*, traduit dans la Vulgate par *Gabaa*, I Reg., VII, 1, est plutôt le nom commun « colline », indiquant la partie haute de la ville, où se trouvait la maison d'Abinadab. C'est ainsi que l'ont com-

pris les Septante en mettant ἐν τῷ βουνῷ; à moins que l'on ne fasse de Gabaa un quartier spécial, comprenant le point culminant de la ville, comme nous l'avons expliqué à propos de CARIATH. Il est certain, en effet, que les habitants de Cariathiarim ne transportèrent pas dans un autre endroit l'objet vénéré qui leur était confié et qu'ils conservèrent pendant de longues années. Cf. I Reg., VII, 2; I Par., XIII, 5, 6. — 5° A la vérité, le nom ancien *Qiryat Ye'ârîm,* « ville des forêts, » et le nom actuel *Qariet el-'Enab,* « ville des raisins, » n'ont de commun que le premier élément, qui a le même sens en hébreu et en arabe. Mais ne remarque-t-on pas chez presque tous les peuples une tendance naturelle à altérer certains noms de lieux pour leur donner une signification adaptée à des circonstances locales? « Les forêts, du reste, dit M. V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 67, n'ont point entièrement disparu de cette localité, et plusieurs des montagnes voisines sont encore couvertes d'oliviers et de hautes broussailles, ce qui justifie la dénomination de *Qiryat Ye'ârim,* telle que l'interprète saint Jérôme. » — 6° Enfin Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 109, 271, placent Cariathiarim « entre Élia (Jérusalem) et Diospolis (Lydda), située sur la route, à neuf milles d'Élia ». Ailleurs, au mot *Baal,* p. 103, 234, la distance indiquée est de dix milles. C'est donc entre ces deux chiffres qu'il faut chercher la mesure : le premier cependant est le plus exact, car en réalité, pour aller de Jérusalem à *Qariet el-'Enab,* il faut deux heures cinquante minutes au plus, au pas ordinaire d'un homme qui marche à pied. En tout cas, ce dernier village est bien sur la route de Jérusalem à Lydda, et neuf milles romains donnent justement 13 kilomètres 330 mètres.

2e Opinion. — Malgré ces raisons, les explorateurs anglais de la Palestine ont, avec Conder, cherché ailleurs le site de Cariathiarim et ont cru le retrouver dans *Khirbet 'Ermâ,* lieu ruiné, situé à six kilomètres à l'est d'*'Aïn Schems,* sur le chemin de fer actuel de Jaffa à Jérusalem. C'est une colline qui domine l'*ouadi Isma'in* et sur laquelle on remarque des débris de murs appartenant, les uns à l'époque arabe, les autres à une période plus ancienne. Sur le côté oriental est un pressoir creusé dans le roc; sur le flanc méridional est une grande citerne couverte par une énorme pierre creuse, qui forme la bouche du puits, et dont la dimension aussi bien que les apparences offrent les caractères d'une haute antiquité. On rencontre également sur le sol des fragments de vieille poterie. Le trait le plus singulier de ce site, c'est la plate-forme du rocher, dont l'aire s'étend du nord au sud sur une longueur de quinze mètres, et de l'est à l'ouest sur une largeur de neuf mètres; la surface semble avoir été nivelée de main d'homme et domine de trois mètres le terrain environnant.

79. — Cariathiarim. D'après une photographie.

Voici les raisons mises en avant pour défendre cette hypothèse : 1° Le nom conserve les trois principales lettres de *Ye'ârim* ou plutôt de la forme abrégée *'Arim,* avec la gutturale *'aïn :* עָרִים, *'Arim,* عرما, *'Ermâ.* Cette ressemblance, répondrons-nous, n'est que superficielle, et fût-elle fondée, elle ne suffirait pas à contrebalancer les arguments qu'opposent à cette conjecture les données scripturaires. — 2° Le site en question se trouve juste à l'est de la grande plaine formée par la jonction des deux ouadis *Isma'in* et *El-Moutlouq,* plaine qui s'étend d'*'Aïn Schems* au sud-ouest, à *Eschou'a* au nord-est et à *Sara'â* au nord-ouest, et représente l'ancien « camp de Dan ». Le *Maḥânêh-Dân,* en effet, que l'auteur sacré, Jud., XVIII, 12, nous montre à l'ouest de Cariathiarim, était, d'après un autre passage, Jud., XIII, 25, situé entre Saraa et Esthaol. *Khirbet 'Ermâ* est donc dans la position voulue. La raison est spécieuse; mais il nous semble impossible de lap-

puyer sur le texte biblique. Les six cents hommes de Dan quittent Saraa et Esthaol, puis « montent » pour venir camper à Cariathiarim et se rendre de là dans la montagne d'Éphraïm. Jud., XVIII, 11-12. Il est clair d'abord qu'ils ne peuvent « monter » en s'établissant dans une plaine située au-dessous des villes mêmes qu'ils viennent de laisser. Ensuite pourquoi chercher un campement si près du point de départ? Enfin pourquoi ce singulier détour vers *Khirbet 'Ermâ* pour gagner la route d'Éphraïm, tandis que le chemin direct vers *Qariet el-'Enab* est tout naturel? Nous sommes donc disposé à distinguer deux « camps de Dan ». — 3° D'après Jos., XV, 10, Cariathiarim devait être au sud de Cheslon (aujourd'hui *Kesla*); c'est le cas pour *Khirbet 'Ermâ*, mais non pour *Qariet el-'Enab*. Nous ne pouvons discuter ici la question des limites de Juda et de Benjamin; nous ferons seulement remarquer que l'expression « au septentrion » montre la frontière se dirigeant au nord de Cheslon et non pas au nord de Cariathiarim : le tracé lui-même place Cheslon entre Cariathiarim et Bethsamès, ce qui se justifie dans notre hypothèse et non pas dans celle des Anglais. — 4° *Khirbet 'Ermâ* est bien plus près de Bethsamès, et l'on comprend que les habitants de cette dernière ville aient demandé qu'on transportât l'arche d'alliance dans une localité voisine, au lieu de courir aussi loin que *Qariet el-'Enab*. Josèphe du reste nous dit, *Ant. jud.*, VI, I, 4, que Cariathiarim était proche de Bethsamès. Nous avons déjà trouvé dans la position de l'antique cité sur le chemin de Silo la raison du choix qu'on en fit pour recevoir le dépôt sacré. On ajoute un autre motif : c'est que les habitants, comme anciens Gabaonites, étaient dans une condition presque servile, Jos., IX, 17-27, et qu'on pouvait ainsi leur imposer une charge qu'ils ne refuseraient pas, les exposer même à toute la rigueur des châtiments qui avaient marqué les différentes stations de l'arche sainte. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in lib. Samuelis*, in-8°, Paris, 1886, p. 84. Pour le témoignage de Josèphe, faut-il y attacher une grande importance, quand nous voyons le même historien placer Cariathiarim auprès de Gabaon, *Ant. jud.*, V, I, 16? Prenons un juste milieu entre ces deux assertions, et nous arriverons à *Qariet el-'Enab*. — 5° Les arguments tirés de la topographie conviennent aussi bien à l'une qu'à l'autre des localités. Cf. *Survey of Western Palestine*, Londres, 1883, t. III, p. 43-50; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1879, p. 97-99; 1881, p. 261-266. — Aux difficultés par lesquelles nous venons de combattre la seconde hypothèse, nous ajouterons les suivantes : D'abord *Khirbet 'Ermâ* est certainement trop loin pour avoir été une cité gabaonite. Ensuite cette localité n'est pas sur la route de Jérusalem à Lydda. Enfin elle est à bien plus de neuf milles de la ville sainte.

On a cherché aussi à identifier Cariathiarim avec *'Aïn Karim* (Carem), à l'ouest de Jérusalem, ou avec *Sôba*, au sud-est de *Qariet el-'Enab*. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1878, p. 196-199; 1882, p. 61. Aucune raison ne nous semble de nature à changer notre opinion.

II. Histoire. — Les noms primitifs que portait Cariathiarim, c'est-à-dire Baala et Cariathbaal, « habitation, ville de Baal, » prouvent que, du temps des Chananéens, elle était vouée au culte de cette divinité. Ce furent peut-être les Israélites qui changèrent cette dénomination païenne en celle de *Qiryaṭ Ye'ârim*, « ville des forêts. » Faisant partie de la confédération gabaonite, cette ville subit le sort des cités qui avaient surpris la bonne foi de Josué : les habitants furent épargnés, mais ils furent en même temps condamnés à être pour toujours « au service de tout le peuple et de l'autel du Seigneur, coupant du bois et portant de l'eau au lieu que le Seigneur aurait choisi ». Jos., IX, 27. C'est ainsi qu'ils furent en quelque sorte les esclaves du tabernacle à Silo, à Nobé, à Gabaon, chez eux-mêmes, quand l'arche sainte y fut transportée, et c'est peut-être pour cela, nous venons de le dire, qu'ils furent requis par les Bethsamites. Les Hébreux, après la conquête, s'établirent à Cariathiarim, se mêlant à l'ancienne population : on trouve son nom dans les généalogies de Juda, où sa fondation est attribuée à Sobal, descendant de Caleb, I Par., II, 50, et des familles qui s'y fixèrent sortirent « les Jethréens, les Aphuthéens, les Sémathéens, les Maséréens, desquels sont aussi venus les Saraïtes (habitants de Saraa) et les Esthaolites (ceux d'Esthaol) ». I Par., II, 53. L'arche d'alliance y fut emmenée dans les circonstances que nous avons rappelées (voir aussi Bethsamès 1, *Histoire*, t. I, col. 1735) et placée sur la colline de Gabaa, dans la maison d'Abinadab, qui était probablement lévite, et dont le fils, Éléazar, fut constitué gardien du dépôt sacré. I Reg., VI, 21; VII, 1-2. C'est à ce séjour que, suivant beaucoup de commentateurs, il est fait allusion dans ces paroles du Ps. CXXXI (hébreu : CXXXII), 6 :

> Voici que nous avons appris qu'elle était à Éphrata,
> Nous l'avons trouvée dans les champs de *Ya'ar*.

La Vulgate a traduit les derniers mots par « les champs de la forêt »; mais on s'accorde généralement à voir dans *Śedê-Yâ'ar* le correspondant de *Qiryaṭ Ye'ârim*. L'arche sainte resta à Cariathiarim jusqu'au moment où David, voulant l'amener à Jérusalem, la laissa pendant trois mois dans la maison d'Obédédom. II Reg., VI, 2-3; I Par., XIII, 5-7; II Par., I, 4. (Les textes des Paralipomènes nomment formellement Cariathiarim; le passage parallèle du second livre des Rois, VI, 2, l'appelle *Ba'ălê Yehûdâh*, expression que nous avons expliquée à propos de Baala 1, t. I, col. 1322; la traduction des Septante, I Par., XIII, 6, εἰς πόλιν Δαυίδ, est une faute.) Jérémie, XXVI, 20-23, nous révèle le nom d'un prophète, Urie, fils de Séméï de Cariathiarim, qui annonça, comme lui, les malheurs de Juda. Le roi Joakim, en ayant été informé, chercha à le faire mourir. Pour échapper à la colère royale, Urie s'enfuit en Égypte; mais le monarque envoya des gens qui le ramenèrent à Jérusalem. Mis à mort, son corps fut enseveli sans honneur dans les tombeaux du commun du peuple. Dans le dénombrement des Juifs qui revinrent de captivité, on compte sept cent quarante-trois enfants de Cariathiarim, Céphira et Béroth. I Esdr., II, 25; II Esdr., VII, 29.

A. Legendre.

CARIATHSENNA (hébreu : *Qiryaṭ-Sannâh;* Septante : πόλις γραμμάτων), ville de Juda. Elle n'est ainsi nommée qu'une fois, Jos., XV, 49, où le texte sacré nous apprend que c'est la même ville que Dabir. C'est probablement un ancien nom, comme celui de Cariathsépher, qui lui est quelquefois donné. Voir Dabir. Le mot *Cariath* signifie « ville »; quant au mot *senna* ou *sannâh*, la signification est incertaine. Les Septante l'expliquent par « ville des livres », comme ils l'ont fait pour Cariathsépher; quelques commentateurs par « ville de la loi »; d'autres par « ville de la crête », c'est-à-dire placée sur le sommet d'une montagne; d'autres par « ville de Sannâh », personnage inconnu; ou par « ville des palmes ». Cette dernière explication est peu probable, car Cariathsenna était située dans les montagnes, Jos., XI, 21, qui ne sont pas propices au palmier.

F. Vigouroux.

CARIATH-SÉPHER (hébreu : *Qiryaṭ-Sêfer*, « ville du livre; » Septante : πόλις γραμμάτων, Jos., XV, 15, 16; Jud., I, 12; Καριαθσεφέρ, πόλις γραμμάτων, Jud., I, 11), nom primitif de la ville de Dabir, Jos., XV, 15; Jud., I, 11, appelée aussi *Cariathsenna*, Jos., XV, 49. Ce nom ne paraît que dans deux passages parallèles de la Bible, Jos., XV, 15, 16-Jud., I, 11, 12, où il est question de la prise de la ville par Othoniel, qui reçut en récompense la main d'Axa, fille de Caleb. Dabir était dans la « montagne » de Juda, Jos., XV, 49, et fut assignée aux enfants d'Aaron. Jos., XXI, 15. Les trois dénominations qu'elle

porte sont, comme sa position elle-même, l'objet de controverses. Pour nous en tenir à *Cariath-Sépher*, la version grecque n'a mis qu'une fois, Jud., I, 11, le nom propre, ajoutant l'explication littérale, πόλις γραμμάτων, « la ville des lettres, » qu'on trouve seule dans les autres endroits. Jos., XV, 15, 16; Jud., I, 12. La Vulgate a ajouté la même interprétation : « Cariath-Sepher, id est, civitas litterarum. » Jos., XV, 15; Jud., I, 11. La paraphrase chaldaïque traduit par *Qiryat 'arkê*, « la ville des archives, » comme si cette place eût été le dépôt des monuments littéraires de la nation chananéenne, et qu'elle eût conservé les archives de la contrée. Cf. J. Levy, *Chaldaisches Wörterbuch*, Leipzig, 1881, p. 64. Le Talmud de Babylone, *Abodah Zarah*, prenant le mot *Debir* dans le sens de « parole » ou « science », ramène à la même idée les deux noms de la ville. On y lit : « Les Perses appellent un livre *debir*, ce qui est une allusion au verset « le nom « de Debir était autrefois Kiryath Sépher. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 127. Cette explication est sans fondement; mais les traditions juives, attestées par les Septante, ne sont probablement pas dénuées de valeur historique. La terre de Chanaan était située entre la Chaldée et l'Égypte, qui avaient ensemble de fréquents rapports. Dans ces deux pays, les lettres étaient très cultivées. Les découvertes de Tell el-Amarna, en Egypte, qui nous donnent les tablettes de correspondance des pharaons et renferment plusieurs lettres de leurs agents en Palestine, montrent que l'écriture était bien connue des habitants de ce dernier pays. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1888, p. 281. Y avait-il aussi dans les villes et à Cariath-Sépher en particulier, des collections d'archives, comme dans certaines villes d'Egypte et dans la plupart des villes de Chaldée? C'est ce que des fouilles, qui n'ont pas encore été faites, pourront seules nous apprendre. — Certains auteurs pensent que Cariath-Sépher et Cariath-Senna renferment le nom d'un héros éponyme, Sépher ou Senna, d'où viendrait l'appellation de la ville, comme on retrouve dans Cariath-Arbé le nom du fondateur d'Hébron. Cf. F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, in-8°, Paris, 1888, p. 44. Cette étymologie, possible pour Cariath-Senna, n'est pas probable pour le nom de Cariath-Sépher. Pour l'emplacement et la description, voir DABIR. A. LEGENDRE.

1. CARIE Καρία, région de l'Asie Mineure. La Carie est indiquée parmi les endroits où furent envoyées par les Romains des lettres annonçant qu'ils prenaient le grand prêtre Simon et le peuple juif sous leur protection. I Mach., XV, 23. Elle était située à l'angle sud-ouest de l'Asie Mineure. La côte de Carie est coupée par des golfes profonds de la mer Egée, les golfes Iassique, Céramique et Dorique. Elle forme plusieurs presqu'îles rocheuses, dans lesquelles se trouvent des anses très nombreuses, mais inhospitalières. Les îles adjacentes sont le prolongement des chaînes de montagnes qui parcourent le pays. De toute antiquité, les Cariens apparaissent comme un peuple puissant sur la mer. Ils occupaient la plaine du Méandre, et les monts Messogis formaient leur limite du côté du nord. Au nord-est, la Carie confinait à la Phrygie; à l'est, sa limite était les monts Salbace, limite orientale du bassin du Calbis et la rivière du Glaucus. Voir la carte, fig. 80.

Les Cariens sont appelés par les Grecs βαρβαρόφωνοι. Homère, *Iliad.*, II, 867. Strabon, VIII, 6, 6; XIV, 2, 27. Leur origine est un problème. Tandis que quelques auteurs les rangent parmi les Sémites, D. Wachsmuth, *Die Stadt Athen*, in-8°, Leipzig, 1874, p. 446, d'autres plus nombreux contestent cette opinion, E. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, in-8°, Paris, 1863, t. I, p. 49, Schœmann, *Antiquités grecques*, trad. franç., Paris, 1884, t. I, p. 2 et 102; Curtius, *Histoire grecque*, trad. franç., Paris, 1880, t. I, p. 57. Voir aussi Lassen, dans la *Zeitschrift der morgenländische Gesellschaft*, t. X, 1856, p. 368; *Neuen Jahrbücher für Philologie*, 1861, p. 444. Ramsay, *Journal of Hellenic studies*, 1888, p. 360, pense qu'il y a eu deux couches successives de population, la première sémitique, la seconde grecque. En tout cas, c'était certainement un peuple très mélangé.

Les migrations des Grecs, et en particulier des Ioniens, qui s'établirent sur la côte, repoussèrent les Cariens à l'intérieur du pays, Strabon, VII, 7, 2; VIII, 7, 1; et les villes de Milet et de Myonte, ainsi que leurs environs, sont dans le prolongement de l'Ionie sur la côte carienne. Les parties avancées dans la mer formèrent la Doride, ainsi nommée à cause des colonies doriennes qui y furent établies. Alabanda, Mylasa, Halicarnasse, Tralles, Bargylia,

80. Carte de la Carie

Physcos et Cnide sont les principales. Sur la côte entourant ces villes dominaient les insulaires de Cos et de Rhodes. Les Cariens réfugiés dans les montagnes formèrent une confédération dont le centre fut le temple de Zeus Chrysaor. Strabon, XIV, 2, 25.

La Carie fit partie du royaume lydien de Crésus, Hérodote, I, 28, puis elle passa sous la domination des Perses, Hérodote, I, 174, et prit part à la révolte ionienne de 499 avant J.-C. Hérodote, V, 119-121. Les Perses, après leur victoire, établirent une dynastie de princes cariens qui gouvernèrent sous leur suzeraineté et qui fixèrent leur résidence à Halicarnasse. Après la fin des guerres médiques, les villes grecques de la côte de Carie, ainsi que les îles adjacentes, entrèrent dans la confédération délienne. Il y eut une circonscription appelée le « Tribut carien », Καρικὸς φόρος. *Corpus Inscript. atticarum*, t. I, 240. Thucydide, II, 9. La Carie retomba sous le joug des Perses à la suite du traité d'Antalcidas, en 387. Xénophon, *Hellenic.*, V, 1, 31. Alexandre, dans son expédition, entra en Carie, et pour récompenser la reine Ada, qui lui avait rendu la place forte d'Alinda, la rétablit sur le trône. Arrien, *Anabase*, I, 23; Diodore de Sicile, XVII, 24. La Carie devint ensuite une province des Séleucides. C'était sa situation au moment où fut écrite la lettre des Romains. I Mach., XV, 23. Après la défaite d'Antiochus, en 190, les Romains partagèrent la Carie

entre Eumène, roi de Pergame, et les Rhodiens. Polybe, XXII, 27; Tite Live, XXXVII, 56; Appien, *Syriaca*, 44. Enfin, en 129 avant J.-C., la Carie fut annexée à la province romaine d'Asie. Cicéron, *Pro Flacco*, XXVII, 65. Voir ASIE.

Les Cariens sont représentés par les Grecs comme un peuple belliqueux. D'après Hérodote, I, 171, ces derniers leur empruntèrent une partie de leur équipement militaire, notamment les casques à aigrettes et les signes sur les boucliers. Les rois égyptiens, et en particulier Psammétique Ier, les employèrent comme mercenaires. Hérodote, II, 163; III, 11. Ils les établirent à Memphis, où ils devinrent la souche de ces interprètes que les écrivains grecs appellent Καρομεμφῖται. Polyen, *Stratag.*, VII, 3. On a trouvé un certain nombre d'inscriptions cariennes en Égypte, à Memphis, à Ipsamboul, à Abydos, etc. Voir D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française du Caire*, t. XII[1], année 1893, p. 41, 42, 72, 89, 91, 323, 433, 443, etc. De même la garde des rois de Lydie comprenait des Cariens. Plutarque, *Quest. Rom.*, XLV. Certains auteurs ont émis l'opinion bien peu vraisemblable que les Cari qui figurent dans la garde d'Achab et d'Athalie étaient des Cariens. IV Reg., XI, 4. Mallet, *loc. cit.*, p. 42, note 2. Voir CÉRÉTHIENS.

La partie la plus fertile de la Carie est la vallée du Méandre et de ses affluents, le Marsyas et l'Harpasus. Abstraction faite de cette plaine et de quelques parties de côte, le pays tout entier est formé de montagnes et de collines entrecoupées de vallées peu larges. Nombreuses y sont les forêts de chênes et de pins et les pâturages où se nourrissaient les troupeaux de moutons qui fournissaient la laine de Milet. Les vallées produisaient des céréales; on y cultivait aussi des figuiers et des oliviers, et sur certains coteaux la vigne, qui produisait d'excellent vin, notamment aux environs de Cnide. En dehors des villes grecques de la côte et des îles, les principales cités étaient Mylasa, Tralles, Nysa, Caunes, Alabanda, Alinda, Antioche sur le Méandre, Aphrodisiade et Stratonicée. — Sur la Carie, voir les ouvrages indiqués à l'article ASIE (province romaine), et A. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. franç., Paris, in-8°, 1887, p. 70; Ch. Texier, *Asie Mineure*, dans l'*Univers pittoresque*, Paris, 1863, t. II, l. IX, p. 625; *Bulletin de correspondance hellénique*, t. I, 1877, p. 361-365; t. IV, 1880, p. 315; t. IX, 1885, p. 468. E. BEURLIER.

2. CARIE DES CÉRÉALES. Hébreu : *šiddâfôn*, Deut., XXVIII, 22; III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28; Amos, IV, 9; Agg., II, 17; Septante : ἀνεμοφθορία, Deut., XXVIII, 22; II Par., VI, 28; ἐμπυρισμός, III Reg., VIII, 37; πύρωσις, Amos, IV, 9; ἀφορία, Agg., II, 17; Vulgate : *aer corruptus*, Deut., XXVIII, 22; III Reg., VIII, 37; *ærugo*, II Par., VI, 28; *ventus urens*, Amos, IV, 9; Agg., II, 18. On trouve une fois, dans l'hébreu, *šedêfâh*, IV Reg., XIX, 26; Septante : πάτημα; Vulgate : *arefacta est*, et au lieu parallèle, Is., XXXVII, 27, *šedêmâh*, avec un מ, *mem*, mis par erreur pour un פ, *phé*; Septante : ἄγρωστις; Vulgate : *exaruit*. Cf. le participe *šedûfôt*, Gen., XLI, 6, 23, 27; Septante : ἀνεμόφθοροι ; Vulgate : *percussæ uredine, vento urente percussæ*.

I. DESCRIPTION. — On désigne sous le nom général de « carie » des maladies causées chez les céréales par le développement de champignons particuliers, qui produisent des déformations et des destructions de tissus. Ils déterminent une hypertrophie formant dans l'ovaire de la fleur des boursouflures plus ou moins grandes, qui crèvent et laissent sortir au dehors les spores arrivées à maturité. Ces déformations atteignent aussi, mais plus rarement, les autres organes floraux ou une portion quelconque de la tige. Les champignons qui causent ces maladies appartiennent à la famille des Ustilaginées. On désigne plus spécialement sous le nom de « carie », et surtout de « carie du blé », la maladie du caryopse, ou grain, causée par le champignon du genre *Tilletia*; c'est l'*Uredo caries* des anciens botanistes. — Les causes qui engendrent la carie du blé paraissent provenir d'un abaissement de température à l'époque de la floraison, et surtout des alternatives de rosées abondantes avec des coups de soleil ardents; on l'attribue aussi à la nature et à la constitution du sol sur lequel croît le blé : terres trop riches en agents de fertilisation, disproportion entre telle ou telle espèce de matière minérale, terreuse, etc. — Voir Prévost, *Mémoire sur la cause immédiate de la carie, ou charbon des blés*, in-4°, Montauban, 1807; Philippart, *Traité sur la carie, le charbon, l'ergot, la rouille et autres maladies des céréales*, in-8°, Paris, 1842.

M. GANDOGER.

II. EXÉGÈSE. — Dans les fléaux dont Moïse, Deut., XXVIII, 22, menace le peuple, s'il devient infidèle à Dieu, est compris le *šiddâfôn*. Salomon, III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28, dans sa prière à l'occasion de la dédicace du temple, renouvelle les mêmes menaces. Dieu, en effet, affligea son peuple de ce fléau. Amos, IV, 9; Agg., II, 18 (hébreu, 17). Ce fléau est toujours uni au *yêrâqôn*, qui est certainement la rouille des céréales. D'après son étymologie, *šâdaf*, « brûler, noircir, » le *šiddâfôn* paraît bien être une autre maladie des céréales, le charbon ou la carie. La Genèse, XLI, 6, 23, 27, nous indique que cette maladie est produite par le vent d'est, le *qâdîm*. Le charbon et la carie sont produits ainsi par de brusques changements de température. Il serait difficile de déterminer laquelle des deux maladies est désignée par le mot *šiddâfôn*; comme ces deux maladies ont des effets communs, il est probable que les Hébreux les désignaient par le même nom, comme souvent les cultivateurs de nos jours.

E. LEVESQUE.

CARIOTH (hébreu : *Qeriyôṯ*, « les villes »), nom de deux villes, l'une appartenant à la tribu de Juda, l'autre au pays de Moab.

1. CARIOTH (hébreu : *Qeriyôṯ*; Septante : αἱ πόλεις), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture, Jos., XV, 25; elle fait partie du premier groupe, celui des cités les plus méridionales. Plusieurs difficultés se rencontrent ici. La Vulgate distingue Carioth du mot suivant, Hesron, qui représente ainsi une localité différente; mais en hébreu les deux noms doivent être unis, *Qeriyôṯ Ḥeṣrôn*. C'est ainsi que l'ont compris les Septante : αἱ πόλεις Ἀσερών, « les villes d'Aserôn; » la version syriaque : *qûriaṯ Ḥeṣrûn*, « la ville d'Hesron, » et vraisemblablement la paraphrase chaldaïque, qui suit le texte original. On peut ajouter à cela l'absence du *vav* copulatif devant *Ḥeṣrôn*, particule qui, dans cette première énumération, ne fait défaut qu'au commencement des groupes particuliers, comme devant Ziph, ℣. 24, et Amam, ℣. 26, et devrait se trouver ici, s'il s'agissait d'un endroit distinct. Reste à savoir maintenant de quelle nature est le mot *Qeriyôṯ*. Quelques-uns en font un nom commun et lisent, comme le grec et le syriaque : « les villes d'Hesron. » D'autres, admettant la même interprétation, préfèrent traduire : « les ravins d'Hesron, » parce que l'hébreu *qeriyâh* répond à l'arabe *qaraiya*, « ravin; » dans ce cas, s'il est vrai que Hesron se retrouve vers le *Djebel Hadiréh*, tout à fait au sud de la Palestine, Asor (hébreu : *Ḥâṣôr*) ou « la forteresse », qui est identique à Carioth-Hesron, Jos., XV, 25, pourrait être la *tour* signalée par Palmer près d'un lieu ruiné, le long de la passe occidentale du plateau. Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 125. — Un certain nombre d'auteurs regardent comme plus naturel de reconnaître ici un nom propre composé, *Carioth-Hesron*, semblable à Asergadda (hébreu : *Ḥâṣar-Gaddâh*), ℣. 27, et Hasersual (hébreu : *Ḥâṣar-Šû'al*), ℣. 28, et le sens du texte : *û Qeriyôṯ Ḥeṣrôn hi' Ḥâṣôr*, est celui-ci : « et Carioth-Hesron qui est la même que

(ou s'appelait auparavant) Asor. » Cf. Jos., xv, 49. La ville subsisterait alors dans le *Khirbet el-Qourêïtéin*, au sud d'Hébron. Voir la carte de la tribu de Juda. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 101, note 1; Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 328. Il est vrai que le nom actuel ne renferme plus que la première partie de l'antique dénomination; mais la seconde a bien pu disparaître, ou la ville pouvait s'appeler simplement *Carioth*, suivant la remarque de Reland, qui donne des exemples du même fait tirés de la Belgique, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 700. Qu'on accepte cette explication ou qu'on adopte la leçon de la Vulgate, il est certain qu'il y a correspondance exacte entre les deux noms : l'arabe قريتين, *Qourêïtéin*, est un duel, signifiant « les deux villes, » représentant ainsi l'hébreu קִרְיָתַיִם, *Qiryâṯaïm*, qui est parfois remplacé par le pluriel קְרִיּוֹת, *Qeriyôṯ*.

Voir Cariathaïm 1. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XVI, 1893, p. 64. La position est-elle conforme aux données scripturaires? Le premier groupe des possessions de Juda. Jos., xv, 21-32, comprend tant d'inconnues, qu'il ne peut nous fournir aucun renseignement précis. Par sa situation, *Khirbet el-Qourêïtéin* semblerait plutôt appartenir aux cités de « la montagne », Jos., xv, 48-60; cependant ce premier district est si étendu, qu'il pouvait, au nord, atteindre ce point, aussi bien qu'il parvenait jusqu'à *Khirbet Oumm er-Roummâmim*, site actuel de l'ancienne Remmon. Jos., xv, 32. Les deux endroits les mieux connus et les plus rapprochés, entre lesquels est mentionnée Carioth-Hesron, sont Adada (aujourd'hui *El-'Ad'âdah*, à quelque distance à l'ouest de la mer Morte) et Molada (*Khirbet el-Milh*). Jos., xv, 22, 26.

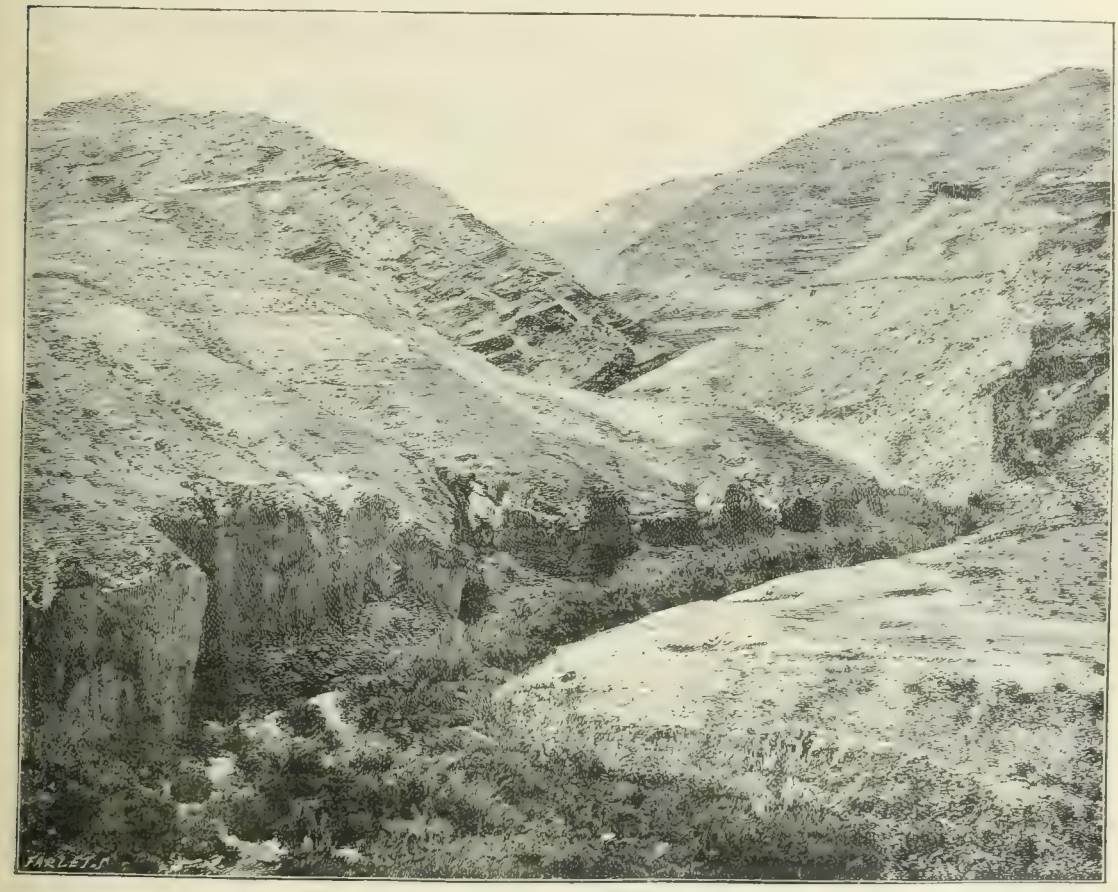
M. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 180, décrit ainsi *Khirbet el-Qourêïtéin* : « Les ruines de cette antique cité couvrent un espace d'au moins dix-huit cents mètres de tour. On distingue encore la direction de plusieurs rues. Les maisons, dont les vestiges jonchent partout le sol, paraissent avoir été construites avec des matériaux assez régulièrement taillés; la plupart d'entre elles s'élevaient au-dessus de caveaux pratiqués dans le roc. A l'extrémité occidentale de l'emplacement qu'occupait la ville, je remarque les restes d'une église chrétienne, formant extérieurement un rectangle tourné de l'ouest à l'est. Des amas de belles pierres de taille en marquent les contours. Elle mesurait trente pas de long sur dix-sept de large, et était précédée d'un atrium carré, ayant dix-sept pas en tous sens. » — On croit généralement que Carioth est la patrie du traître Judas. L'épithète Ἰσκαριώτης, *Iscariote*, ajoutée à son nom, pour le distinguer de saint Jude, semble bien une expression calquée sur l'hébreu אִישׁ־קְרִיּוֹת, *'Iš-Qeriyôṯ*, « l'homme de Carioth, » équivalant à *Cariothensis*, ἀπὸ Καριώτου, comme on lit dans l'Évangile de saint Jean, VI, 71, d'après plusieurs manuscrits. C'est ainsi que Josèphe, *Ant. jud.*, VII, VI, 1, voulant désigner un individu natif de Tob, l'appelle Ἰστωβός, comme il eût dit en hébreu *'Iš-Tôb*, « l'homme de Tob. » Cf. Fillion, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1878, p. 195. A. Legendre.

2. CARIOTH (hébreu : *Qeriyôṯ*, Jer., XLVIII, 24; avec l'article : *haq-Qeriyôṯ*, Jer., XLVIII, 41; Am., II, 2; Septante : Καριώθ, Jer., XLVIII, 24, 41; τῶν πόλεων αὐτῆς, Am., II, 2), une des villes de Moab contre lesquelles Jérémie, XLVIII, 24, 41, et Amos, II, 2, lancent les menaces divines. « Le jugement de Dieu est venu » sur elle, comme sur Dibon, Cariathaïm, Bethgamul, Bosra, et d'autres; elle sera prise, et ses remparts seront détruits; le feu consumera ses palais. L'article placé devant le mot Jer., XLVIII, 41; Am., II, 2, pourrait faire croire à un nom commun, « les villes, » et c'est ainsi qu'ont traduit les Septante, Am., II, 2; pour être conséquents, ils auraient dû rendre de même le second passage de Jérémie, XLVIII, 41, où cependant ils ont vu un nom propre. Avec la Vulgate, la Peschito et la plupart des commentateurs, nous reconnaissons dans nos trois textes la même ville de Moab, qui d'ailleurs, dans le premier, est incontestablement une localité distincte. La difficulté maintenant est de trouver son identification. J. L. Porter, *Five years in Damascus*, Londres, 1855, t. II, p. 191-195, pense qu'elle subsiste encore dans le village actuel de *Qourêïyéh*, situé à la base sud-ouest du Djébel Hauran, entre les deux ouadis Zèdy et Abou Hamâqa. Cette opinion est pour nous absolument inadmissible. L'auteur a été trompé par la similitude de certains noms. Croyant avoir retrouvé Bosra de Moab, Jer., XLVIII, 24, dans la Bosra du Hauran, l'ancienne *Bostra* des Grecs et des Romains, et Bethgamul, Jer., XLVIII, 23, dans *Oumm el-Djemâl*, au sud-ouest de la précédente, il était naturellement amené à confondre Carioth avec Qourêïyéh, au nord-est de Bosra. Mais plusieurs raisons renversent complètement cette théorie. D'abord Jérémie ne parle, dans son énumération, que des villes de « la plaine » (hébreu : *hammîšôr*), ℣. 21, c'est-à-dire des plateaux qui s'étendent à l'est de la mer Morte, et parmi elles les plus connues nous maintiennent précisément dans un certain rayon au nord de l'Arnon : Dibon (aujourd'hui *Dhibân*), Cariathaïm (*Qoureïyât*), Bethmaon (*Ma'in*). Ensuite aucun témoignage ne nous prouve que le pays de Moab se soit étendu si haut vers le nord; nous avons tout lieu de croire, au contraire, qu'il n'allait guère au delà de la pointe septentrionale de la mer Morte. Enfin nous avons montré que Bethgamul correspond bien plus justement à *Djemaïl*, à quelque distance au nord-est de Dibon, et que Bosra de Jer., XLVIII, 24, ne peut être assimilée à Bosra du Hauran. Voir Bethgamul, t. I, col. 1685; Bosor 1, t. I, col. 1856. — Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina*, etc., édit. Kruse, Berlin, 1854, t. II, p. 312, place Carioth à *Qourêïyât* (qu'il écrit *Körriât*), au sud du Djébel Attarous, là où nous avons reconnu le site de Cariathaïm. Voir Cariathaïm 1. Cette identification serait acceptable dans l'opinion de ceux pour qui Cariathaïm est *Et-Teim*, au sud-sud-ouest de Mâdeba; mais nous avons donné les raisons qui nous empêchent d'admettre ce sentiment. D'un autre côté, il est impossible de confondre en une seule les deux cités moabites, que Jérémie, XLVIII, 23, 24, et la stèle de Mésa, lignes 10, 13, distinguent nettement — Tristram, *The Land of Moab*, Londres, 1874, p. 99, 276, signale auprès de Kérak une localité du nom de *Kureitun*; mais elle est trop éloignée du rayon dans lequel l'Écriture semble renfermer Carioth, à moins qu'on n'applique à cette dernière les paroles du prophète, dans le même verset : « celles [les villes] qui sont au loin, comme celles qui sont auprès. » Jer., XLVIII, 24. Nous ne pouvons faire ici que des suppositions.

Plusieurs auteurs coupent court à ces difficultés en faisant de Carioth un synonyme de *'Ar*, l'ancienne capitale de Moab (aujourd'hui *Er-Rabbah*, à peu près à moitié chemin entre Kérak et l'Arnon); la forme plurielle *Qeriyôṯ* indiquerait que la ville se composait de deux ou plusieurs parties principales. Les arguments à l'appui de cette thèse sont les suivants : 1° Là où, parmi les cités de Moab, figure la capitale, *'Ar*, comme dans la liste des possessions de Ruben, Jos., XIII, 16-21, et dans la prophétie contre Moab, Is., XV, XVI, on ne rencontre pas Carioth; là, au contraire, où Carioth est nommée comme la ville la plus importante, Am., II, 2, et mise au nombre des grandes villes du pays, Jer., XLVIII, *'Ar* n'est pas mentionnée. — 2° Carioth désigne bien la capitale de la contrée : dans Amos, II, 2, par exemple, elle ne peut être considérée que comme telle, d'après le plan même de toute la prophétie; Jérémie, XLVIII, 24, nous montre dans Carioth et Bosra deux places très considérables, où était

renfermée la force de Moab, et au v. 41 la prise de Carioth équivaut à la perte des forteresses, sa chute fait défaillir le cœur des vaillants de Moab, aussi bien que celle de Bosra anéantit le courage des héros d'Idumée. Jer., XLIX, 22. Cf. Keil, *Jeremia*, Leipzig, 1872, p. 467-468. Les difficultés que nous venons d'énumérer nous permettent de suspendre notre jugement. — Au point de vue historique, il est certain, d'après ce que nous avons dit, que Carioth était une place forte de Moab. Il en est question du reste dans la stèle de Mésa. Après avoir relaté la prise d'Astaroth, le roi ajoute, lignes 12, 13 : « Et j'emportai de là l'ariel (?) Dodo et je le [pla-]çai par terre devant Chamos à Carioth. Et j'y fis habiter les hommes de Saron... » Cf. A. Héron de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine et conservés au musée du Louvre*, Paris, 1879, p. 2, 3; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 61. — On a supposé que Carioth était identique avec Cariath Husoth. Num. XXII, 39. Voir CARIATH HUSOTH.

A. LEGENDRE.



81. — Ouadi El-Kelt. D'après une photographie.

CARITH (TORRENT DE) (hébreu : *naḥal Kerît;* Septante : χειμάῤῥους Χοῤῥάθ), vallée où se tint caché le prophète Élie pendant toute la sécheresse de trois ans qui désola le pays d'Israël, sous le règne du roi Achab. Elle était située « à l'orient » du royaume de Samarie et « en face du Jourdain ». « Quitte ce pays, dit le Seigneur à Élie, dirige-toi à l'orient, et cache-toi dans le torrent de Carith, qui est en face du Jourdain. » III Reg., XVII, 3. Les Juifs de Djôbar, village qui est à une demi-lieue de Damas, au nord-est, montrent, attenant à leur synagogue, une petite chambre qui aurait été la cachette du prophète; la rivière qui coule un peu plus bas serait le *naḥal Kerît*. Cette tradition avait déjà cours parmi les Juifs de ce pays dans la première moitié du XVIIe siècle, puisque Quaresmius la signale dans l'*Elucidatio Terræ Sanctæ*, lib. VII, peregr. VI, c. VI, édit. du P. Cyprien de Trévise, Venise, 1881, t. II, p. 662-664. On ne la trouve pas aux siècles antérieurs, et elle est évidemment en contradiction avec les indications bibliques. — Le P. Burkard du Mont-Sion, au XIIIe siècle, indique le torrent de Carith près de Phésech (Phasaëlis), qui est à quatre lieues (seize kilomètres) plus au nord que Jéricho. *Descriptio Terræ Sanctæ*, édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 57. Marino Sanuto, en 1310, répète l'indication du P. Burkard. *Liber sanctorum fidelium crucis*, Bongars, t. II, p. 247. Le géographe Cellarius semble l'accepter. *Notitiæ orbis antiqui*, Leipzig, 1706, t. II, p. 613. Van de Velde l'adopte pleinement. *Le pays d'Israël*, in-fo, Paris, 1858, p. 73; *ibid.*, dessin 74 et carte du pays d'Israël, où l'ouadi Fasaïl est appelé torrent de Kerith. On ne voit pas sur quels fondements repose cette identification. — Robinson propose d'identifier le Carith avec l'ouadi el-Kelt (fig. 81). *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, t. II, p. 288, note 2. Mgr Mislin, *Les Saints Lieux*, 1858, t. III, p. 131; Victor Guérin, *Description de la Samarie*, t. I, p. 29-31, et après eux la plupart des palestinologues et des voyageurs modernes ont partagé cet avis. Le *Kelt* ou *Kelet* commence

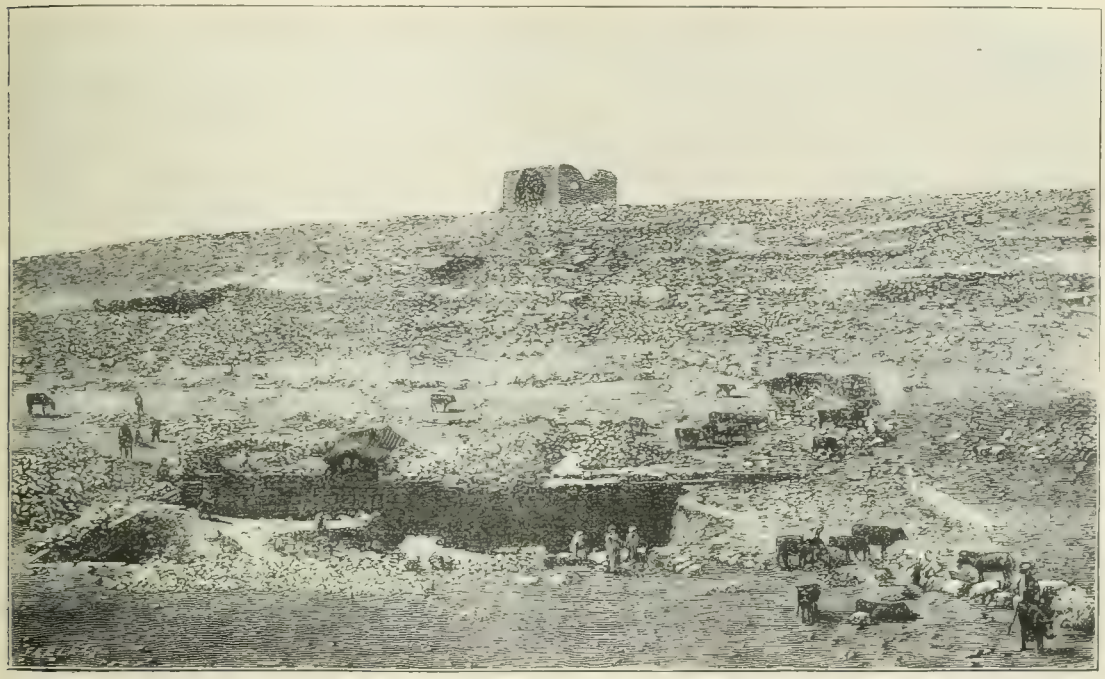
à la fontaine du même nom, *'Ain-el-Kelt*, un peu à l'est du point de jonction des deux vallées de *Fârah* et de *Souéinit*. Les rochers à pic qui le resserrent dans la première partie de son cours sont percés de grottes nombreuses, très aptes à cacher des fugitifs. Il débouche dans le *Ghôr*, ou vallée du Jourdain, à deux kilomètres au sud du mont de la Quarantaine, en face de Jéricho; passe au midi de cette localité et de *Tell-Djeldjel*, et aboutit au Jourdain à un kilomètre plus bas que *Qasr-el-Yahoud* ou le couvent de Saint-Jean-le-Précurseur. — Les motifs de cette identification sont la similitude des noms, le récit de l'historien Josèphe et les témoignages des anciens. Il n'est guère contestable que *Kelt* ou *Kelet* ait pu dériver de *Kerit* par la transformation du ר, *r*, en ל, *l*. Josèphe traduit ainsi le passage de l'Écriture relatif à la retraite d'Élie : ἀνεχώρησεν εἰς τὰ πρὸς νότον μέρη, « il se retira dans les régions *du côte sud.* » *Ant. jud.*, VIII, XIII, 2. En traduisant le mot *qédém* par νότος (sud), l'historien l'aurait fait parce que ce mot est susceptible de ce sens, et qu'une tradition positive lui aurait appris que le lieu de la retraite du prophète était au sud de la Samarie ou au sud-est. Le souvenir du séjour du prophète dans l'ouadi Kelt est encore conservé par le pèlerin Antonin de Plaisance, au VIe siècle, qui indique non loin de *'Aïn-Hadjelah* la vallée où se cacha Élie. *De Locis Sanctis*, édit. Orient latin, *Itinera latina*, t. I, p. 97. Ziegler, en 1532, marque le Cherith au 66° 7′ de longitude et 32° 1′ de latitude nord, au sud de Galgala. *Palæstina*, Strasbourg, 1532, fol. XXXIII. La valeur de ces raisons est atténuée par les conclusions qui résultent des faits suivants. Jean Mosclun, au VIIe siècle, dans le *Pratum spirituale*, t. LXXXVII, part. 3, col. 2852-2853, indique le Carith « tout à côté, à gauche » de la grotte de Saint-Jean-Baptiste, dite de *Sapsas*, située à l'orient du Jourdain et non loin de l'église du Baptême du Seigneur. Voir BETHABARA, t. I, col. 1648. Ce serait l'ouadi *Kefrein*. Cette tradition subsistait encore au XIIe siècle, comme le prouve le témoignage de l'higoumène russe Daniel. *Ibid.*

Au IVe siècle, on montrait déjà, mais plus au nord, le « torrent de Chorath au delà du Jourdain », Χορρὰ χειμάῤῥους ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου. Eusèbe, *Onomasticon*, édit. de Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 372. Saint Jérôme rend ce passage de manière à ne laisser aucun doute sur son identité avec le Carith : « Chorath, au delà du Jourdain, où se cacha Élie, vis-à-vis du même fleuve. » *De locis hebraicis*, t. XXIII, col. 889. Quelques personnes ont pensé que le torrent désigné par ces Pères pourrait être l'ouadi *Qeleit* (وادي قليط), dont les eaux se déversent dans le *Cheri'at-el-Menadréh* ou Yarmouk, à près de trente-deux kilomètres à l'est du Jourdain. Cf. Gottlieb Schumacher, *The Jaulân*, Londres, 1888, p. 266, et *Map of the Jaulân*; Id., *Northern 'Ajlûn*, Londres, 1890, p. 117, et *Map of a part of the Kada Irbid or Northern 'Ajlûn*. Le récit de la pèlerine du IVe siècle, sainte Sylvie d'Aquitaine, ne permet guère d'accepter ce sentiment. Elle visite Salem, la ville de Melchisédech, puis Énon, où saint Jean baptisait. Cet Énon paraît être celui désigné par l'*Onomasticon* à huit milles, ou neuf kilomètres, au sud de Bethsan, probablement, *Oumm-el-'Amdân*. D'Énon elle veut se rendre au pays de Job. En y allant, elle s'écarte un peu de sa voie pour visiter Thisbé, la patrie du prophète Élie. « Continuant notre chemin, ajoute-t-elle, nous vîmes à notre gauche une grande et belle vallée envoyant au Jourdain les eaux d'un torrent abondant. Dans la vallée nous aperçûmes un monastère... On nous dit : « C'est la vallée de Corra, où se retira saint Élie « de Thisbé, au temps du roi Achab. » Gamurrini, *Sanctæ Sylviæ Aquit. Peregrinatio ad Loca Sancta*, Rome, 1887, p. 60-61. Si, comme nous le croyons, Thisbé est pour la pèlerine l'endroit appelé aujourd'hui *Estheb* ou *Lestheb*, qui est à moins de deux kilomètres de latitude plus au sud que 'Oumm-el-'Amdân (voir THISBÉ), la vallée qu'elle voit bientôt à sa gauche, en reprenant la direction du Hauran, le pays de Job, paraît être l'ouadi *Yâbis*. C'est une vallée profonde et peu large. Des rochers perpendiculaires la ferment à droite et à gauche, sur une grande partie de son étendue. Comme au Kelt, leurs flancs recèlent de nombreuses grottes qui paraissent avoir servi de cellules aux ermites d'une laure semblable à celles de Phara ou de Mâr-Saba. Le ruisseau aux eaux limpides et abondantes qui la parcourt est bordé de platanes et de lauriers-roses. Les nombreux canaux que la main de l'homme en fait dériver arrosent en maints endroits des vergers d'arbres fruitiers, orangers, citronniers, pommiers, etc., au milieu desquels se perdent quelques habitations. Il se jette dans le Jourdain à environ douze kilomètres plus au sud que Bethsan. Comme il est certain qu'une multitude de noms et de souvenirs existaient en Terre Sainte, au IVe siècle, qui se sont perdus ou détériorés depuis, il est incontestable qu'Eusèbe, saint Jérôme et sainte Sylvie étaient plus en état que les voyageurs des siècles suivants et que nous-mêmes de discerner le vrai Carith. Josèphe, il est vrai, qui est Juif et plus ancien, semble les contredire; mais il ne faut pas perdre de vue que les écrivains hébreux donnent fréquemment aux mots grecs et latins des sens plus ou moins différents de ceux qu'ils ont chez les Hellènes ou les Romains. Et Reland, après Keuchen, fait remarquer que le mot νότος, qui chez les Grecs signifie « sud », est employé chez les écrivains sacrés du Ier siècle avec la signification de *Qédém*. *Palæstina illustrata*, Utrecht, 1714, t. I, p. 293. Or le mot *qédém*, pour l'orientation, a chez les Hébreux le sens constant d' « orient »; d'où il appert que si l'historien juif n'est pas en contradiction avec l'Écriture, sa phrase ἀνεχώρησεν εἰς τὰ πρὸς νότον μέρη, ne saurait signifier : « il se dirigea vers le pays qui est du côté du levant. » En résumé, sainte Sylvie, exprimant les indications de la tradition locale, semble désigner l'ouadi *Yâbis* comme le Carith. Les données de l'Écriture ne sont pas contraires à cette identification, ce que l'on ne peut dire ni pour *Djôhar*, ni pour l'ouadi *Phasaël*, ni pour l'ouadi *el-Kelt*. L. HEIDET.

CARMEL, nom d'une ville et de deux montagnes.

1. CARMEL (hébreu : *Karmél*; Septante : Χερμέλ), ville de la tribu de Juda. Son nom apparaît pour la première fois Jos., XII, 22, dans la liste des trente et un rois vaincus par Josué. Jochanan, roi de Carmel, figure parmi eux. Dans le partage du pays conquis, cette ville est nommée, Jos., XV, 55, avec Maon, Ziph et Jota. Elle dut recevoir son nom de la montagne sur laquelle elle était bâtie. Au IVe siècle, on trouvait un très grand village appelé Chermela ou Chermel (Χερμέλα, Χερμάλα, Χαρμέλ), non loin d'Hébron, au sud, inclinant à l'est, à dix milles, dans la Daroma, près de Ziph. Les Romains y avaient bâti un fort où ils entretenaient un détachement de soldats. Eusèbe et saint Jérôme, *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, au mot *Carmelus*, t. XXIII, col. 887. Cf. Eusèbe, *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 198-199, 252-253, 368-369, aux mots Ζείφ, Κάρμελος et Χαρμέλ; Théodoret, *Comment. in I Reg.*, quæst. 59, t. LXXX, col. 585; Procope de Gaza, *In I Reg.*, c. XXV, t. LXXXVII, col. 1112; *Notitia dignitatum imperii Romani*, sect. 21, citée par Reland, *Palæstina*, p. 695. Au XIIe siècle, Carmel n'était plus qu'un petit village. Le roi Amaury, redoutant l'attaque de Saladin, vint s'y établir à cause de la grande abondance d'eau; « car il y avait là une antique piscine de très grandes dimensions, qui pouvait suffire à l'usage de toute l'armée. » Guillaume de Tyr, *Historia rerum transmarinorum*, l. XX, c. XXX, t. CCII, col. 880. Aujourd'hui, Carmel n'est plus habité; mais son nom demeure attaché à ses ruines, appelées par les Arabes *Khirbet-Kermel* (fig. 82). On les trouve à environ quinze kilomètres (dix milles) au sud d'*El-Khalil* (Hébron), tant

soit peu vers l'est. Elles occupent un grand espace et se développent en amphithéâtre sur le versant oriental de la montagne du même nom, autour d'une vallée appelée *Ouadi Schahâdi*. D'innombrables citernes creusées dans le roc, remontant à l'époque judaïque, sont dispersées au milieu des ruines et aux alentours. Plusieurs restes de constructions assez vastes, formées de belles pierres de taille, datent probablement du temps de la domination romaine. Trois églises ruinées, de grandeur médiocre, viennent sans doute de la période byzantine. Elles étaient à trois nefs, ayant chacune trois absides du côté de l'orient. Leurs colonnes gisent brisées sur le sol. Vers le milieu des ruines et à la partie la plus élevée, se dresse un castel ruiné, de forme carrée, de douze mètres environ de côté. Le rez-de-chaussée et l'étage qui reste sont recouverts de grandes voûtes en ogives; plusieurs pierres sont taillées en bossages, comme dans un certain nombre des monuments restant de l'époque des croisades. Au bas des ruines, dans la vallée, est un *birket* (piscine) de quarante mètres de longueur et plus de vingt de largeur. Il était comblé par les terres qu'y avaient entraînées les pluies de l'hiver. Les habitants de *Yetta*, qui se sont mis en possession de tout le territoire de Kermel, viennent de le remettre en état de servir à son antique usage. A cinquante pas au nord, une source assez abondante sort du rocher et s'écoule, par des canaux, dans des puits creusés près de là. Les Arabes y amènent leurs troupeaux pour les abreuver et viennent de très loin y faire leurs provisions d'eau. Plusieurs tombeaux taillés dans le roc, suivant l'usage ancien, environnent les ruines. A six kilomètres au nord du *Khirbet-Kermel*, près de la route d'Hébron, on trouve la ruine appelée *Tell ez-Zif;* le village toujours habité de Yetta est à cinq kilomètres au nord-ouest, et à moins de deux kilomètres vers le sud-est, on atteint le *Kirbet-Ma'in*, voisin du *Tell* du même nom. — Voir Victor Guérin, *Khirbet-Karmel*, dans *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, Judée*, t. III, p. 166-170; Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 3 in-8°, Boston, 1841, t. II, p. 193-202. L. Heidet.



82. — Ruines de Carmel de Juda. D'après une photographie de M. L. Heidet.

2. CARMEL (hébreu : *Karmél;* Septante : Κάρμηλον et τὸ Κάρμηλον), territoire dans la tribu de Juda. Il était situé dans le sud, du côté de l'Idumée, dans le voisinage de Maon. C'était une région de pâturages. I Reg., xv, 12; xxv, 7. Saint Jérôme l'appelle constamment une montagne. *Comment. in Amos*, c. I, 2; IX, 3, t. XXV, col. 993 et 1087; *In Isai.*, XXIX, 17, t. XXIV, col. 335 Le même Père, *In Amos, loc. cit.*, doute si le prophète, par les paroles « vertex Carmeli », *ro'š hak-Karmél*, désigne le grand Carmel ou le Carmel de Juda. Les commentateurs l'ont plus généralement entendu, et c'est le plus probable, du premier. — Saül, à son retour de son expédition contre les Amalécites, arrivé au Carmel, s'y éleva un monument triomphal, et de là se rendit à Galgala. I Reg., xv, 12. — David, fuyant la jalousie de ce roi, se tint quelque temps caché au Carmel avec ses hommes. I Reg., xxv, 7. Nabal, le mari de la sage Abigaïl, y avait ses possessions et y faisait paître ses troupeaux. I Reg., xxv, 2. — Le roi Ozias, fils d'Amasias, y avait des vignobles où il entretenait des vignerons. II Par., XXVI, 10. On a fréquemment appliqué ce passage au Carmel de Galilée, ce qui est peu probable. Voir Carmel 3, col. 293. — La montagne appelée encore aujourd'hui par les populations du pays *El-Kermel*, ou *El-Karmel*, « le Carmel, » est à quatorze kilomètres environ au sud d'*El-Khalil* (Hébron). Sa hauteur est de 803 mètres. Le Carmel, semé d'orge au printemps, est dépouillé et nu le reste de l'année. Les Arabes de la région y font paître leurs troupeaux de chèvres et de moutons, comme au temps de Saül et de David, et y viennent quelquefois établir leurs campements. On voit çà et là d'antiques pressoirs. C'est sur les pentes orientales de la montagne que se trouve le *Khirbet-Kermel*, ruines de la ville du même nom. Voir Carmel 1. L. Heidet.

3. CARMEL, chaîne de montagnes dans la Galilée. III Reg., XVIII, 19. — I. NOM. — Elle est appelée tantôt simplement Carmel, hébreu : *Karmel;* Septante : Καρμήλ, ou avec l'article : « le Carmel, » *hak-Karmél,* ὁ Κάρμηλος; tantôt « la montagne du Carmel » ou « le mont Carmel », *har hak-Karmél,* ὄρος τὸ Καρμήλιον. — Selon Origène, *Lexicon nominum hebraicorum, Patr. lat.,* t. XXIII, col. 1231-1232, le mot « Carmel » signifierait « science de la circoncision », ἐπίγνωσις περιτομῆς, et ainsi serait formé des racines *kârâh,* « creuser, manifester, » et *mûl,* « circoncire. » S. Jérôme, *Liber de nomin. hebraic.,* t. XXIII, col. 803-804, 819-820, au mot *Carmel,* traduit Origène, en ajoutant la signification « tendre », *mollis;* mais, au mot *Chermel,* ajoute : « Il est mieux de traduire par *agneau tendre,* » le faisant dériver de *kâr,* « agneau, » et probablement *'âmal,* « être faible. » Les anciens commentateurs ont ordinairement adopté ces étymologies; quelques-uns y ont vu les racines *kâr* et *mûl,* et ont traduit par « agneau circoncis ». Parmi les modernes, quelques-uns ont cru le mot Carmel composé de *kérém* et *'él,* « vigne de Dieu » ou « jardin de Dieu »; d'autres, avec Bochart, y voient le mot *karmîl,* « la pourpre, » qui se pêchait au pied du Carmel; mais presque tous, avec Gesenius, n'y reconnaissent qu'une forme de *kérém,* avec la désinence *l,* usitée en d'autres noms. Comme *kérém,* il a la signification de « vigne, jardin », avec l'idée de fertilité et de beauté. C'est en ce sens et comme nom commun qu'il paraît employé Is., X, 18; XXXII, 15; Jer., II, 7. On le trouve usité aussi, dans le texte hébreu, IV Reg., IV, 42; Lev., II, 14; XXIII, 14, pour désigner des fruits nouveaux, tendres et succulents. Voir BLÉ, t. I, col. 1818. Le charme de son aspect, l'abondance de sa végétation, la supériorité de ses produits, auront fait attribuer à la chaîne du Carmel cette dénomination comme nom propre. — Le Carmel devint en Israël le type et le symbole de la grâce et de la prospérité. Nabuchodonosor s'avançant dans sa gloire et sa puissance est comme le Thabor et le Carmel, Jer., XLVI, 18; la terre de Juda bénie de Dieu et comblée de biens resplendira comme le Carmel, Is., XXXV, 2; ruinée et désolée, ce sera le Carmel dénudé et dépouillé de ses charmes. Is., XXXIII, 9; X, XVII, 24; Jer., IV, 26; Amos, I, 2; Nahum, I, 4. Salomon compare la tête de l'épouse, Cant., VII, 5, au Carmel. C'est du moins l'interprétation des massorètes ponctuant *Karmél* et de la plupart des anciens commentateurs; plusieurs cependant croient qu'il faut lire *Karmil,* et voient dans ce passage une allusion à la pourpre ou à l'écarlate. Cf. Matth. Polus, *Synopsis criticorum,* in-f°, Francfort-sur-le-Mein, 1712, t. II, col. 1900; Migne, *Scripturæ Sacræ Cursus completus,* t. XVII, col. 271, note 1. Les orateurs sacrés et les écrivains ecclésiastiques ont souvent comparé Jésus-Christ, la très sainte Vierge et l'Église au Carmel, en leur appliquant les versets du Cantique. Voir Cornelius a Lapide, *Comment. in Cant.,* VII, édit. Vivès, in-4°, Paris, 1860, t. VIII, p. 183-187.

II. SITUATION ET NATURE. — Le Carmel était au sud de la tribu d'Aser, à laquelle il servait de limite de ce côté, Jos., XIX, 26. Il était à cent vingt stades (environ vingt-deux kilomètres) d'Acco ou Ptolémaïde. Josèphe, *Bell. jud.,* II, X, 2. Il s'étendait vers l'est jusqu'au Cison et à la plaine de Jezraël. III Reg., XVIII, 19-45. Il bornait au sud-ouest la tribu de Zabulon, et faisait partie de la Galilée, qu'il terminait à l'ouest. Jos., XIX, 11; Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 22; *Bell. jud.,* III, III, 1. On le rencontrait près de la ville de Hépha (*Caïpha*), appelée aussi Sycaminon, entre Césarée et Dora (aujourd'hui *Tantoura*) et Ptolémaïde. Josèphe, *Cont. Apion.,* II, 9; Eusèbe et S. Jérôme, *De situ et nominibus locorum hebraicorum,* aux mots *Japhet* et *Jaftie,* t. XXIII, col. 906; Strabon et Ptolémée, dans Reland, *Palæstina,* 1714, p. 433 et 457, et Christ. Cellarius, *Notitia orbis antiqui,* Amsterdam, 1706, t. II, p. 507. Selon Théodoret, *In Is.,* XXXII, ℣. 5, t. LXXXI, col. 384, « le Carmel est un mont de la Samarie. » Il servit de borne entre la Palestine et la Phénicie. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, p. 252 et 253.

De ces divers témoignages il résulte que la dénomination de Carmel embrassait toute la ramification de montagnes et collines, laquelle, prenant naissance en Samarie, près du *Sahel 'Arrabéh,* à peu près à la latitude de Césarée, s'étend depuis l'extrémité sud-est du *Merdj-Ibn-'Amer* (plaine d'Esdrelon), en inclinant au nord-ouest, jusqu'à la mer, qu'elle atteint près de Caïpha, où elle forme le promontoire qui ferme au sud la baie de Saint-Jean-d'Acre. Elle se prolonge ainsi sur une longueur de plus de trente kilomètres, ne dépassant guère quinze kilomètres dans sa plus grande largeur. Le nom se trouve conservé par les indigènes rattaché à un village situé presque au centre du massif, et appelé par eux *Daliet-el-Karmel,* c'est-à-dire « Dalieh du Carmel »; ils appellent plus communément la montagne, à cause de ses souvenirs historiques, « la montagne de saint Élie, » *Djébel Mâr-Eliâs.*

Les sommets du Carmel n'atteignent point la hauteur des monts de la Galilée ou de la Judée. Le mont d'*Esfiah,* le plus élevé du Carmel, n'a que 651 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée; le Moḫraqah a 615 mètres seulement, et le promontoire, là où se dresse le couvent des religieux Carmes et le phare du Carmel, ne domine la mer que de 150 mètres. Les montagnes du Carmel, comme toutes celles de Palestine, affectent généralement la forme de mamelons; elles ne sont un peu escarpées et abruptes que du côté de l'est, depuis Mansourah jusqu'à la mer. Elles sont formées presque exclusivement de calcaire; mais elles sont recouvertes presque partout d'une terre végétale abondante et riche, pouvant se prêter à toute espèce de culture. Des sources jaillissent de toute part dans les vallées, souvent assez fortes pour donner naissance à des ruisseaux. La flore est variée et produit un grand nombre de plantes médicinales, dont les plus communes sont la mélisse et l'absinthe. Le chêne-vert, le pin, le lentisque, le poirier sauvage, le laurier, abondent dans la partie nord. Le sanglier, la gazelle, le lièvre, le chacal, le porc-épic, quelques panthères, le chat-tigre, habitent les fourrés. Tous les oiseaux de la Palestine s'y retrouvent en multitude.

III. HISTOIRE. — La région du Carmel paraît avoir été conquise par Josué peu après Mageddo, Thanac et Cadès, lorsqu'il vainquit le roi Jochanan du Carmel. Jos., XII, 22. Elle devint, selon Josèphe, *Ant. jud.,* V, I, 22, le partage de la tribu d'Issachar, moins quelques villes situées dans les plaines inférieures, comme Thanac, Dor et leurs dépendances, qui furent concédées à Manassé. Jos., XVII, 11. — Sous Salomon, la préfecture d'Issachar et du Carmel fut confiée à Josaphat, fils de Pharué. III Reg., IV, 17; Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, II, 3. — Après le schisme de Jéroboam, à une époque inconnue, les Israélites fidèles à Dieu paraissent lui avoir élevé un autel sur un des sommets de la montagne; c'est cet autel renversé que releva le prophète Élie, pour y offrir le sacrifice miraculeux qui rendit le Carmel à jamais illustre. III Reg., XVIII, 30. Élie fait convoquer en ce lieu par le roi Achab tout Israël, les quatre cent cinquante prêtres de Baal et les quatre cents prophètes d'Astarté, qui mangeaient à la table de Jézabel. Il démontre, en se raillant, l'impuissance de leur dieu. Avec l'aide du peuple, il prend douze pierres, selon le nombre des tribus d'Israël, rétablit l'autel, y place l'holocauste, invoque le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et le feu descend du ciel, consume la victime, le bois, la pierre, la terre et l'eau. La foule proclame de nouveau le Dieu d'Israël pour son Dieu, et sur l'ordre d'Élie se saisit des prophètes de Baal, et va les immoler près du Cison, qui coule au pied de la montagne. Élie remonte au sommet du Carmel, pour implorer du Seigneur la pluie et la cessation de la sécheresse qui depuis trois ans désole la terre. Sept fois il envoie son serviteur : « Monte, lui

dit-il, et regarde du côté de la mer. » A la septième fois celui-ci vient lui annoncer qu'il a aperçu un petit nuage grand comme une main d'homme, s'élevant de la mer, et Élie, se voyant exaucé, redescend de la montagne. III Reg., XVIII, 19-46. Saint Basile, *Epist. XLII ad Chilonem*, t. XXXIII, col. 358; saint Grégoire de Nazianze, *Orat. X* et *XIV*, t. XXV, col. 828 et 861, et quelques autres, sans doute d'après d'anciennes traditions, regardent le Carmel comme la demeure ordinaire du prophète Élie. — Après l'enlèvement d'Élie, Élisée y retourne. IV Reg., II, 25. Pendant qu'il y séjourne, la Sunamite vient lui annoncer la mort du fils qu'il lui a obtenu du Seigneur et en attendre la résurrection. IV Reg., IV, 25. Le Carmel était redevenu un lieu de réunion et de prière, sous la direction des prophètes. Les Israélites fidèles à Dieu s'y rendaient spécialement aux néoménies et aux jours du sabbat. Les paroles du mari de la Sunamite : « Pourquoi voulez-vous aller à lui (à Élisée)? ce n'est aujourd'hui ni le premier du mois ni le sabbat, » le démontrent assez clairement. — Plusieurs pensent que le Carmel où le roi de Juda Ozias avait des vignes et entretenait des vignerons est le grand Carmel dont nous parlons. II Par., XXVI, 10. Voir Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament and apocrypha*, Londres, 1887, p. 39. Il est plus probable qu'il s'agit, en ce passage des Paralipomènes, du Carmel de Juda. Voir CARMEL 2. La jalousie schismatique des rois d'Israël ne pouvait guère laisser leur rival prendre pied précisément en une région où se réunissaient les fidèles du Dieu qu'on adorait à Jérusalem. La puissance de Samarie n'avait pas encore été renversée par Salmanasar. — Plus tard, l'épisode de Judith et la conduite de Josias voulant empêcher le roi d'Égypte, Néchao, de traverser la Galilée indiquent qu'après la captivité des dix tribus d'Israël les rois de Juda avaient dû étendre de nouveau leur domination sur la Galilée et le Carmel. IV Reg., XXIII, 29. Cf. II Par., XXXIV, 6, 9, 33; XXXV, 22. De nombreuses villes couronnaient alors ses sommets. Jer., IV, 26. Du temps de Judith, le roi d'Assyrie envoya au peuple du Carmel l'ordre de lui envoyer des présents en signe de soumission; on renvoya sans honneur les députés du puissant roi. Judith, I, 8. Le Carmel dut être soumis avant le siège de Béthulie. — Quarante ans avant l'ère chrétienne, le Carmel fut ravagé par les Parthes. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XIII, 2. La renommée de la sainteté de cette montagne s'était étendue jusque chez les infidèles. Pythagore, raconte Jamblique, *De Pythagor. vit.*, III (15), édit. Didot, p. 18, alla souvent méditer de longues heures dans le *lieu sacré* (ἱερόν) du Carmel, « montagne sainte entre toutes. » — Vespasien, avant la guerre de Judée, y alla aussi adorer le Dieu du Carmel, qui, dit Tacite, *Hist.*, l. II, c. XVII, n'avait ni statue ni temple. Cf. Suétone, *Vita Vespasiani*, c. V. On ignore si le Dieu adoré alors au Carmel était le Dieu d'Israël et d'Élie, et si le lieu où se rendit le général romain était le même où se réunissaient les Hébreux. Après la prise de Jérusalem et la dispersion des Juifs, le Carmel devint une montagne syrienne. Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 1.

83. — Promontoire du mont Carmel. D'après une photographie.

Les Juifs ne perdirent cependant point de vue le Carmel ni les souvenirs d'Élie et d'Élisée. En 1170, nous trouvons Benjamin de Tudèle visitant sur la montagne, non loin de Hépha (Caïpha) et du cimetière des Juifs, la grotte du prophète Élie, où deux fils d'Édom (deux chrétiens) avaient élevé une chapelle. Il allait sur la partie la plus élevée de la montagne contempler la place de l'autel relevé par Élie. Cette place était ronde, d'environ quatre coudées; au-dessous coulait le Cison. *Itinerarium R. Benjamin*, in-18, Leyde, 1633, p. 37. Rabbi Iacob, 1258, parle du même autel dans sa *Description des tombeaux sacrés* (Carmoly, *Itinéraire de la Terre Sainte*, in-8°, Bruxelles, 1847, p. 184); R. Ishaq Hélo, 1334, dans les *Chemins de Jérusalem*, et l'auteur anonyme, 1537, du *Iehus-ha-'Abôt*, signalent, de même que Benjamin, la caverne du prophète Élie non loin du cimetière des Juifs. *Ibid.*, p. 255 et 448. Au XVIIe siècle, les Juifs avaient encore en profonde vénération l'endroit du sacrifice. Ils y venaient

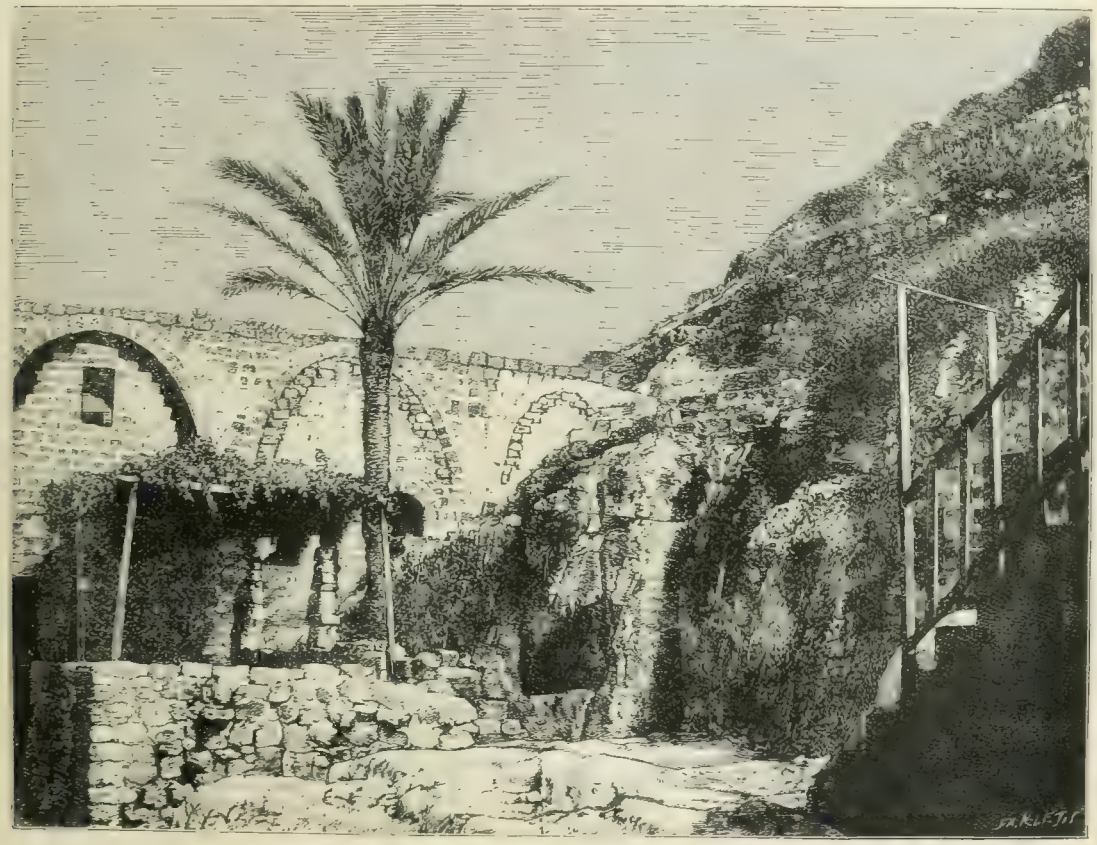
passer les nuits en prière et lire l'Écriture. Ils gravaient leurs noms sur douze grandes pierres placées en rond autour de l'endroit où, disait-on, avait été l'autel d'Élie. Voir les *Mémoires du chevalier d'Arvieux*, publiés par J.-B. Labat, in-18, Paris, 1735, t. II, p. 293; R. P. Philippe de la Sainte-Trinité, *Voyage d'Orient*, in-12, Lyon, 1652, p. 154; Michel Nau, S. J., *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, in-18, Paris, 1679, p. 66; Doubdan, *Le Voyage de la Terre Sainte*, in-8°, Paris, 1666, 3e édit., p. 65. Au XVIIIe siècle, le jour de la fête de saint Élie, les Juifs s'unissaient aux musulmans et aux chrétiens pour venir à la grotte du saint, au sommet du promontoire, célébrer le prophète. *Voyages de Richard Pococke*, in-12, Paris, 1772, p. 164. — Le Carmel ne fut pas moins honoré des chrétiens que des Juifs. Le pèlerin de Bordeaux, en arrivant à la *mansio Sycaminos*, n'oublie pas de noter : « Là est le Carmel, où Élie offrit le sacrifice. » *Itinerar., Patr. lat.*, t. VIII, col. 790. On a attribué à sainte Hélène la fondation d'une église de Saint-Élie au mont Carmel. Les paroles de Nicéphore Callixte, *H. E.*, VIII, 30, t. CXLVI, col. 113, sur lesquelles on appuie cette assertion, ne sont pas claires; les affirmations de l'historien byzantin sont du reste sujettes à caution. Toutefois, peu après Constantin, on trouve certainement sur le Carmel des monastères et des églises dédiées aux prophètes Élie et Élisée. Antonin de Plaisance, vers 570, rencontrait à un mille de Sycaminos le camp des Samaritains, et à un demi-mille au-dessus visitait un monastère de Saint-Élisée. *Itinerarium, Patr. lat.*, t. LXXII, col. 888. Les cénobites de ces monastères sont ceux probablement qui, au rapport de saint Jérôme, *Vita S. Pauli eremitæ, Prol.*, t. XXIII, col. 17, considéraient ces prophètes, dont ils faisaient profession d'imiter le genre de vie, comme leurs pères. Le moine grec Phocas visitait aussi, en 1185, la grotte d'Élie. Elle était entourée des ruines d'un ancien et grand monastère. Il y trouvait un ermite, qu'il dit originaire de la Calabre, et que l'on croit être saint Berthold, avec dix religieux; ils s'étaient élevé au milieu des ruines une demeure avec une chapelle. Dispersés par les musulmans après la bataille de Hattin (1187), les religieux latins ne tardèrent pas à revenir. Les relations des pèlerins et les histoires du XIIIe siècle et des siècles suivants les désignent sous le nom d'Ermites ou Frères du Carmel. Ils occupaient au haut du promontoire la grotte de Saint-Élie et la place de l'ancien monastère, et au-dessous, vers la base de la montagne, la grande caverne appelée par les Arabes El-Khâder (nom par lequel ils désignent le prophète), et par les chrétiens tantôt Saint-Élie, tantôt Saint-Élisée, tantôt l'École des prophètes. Nous les rencontrons aussi, une lieue plus loin vers le sud, près de la fontaine dite également de saint Élie, ou dispersés dans diverses grottes et lieux de la montagne. Ces récits nous les montrent s'efforçant d'imiter la conduite et les vertus des anciens cénobites et des disciples des prophètes, et honorant d'un culte particulier la très sainte Vierge Marie. Agités par de nombreuses vicissitudes, souvent victimes des persécutions des musulmans maîtres de la contrée, les Frères du Carmel reviennent toujours à la sainte montagne, où nous les retrouvons encore aujourd'hui. Voir Daniel higoumène russe, *Pèlerinage*, trad. de Noroff, in-4°, Saint-Pétersbourg, 1864, p. 116; Thietmar, *Peregrinatio*, 2e édit., Laurent, p. 20, 21 et 81; Villebrand d'Oldenbourg, *Peregrinatio*, dans les *Peregrinatores medii ævi quatuor*, 2e édit., Laurent, in-4°, Leipzig, 1873, p. 183; Burkard du Mont-Sion, *Descriptio Terræ Sanctæ, ibid.*, p. 83; Ricoldo a Monte Croce, *Liber peregrinacionis, ibid.*, p. 107; les *Pèlerinages pour aller en Iherusalem*, dans les *Itinéraires français* de l'Orient latin, in-8°, Genève, 1880, p. 90; *Les saints pèlerinages que l'on doit requérir en la Terre Sainte, ibid.*, p. 104; *Les chemins et pèlerinages de la Terre Sainte, ibid.*, p. 180, 189; Jacques de Vitry, *Histoire*, dans Bongars, 1611, p. 1075; Marino Sanuto, *De secret. fidel.*, à la suite du *Gesta Dei per Francos* de Bongars, p. 246, et la plupart des relations depuis le XIIe siècle jusqu'à nos jours.

84. — Couvent du mont Carmel. D'après une photographie.

IV. ÉTAT ACTUEL. — Si l'antique splendeur du Carmel a disparu, il jouit néanmoins encore d'une beauté relative. Moins dépouillé que les monts de la Samarie et de la Judée, les broussailles de chêne vert, de lentisque, de

laurier, et les bosquets de pins qui le couvrent dans presque toute sa partie nord lui donnent un aspect verdoyant que l'on retrouve peu ailleurs. Les grands arbres toutefois, nombreux il y a quelques années, achèvent de tomber sous le fer et le feu dévastateurs. Depuis l'établissement d'une colonie allemande près de Caïpha, tout le promontoire s'est couvert de vignobles dont les vins estimés sont expédiés jusqu'en Amérique. Les anciennes bourgades qui couronnaient les sommets du Carmel sont devenues pour la plupart des monceaux de ruines; mais les quelques villages qui ont survécu aux désastres, comme *Esfia, Dalièh, Umm-ez-Zeinat, Tirèh,* environnés de plantations de figuiers, de grenadiers et de vignes, ont un aspect de prospérité donnant l'idée de ce que devait être la région et de ce qu'elle pourrait être entre les mains d'un peuple nombreux et intelligent, libre et laborieux. Le plus grand nombre des habitants de ces villages sont Druses et chrétiens.

Les pèlerins qui visitent aujourd'hui la Terre Sainte, comme ceux des temps passés, aiment à visiter la sainte montagne du Carmel, ils dirigent ordinairement leur pèlerinage vers le couvent des Pères Carmes, qui domine le sommet du promontoire (fig. 83). Ce monastère (fig. 84) a été élevé en 1827, sur les débris des anciens, par la main active du Fr. Jean-Baptiste de Frascati, encouragé par le Saint-Siège et aidé des aumônes de toute l'Europe. Solidement construit, en carré, il est couronné par le dôme de l'église, qui occupe elle-même le centre de la construction. Cette église est bâtie en quatrefeuilles, c'est-à-dire est formée de quatre demi-cercles disposés en croix. L'autel majeur occupe celui de l'est. Sur un trône qui s'élève au-dessus de l'autel et au fond du sanctuaire, est l'image de Notre-Dame du Mont-Carmel, la Vierge figurée, selon le Bréviaire romain (16 juillet, IVe leçon), par le nuage qu'Élie, du sommet de la montagne du Sacrifice, vit s'élever de la mer au-dessus de ce promontoire. III Reg., XVIII, 44. Sous l'autel, entre les deux escaliers en demi-cercle qui mènent au sanctuaire, s'ouvre l'entrée de la grotte d'Élie, la même, on n'en peut douter, que nous avons vue vénérée des anciens pèlerins. Quatre colonnes soutiennent le rocher supérieur de l'entrée. On descend à la grotte par cinq degrés. Elle a cinq mètres en longueur sur trois de profondeur et quatre environ de hauteur. Elle est aujourd'hui transformée en chapelle. Des Druses et des musulmans viennent de fort loin pour y vénérer le souvenir du prophète Élie, qui, dit-on, a habité la grotte. Du monastère on descend, par un sentier étroit, pratiqué sur le flanc nord de la montagne et bordé de grottes qui ont souvent servi d'asile aux cénobites, à la caverne appelée par les gens du pays El-Khâder, et par les Européens l'École des prophètes (fig. 85). C'est une vaste chambre régulièrement taillée dans le roc, assez semblable dans sa forme aux grandes antichambres des sépulcres antiques. Elle mesure quatorze mètres de longueur, huit de largeur et six ou sept de hauteur. Les parois du rocher sont couvertes d'inscriptions dont quelques-unes paraissent anciennes de plusieurs siècles; elles sont en hébreu, en arabe, en grec, en latin et dans les langues modernes, formées ordinairement des noms des pèlerins qui ont visité l'endroit, avec la date de leur visite,



85. — École des prophètes au mont Carmel. D'après une photographie.

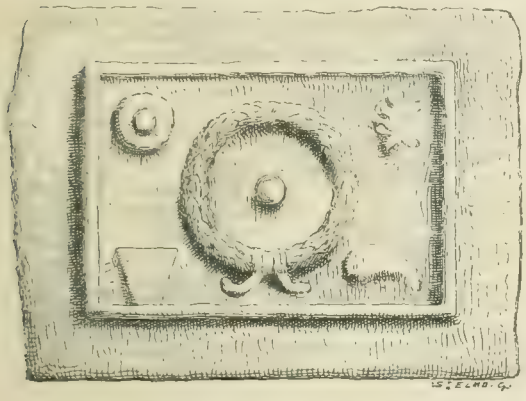
et quelquefois une invocation. Une excavation pratiquée dans la paroi de l'est paraît avoir été faite en vue de servir de sanctuaire à la grotte convertie en chapelle. Le lieu sert aujourd'hui de mosquée aux musulmans; il est sous la garde d'un derviche. Les pèlerins de tous les cultes et de tous les rites viennent y prier, comme à la grotte de saint Élie, située dans l'église du monastère. Les traditions actuelles, conformes à celles dont nous avons déjà parlé, veulent que cette salle ait servi de lieu de réunion et de prière aux disciples des prophètes et aux Israélites fidèles, sous la direction d'Élie et d'Élisée. Ses formes et ses dimensions sont en réalité celles d'une ancienne synagogue. Si l'Écriture ne donne point de renseignements positifs sur le séjour d'Élie et d'Élisée et de leurs disciples en cette partie de la montagne, elle suppose du moins leur diffusion en divers lieux, et des séjours prolongés des prophètes dans les montagnes du Carmel. Ce choix du Carmel comme leur domicile ordinaire est affirmé, nous l'avons dit, col. 293, par plusieurs des anciens Pères. Les chrétiens assurent de plus que la sainte Famille, à son retour d'Égypte, s'arrêta en cette grotte. Il paraît du moins certain qu'elle a dû passer tout auprès. Elle est à quelques pas du chemin qui vient de l'Égypte, par Gaza, Césarée et le rivage de la mer. Saint Joseph, apprenant qu'Archélaüs régnait en Judée, et voulant éviter d'y passer en se rendant à Nazareth, Matth., II, 22, semble avoir dû suivre presque nécessairement cette voie du rivage.

A une lieue vers le sud, dans l'enfoncement d'une vallée où l'on cultive l'oranger, le citronnier, le grenadier, la vigne et d'autres arbres fruitiers, est une fontaine sortant du rocher de la montagne (fig. 86). Les indigènes l'appellent *Aïn Seïah*, les chrétiens la fontaine de saint Élie, et racontent qu'elle a jailli à la prière du saint prophète. A cent cinquante pas plus loin vers l'est, on trouve les ruines d'un ancien monastère dont quelques pans de murs seuls, avec quelques voûtes ogivales, restent debout. Ces ruines sont celles du célèbre monastère fondé par saint Brocard, où les Carmes reçurent leur règle, en 1207. Une chapelle y a été élevée par les soins des religieux du Carmel.

Si du grand monastère de Notre-Dame-du-Mont-Carmel le pèlerin se dirige par la crête de la montagne vers le sud-est, il rencontre à sa droite, près du chemin venant d'*Esfia* ou de *Dalièh*, qui descend de la montagne vers *Mansourah* et le *Moqaṭṭa'* (le Cison), un mamelon dont le sommet est couvert de ruines à moitié cachées par des touffes de laurier et de chêne, et où l'on trouve plusieurs citernes toutes entièrement creusées dans le roc; elles ont le caractère des anciennes ruines de la Palestine. En avant du Khirbet, à l'orient, est un petit plateau où l'on remarque deux carrés d'assises peu distants l'un de l'autre, chacun d'environ quatre mètres de côté. Les bords du plateau étaient soutenus d'un mur dont on voit çà et là les débris. Vers le sud-ouest des ruines est un bloc de rocher tenant au massif de la montagne, taillé en forme de bassin allongé. Ses dimensions intérieures sont celles d'un grand sarcophage. Une ouverture y a été pratiquée à l'un des angles du fond, évidemment pour l'écoulement de l'eau. Deux des côtés extérieurs du roc ont été taillés: celui de la longueur, faisant face au sud-est, est à peu près uni; l'autre, de l'extrémité, faisant face au sud-ouest, porte divers emblèmes sculptés en relief. Au centre est

86. — Fontaine d'Élie au mont Carmel. D'après une photographie.

une couronne de laurier; la figure supérieure de gauche me paraît représenter un pain, et l'inférieure une coupe; celles de droite n'offrent plus de lignes bien distinctes, la figure supérieure me semble toutefois se rapprocher beaucoup des chandeliers à sept branches de quelques anciennes sculptures, et celle du bas avoir quelque analogie avec la forme des couteaux des sacrificateurs. L'ensemble est encadré d'une moulure fortement accentuée (fig. 87). Les indigènes appellent cet endroit Ḏaouâbêḥ. ذوابيح, pluriel inusité, mais composé d'après une forme très commune, de ذَبِيحَة, *ḏabîḥah*, « sacrifice, » de la racine ذَبَحَ, *ḏabaḥ*, « immoler. » Ce nom, la plate-forme dont nous avons parlé, assez semblable à un ancien τέμενος, « enceinte sacrée; » cette sculpture, analogue à celle du linteau que l'on trouve dans les ruines de Silôn, avec cette différence qu'elle porte davantage l'empreinte des siècles, et



87. — Sculpture sur un rocher du mont Carmel.

qui rappelle les sacrifices; la situation du lieu au-dessus du Cison, près du chemin qui y mène; la tradition locale indiquant la place du sacrifice dans le voisinage de Mansourah : tout paraît indiquer que c'est ici le lieu le plus célèbre du Carmel, celui de l'autel élevé au vrai Dieu, où Élie offrit l'holocauste consumé par le feu du ciel. III Reg., XVIII, 30-32. Je n'y ai pas vu, il est vrai, les douze pierres disposées en rond et marquées de caractères hébraïques dont parlent Benjamin de Tudèle et les pèlerins, mais je ne les ai pas trouvées ailleurs non plus. Elles peuvent avoir été dispersées ou avoir été employées par des maçons ignorants à la construction de la chapelle de saint Élie. Ce monument, consacré à perpétuer la mémoire du sacrifice, a été élevé, il y a peu d'années, par les Pères Carmes, sur le sommet le plus apparent du Carmel. Il est connu dans le pays sous le nom de Moḥraqah, « holocauste, » et situé au sud du Ḏaouâbêḥ, qu'il dépasse en hauteur de quelques mètres. Chaque année, le 20 juillet, jour de la fête de saint Élie, les Pères Carmes viennent célébrer l'office divin en ce lieu, et les foules accourent en masse de la Galilée, de la Samarie et de la Syrie pour s'unir à eux et glorifier le grand prophète d'Israël.

V. Bibliographie. — Un grand nombre d'ouvrages et d'études ont été écrits sur le Carmel. Les relations des pèlerins dans lesquelles on trouve les descriptions les plus complètes et les plus exactes, les récits historiques les plus abondants sont les suivants : R. P. Philippe de la Sainte-Trinité, carme déchaussé, *Voyage en Orient*, traduit par le R. Pierre de Saint-André, in-12, Lyon, 1652, l. III, ch. I, *Véritable description du mont Carmel*, p. 127-156; l. VIII, ch. XI, de la *Mission de la Terre Sainte*, p. 471-478; le P. Bernardin Surius, récollet, *Le pieux pèlerin, ou Voyage de la Terre Sainte*, in-8°, Bruxelles, 1666, l. I, ch. XX, *Description du célèbre mont Carmel*, p. 345-348; ch. XXI, *Récit de l'admirable désert du Carmel*, p. 348-351; *Les mémoires du chevalier d'Arvieux* (1660), publiés par le P. Jean-Baptiste Labat, O. P., 6 in-18, Paris, 1735, t. II, p. 286-318; Morisson, chanoine de Bar-le-Duc, *Relation historique d'un voyage nouvellement fait au mont Sinaï et à Jérusalem*, in-4°, Toul, 1704, ch. XXXIII, *Du mont Carmel*, etc., p. 558-571; de Géramb, *Pèlerinage à Jérusalem et au mont Sinaï*, 3 in-18, 8e édit., Paris, 1848, t. II, p. 284-293; Mgr Mislin, *Les Saints Lieux*, 3 in-8°, Paris, 1888, t. II, p. 37-68; Victor Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, in-4°, Paris, 1876, t. II, p. 244-278; le P. Marie-Félix de Jésus, carme, *La ville du Carmel; les possesseurs du Carmel*, dans la revue *La Terre Sainte*, Paris, 1er juin 1879; id., *La ville de Sycaminum*, ibid., 1er juillet 1879; id., *Villes du Carmel*, ibid., 15 juillet. Le P. Quaresmius consacre au Carmel le ch. III de la VIIIe *Peregrinatio*, l. VII, *De sacro Carmelo monte*, dans *Terræ Sanctæ elucidatio*, 2 in-f°, Anvers, 1639, t. II, p. 892-896; Hadrien Reland, le ch. L, *De Carmelo*, l. I, t. I, de la *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata*, in-8°, Utrecht, 1714, p. 327-330. — Pour l'histoire du Carmel, on doit consulter encore le P. Thomas de Jésus, O. C., *Libro de la Antiquidad y sanctos de la Orden de Nuestra Señora del Carmen*, in-8°, Salamanque, 1599; Le P. François de Sainte-Marie, O. C., *Historia profetica de la Orden de N. S. del Carmen*, in-f°, Madrid, 1641; le P. Philippe de la Sainte-Trinité, O. C., *Theologia Carmelitana seu apologia scholastica religionis Carmelitanæ pro tuenda suæ nobilitatis antiquitate, in qua ejus fundatio ab Elia propheta et continuata successio hæreditaria demonstratur*, in-f°, Rome, 1665; les Pères Isidore de Saint-Joseph et Pierre de Saint-André, O. C., *Historia generalis fratrum discalceatorum ordinis B. M. Virginis Mariæ de monte Carmelo congregationis S. Eliæ*, 2 in-f°, Rome, 1668-1671; P. Valentin de Saint-Amand, O. C., *Prodromus Carmelitanus, seu D. Papebrochii S. J. Acta sanctorum colligentis erga Elianum ord. Carmelit. sinceritas*, in-12, Cologne, 1682; P. Sébastien de Saint-Paul, O. C., *Exhibitio errorum quos D. Papebrockius S. J. suis in notis ad Acta sanctorum commisit*, in-4°, Anvers, 1693; Anonyme, *Scutum antiquitatis Carmelitanæ inexpugnabile, tela oppugnantium religionem Carmelitanam contra jacula adversariorum erectum et oppositum*, in-4°, Wilna, 1741; F. Jean-Baptiste de Saint-Alexis, O. C., *Compendium historicorum de statu antiquo et moderno S. montis Carmeli*, in-4°, Augsbourg, 1772; le P. Julien de Sainte-Thérèse, O. C., *Le sanctuaire du mont Carmel depuis son origine jusqu'à nos jours*, in-12, Marseille, 1876. Les dissertations et notes du P. Dan. Papebrock sur l'histoire du Carmel, dans les *Acta sanctorum*, se trouvent au t. III de mai, *Tractatus preliminarius de episcopis et patriarchis S. Hierosolymitanæ Ecclesiæ, Parergon* I, p. II-IV; *Parergon* III, p. VII-IX; *Parergon* VI, p. XIX-XXI; *Parergon* X et XI, édit. Palmé, p. XLVII-LIII; *Parergon* XIII, p. LIX-LXIX; t. II d'avril, *Propylei antiquarii*, pars II, *De prætensa quorumdam Carmeliticorum conventuum antiquitate*, p. XXXIII-XLI; Henschen et Papebrock, *ibid.*, t. Ier d'avril, *De beato Alberto* (8 avril), p. 764-789; *ibid.*, IIIe vol. de mars, *De sancto Bertholdo* (29 mars), p. 787-788; P. J. Pin, *Acta sanctorum, De sancto Brocardo* (11 sept.); *ibid.*, t. I de sept., p. 576-782; Conrad Janning, *ibid.*, t. I de juin, *Pro actis Sanctorum, opuscula apologetica*, p. I-XLVIII. L. Heidet.

CARMELI Michel-Ange, helléniste et hébraïsant italien, né à Citadella, dans le Vicentin, le 27 septembre 1706, mort à Padoue le 15 décembre 1766. Il entra dans l'ordre des Frères Mineurs et professa les langues orientales à

l'université de Padoue. Il s'illustra par ses ouvrages sur la philosophie, la théologie et les belles-lettres. La plupart de ses publications ont pour objet les auteurs profanes; mais on a aussi de lui : *Storia di varii costumi sacri e profani degli antichi sino a noi pervenuti, con due dissertazioni sopra la venuta del Messia* (la première dissertation a pour objet la prophétie de Jacob : *Non auferetur sceptrum de Juda*, Gen., XLIX, 10, et la seconde : *Foderunt manus meas et pedes meos*, Ps. XXI, 17), 2 in-8°, Padoue, 1750, 1761; *Spiegamento dell' Ecclesiaste sul testo ebreo, o sia la morale del uman vivere insegnata da Salomone*, in-8°, Venise, 1765; *Spiegamento della Cantica sul testo ebreo, opera postuma*, in-8°, Venise, 1767. — Voir le *Journal des savants*, 1750, p. 739. A. REGNIER.

CARMÉLITE (hébreu : *karmeli*), du Carmel. Le texte sacré indique ainsi la patrie d'Abigaïl, femme de David, veuve de Nabal du Carmel de Juda, I Par., III, 1, et la patrie d'Hesron, un des vaillants de David. I Par., XI, 37. Hesron était aussi probablement originaire du Carmel de Juda. Le texte actuel des Septante le qualifie, par corruption, de Χαρμαδαί. Ils disent d'Abigaïl qu'elle était Καρμηλία.

CARMES (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. L'ordre des Carmes, que ses traditions font remonter jusqu'aux collèges des prophètes, qui vivaient sur la montagne du Carmel et sur les rives du Jourdain, sous la conduite d'Élie et d'Élisée, IV Reg., II, 1-17, a, pour ainsi parler, ses racines dans les Livres Saints, où il trouve l'histoire de ses origines. Il n'a cessé dans aucun temps de chercher dans l'étude et la méditation de l'Écriture l'aliment principal de sa vie religieuse. Il n'eut d'abord d'autre règle que l'Écriture elle-même. Au commencement du Ve siècle, Jean, quarante-quatrième patriarche de Jérusalem, lui donna une première règle monastique. Lorsque, au XIIe siècle, après que les croisés eurent rétabli la sécurité sur la sainte montagne, les Carmes dispersés, qui avaient survécu aux persécutions des Sarrasins, s'y furent de nouveau réunis en communauté, sous l'autorité de saint Berthold de Limoges et de saint Brocard de Jérusalem, le patriarche saint Albert, vers 1205, leur donna, sur leur demande, une règle plus courte et plus précise que celle de Jean, son prédécesseur, mais en leur prescrivant toujours pour obligation ordinaire et principale l'étude et la méditation de l'Écriture. Cette règle de saint Albert est demeurée la règle définitive des Carmes, qui l'ont gardée en Occident comme en Orient, et le grand souci des différents législateurs et réformateurs de l'ordre a toujours consisté à procurer ou à rétablir par de sages règlements l'observation exacte de son article fondamental concernant l'étude et la méditation habituelle des Saintes Lettres. De cette application permanente à l'Écriture ont jailli comme d'une source féconde des flots de commentaires ou travaux bibliques. En voici les principaux auteurs.

Saint Berthold et saint Brocard méritent une mention spéciale, au XIIe siècle, et par leur science personnelle et par l'impulsion qu'ils donnèrent à l'étude des Saintes Lettres. Gérard de Nazareth écrivit dès lors plusieurs livres ayant trait à l'interprétation des saints Évangiles.

Au XIIIe siècle, il faut citer saint Ange de Jérusalem, *Sacræ Scripturæ peritissimus;* saint Simon Stock, le zélé propagateur et défenseur du Carmel en Occident, et son secrétaire et confesseur Pierre Swanington, docteur et professeur d'Oxford; Thomas de Hildesheim, surnommé *Chrysolithe*, docteur et professeur de Cambridge, et Guillaume Ledlington, docteur d'Oxford et provincial de Terre Sainte, qui ont écrit des commentaires.

Le XIVe siècle fournit, entre beaucoup d'autres, les docteurs et professeurs d'Oxford David Obugæus, *lucerna Hiberniæ;* Hugues Verleius, Jean Bacon, *doctor resolutus*, aussi docteur de Paris, auteur de quarante-huit commentaires, et Richard Lavingham, auteur d'un dictionnaire de l'Écriture; les docteurs et professeurs de Cambridge Jean Clipston, Guillaume Califord et Thomas de Maldon, auteur d'une Introduction à l'étude de l'Écriture; les docteurs de Paris Guy de Perpignan, professeur d'Écriture Sainte au palais apostolique d'Avignon, auteur d'une Concordance des Évangiles; saint André Corsini, qui enseigna l'Écriture Sainte à Paris avant sa promotion à l'évêché de Fiésole; Michel Aiguani de Bologne, auteur d'un commentaire in-folio sur les Psaumes; le docteur de Vienne Frédéric Wagner, qui tous ont laissé des commentaires; enfin le docteur de Paris, saint Pierre Thomas, de Condom, patriarche de Constantinople, auquel l'université de Bologne, comme le témoigne Benoît XIV, doit la création de sa faculté de théologie.

Le XVe siècle est fécondé par les travaux du bienheureux réformateur Jean Soreth, né à Caen et mort à Angers, docteur de Paris, et du bienheureux Baptiste Spagnuoli, dit *le Mantouan*, l'ardent propagateur de la congrégation de Mantoue, le poète émule de son compatriote Virgile, qui venge avec indignation saint Jérôme de l'accusation d'ignorance de l'hébreu, dont le chargeaient les Juifs, en même temps qu'il explique les causes des variantes qui existent entre les différentes versions de l'Écriture. C'est alors que paraissent Thomas Walden, docteur d'Oxford, député par le roi Henri IV d'Angleterre au concile de Pise, pour travailler à faire cesser le schisme d'Occident; Jean Hayton, aussi docteur d'Oxford, qui savait le grec et l'hébreu; Jean Barath, docteur et professeur de Paris; Jean Noblet, d'abord docteur en médecine de Paris, puis carme et docteur en théologie, regardé comme l'homme le plus instruit de son temps; les docteurs et professeurs d'Oxford Henri Vichingham, Guillaume Staphilart, Gualter Hunt, député par l'Angleterre aux conciles de Ferrare et de Florence; Jules Crestoni, *Monachus Placentinus*, qui nous a donné dans le psautier grec, accompagné d'une traduction latine faite par lui, le premier de nos Saints Livres imprimé en langue grecque, et deux dictionnaires, grec-latin et latin-grec, avec une grammaire grecque, pour faciliter l'intelligence de l'Écriture; David Ésau, de la congrégation de Mantoue, docteur et professeur de Florence; Humbert Léonard et Mathurin Courtois, docteurs et professeurs de Paris.

Parmi les commentateurs du XVIe siècle, nous rencontrons l'Espagnol Albert de Farias, auteur de deux livres sur les hébraïsmes et les hellénismes de l'Écriture; le docteur de Paris Claude de Montmartre, professeur au collège des Carmes de la place Maubert; J.-M. Verrati, docteur et professeur de Bologne et de Ferrare, qui connaissait le grec, l'hébreu et le chaldéen; Alexandre Blanckart, docteur et professeur de Cologne, théologien et orateur au concile de Trente, qui fit imprimer la Bible en flamand; J.-B. Rubeo, professeur à la Sapience, l'un des savants appelés par saint Pie V, lorsque, pour répondre aux désirs du concile de Trente, il forma le projet, que la mort l'empêcha d'exécuter, de corriger l'Ancien Testament; Lucrèce Tirabosco, docteur et professeur de Bologne, théologien au concile de Trente, auteur d'un ouvrage intitulé *Rationes textus hebraici*, et d'un commentaire sur les Psaumes; Laurent Cuper; Laurent Lauret, professeur à la Sapience et orateur au concile de Trente; Christophe Silvestrano Benzoni, qui a commenté saint Paul. La deuxième moitié de ce siècle voit les commencements de la réforme de sainte Thérèse. Cette réforme a fourni sur l'Écriture un grand nombre de travaux, fruits du travail solitaire ou de l'enseignement conventuel. Malheureusement beaucoup de ces travaux sont restés enfouis manuscrits dans l'ombre des bibliothèques claustrales, d'où les différentes révolutions du XVIIIe siècle les ont fait disparaître. Sainte Thérèse elle-même avait écrit à la lumière de ses dons surnaturels un commentaire sur

le Cantique des cantiques; mais il n'en reste plus que quelques fragments copiés par une religieuse, avant que la sainte n'eut brûlé son manuscrit par humilité. Pour saint Jean de la Croix, on sait que toutes ses œuvres ne sont qu'une savante exposition de l'Écriture dans le sens mystique.

Le vénérable Jean de Jésus-Marie, premier maître des novices de la congrégation d'Italie des Carmes déchaussés, que Bossuet appelait *summus theologus summusque mysticus*, se fait remarquer, au XVIIe siècle, par ses commentaires instructifs et profonds sur le Cantique des cantiques, sur Job, etc.; le vénérable Pierre de la Mère de Dieu, promoteur des missions de Perse, dont la doctrine avait fait à vingt-cinq ans l'admiration des docteurs d'Alcala, ses anciens maîtres, ranime le goût des études scripturaires dans plusieurs ordres religieux dont le pape Clément VIII lui avait confié la visite et la réforme; le vénérable Dominique de Jésus-Marie, le vainqueur de Prague, au milieu d'une vie constamment sollicitée par les affaires et les travaux apostoliques qui lui sont imposés par les princes et les papes, trouve le moyen de composer deux traités sur les Psaumes, dans le but, disait-il, de rendre plus utile la récitation de l'office divin; le P. Paul-Simon de Jésus-Marie, légat du pape Clément VIII auprès du roi de Perse, fixe, dans l'Instruction pour les maisons d'études de sa congrégation, la méthode que suivent encore aujourd'hui les professeurs d'Écriture Sainte dans les couvents des Carmes déchaussés; le P. Jean-Thaddée de Saint-Élisée, compagnon du précédent et premier archevêque d'Ispahan, publie sa traduction du psautier en langue persane, faite par ordre du roi de Perse; le P. Bernard de Sainte-Thérèse, évêque de Babylone et nonce apostolique en Perse, fonde deux séminaires, le premier à Ispahan même, avec la permission du roi, et le second à Paris, au faubourg Saint-Germain, dans la rue qui, en souvenir de lui, porte encore maintenant le nom de rue de Babylone, pour l'éducation des ecclésiastiques qui se destinaient à la mission de Perse; les PP. Séraphin de Sainte-Thérèse, Ferdinand de Jésus, Maurice de la Croix, François de Jésus, François de Jésus-Marie, Louis de Sainte-Thérèse, Antoine de la Mère de Dieu, Marian de Jésus et Joachim de Sainte-Marie, écrivent des commentaires. Une autre réforme, connue sous le nom de réforme de Rennes, opérée par Pierre Behourt et Philippe Thibault, relève dans le même temps les études bibliques dans le Carmel français de l'observance, en y rétablissant dans sa perfection première la vie d'oraison. Citons encore dans ce siècle Henri Silvio, professeur à l'université de Pavie et à la Sapience et théologien de la congrégation *de Auxiliis;* Louis-Jacob de Saint-Charles, de Chalon-sur-Saône, auteur de cent un ouvrages, dont un a pour titre *Bibliotheca omnium editionum Bibliorum, usque ad annum 1500*, et un autre *Maxima Sanctæ Scripturæ bibliotheca, in qua agitur de omnibus Sanctæ Scripturæ interpretibus omnium nationum et linguarum;* et Jean de Silveira, de Lisbonne, trop légèrement qualifié de compilateur, qui, outre un excellent traité de quatre-vingt-sept pages in-folio de notions préliminaires, a écrit six volumes sur l'Évangile, un sur les Actes et deux sur l'Apocalypse, tous in-folio, où, après avoir donné les sentiments divers sur chaque question avec la plus entière sincérité, il ne manque jamais de motiver son choix de la façon la plus judicieuse.

Au XVIIIe siècle, la réforme de Rennes produit Dorothée de Saint-Irénée avec ses commentaires théologiques, historiques et moraux sur les Rois, les Psaumes et l'Apocalypse; celle de Mantoue, Georges Vercelloni; celle de sainte Thérèse, les Pères Pierre-Thomas de Saint-André, Chérubin de Saint-Joseph (Alexandre de Borie), auteur de la *Bibliotheca critica sacra*, 4 in-f°, Louvain et Bruxelles, 1704-1706 (inachevée), et de la *Summa critica sacra*, 8 in-8°, Bordeaux, 1709-1716; Jean de Sainte-Anne et Anastase de Sainte-Thérèse, qui commente l'Écriture par l'ordre des supérieurs de la congrégation d'Espagne; le P. Honoré de Sainte-Marie, si connu par son livre demeuré classique sur les règles et l'usage de la critique, où, dans deux séries de propositions, il traite des difficultés chronologiques et du canon de l'Ancien Testament et de l'inspiration des Saints Livres; le P. Joseph-Ange de la Nativité, auteur d'un volume in-folio, *Lector biblicus, sive Bibliæ sanctæ antilogiæ ad concordiam redactæ, juxta mentem Doctoris angelici*, édité à Crémone, en 1725; le P. Didace de Saint-Antoine, auteur de l'*Enchiridion scripturisticum*, 4 in-8°; le P. Grégoire de Saint-Joseph, qui a écrit *Præliminares introductiones ad Sanctam Scripturam;* le P. Léonard de Saint-Martin, *Examina scripturistica sensum litteralem complectentia*, 11 in-12, et *Summa scripturistica*, 4 in-12; le P. Jean de la Croix, de Wurzbourg, très versé dans les langues orientales, auteur de *Synopsis historico-critica de ortu, progressu, etc., atque usu hodierno linguæ hebraicæ ejusque subsidiis*, in-8°, et de *Libri Exodi harmonia critico-litteralis in locis obscuris.*

Enfin le XIXe siècle n'est pas moins fécond que les précédents en travaux scripturaires relativement au nombre des religieux : le P. François-Xavier de Sainte-Anne, archevêque de Vérapoly, a donné une version libre de l'Ancien Testament en portugais; beaucoup de professeurs conventuels ont écrit leurs cours, et d'autres religieux ont composé des commentaires, bien que ces derniers travaux n'aient pas été, que nous sachions, publiés jusqu'ici. — Tels sont les principaux travaux d'un ordre où l'étude de l'Écriture prend la plus large part de la vie, et où des cours perpétuels et journaliers, auxquels tous les religieux doivent assister *ad nutum prioris*, entretiennent forcément l'ardeur pour l'intelligence des Saintes Lettres. — Voir *Bibliotheca carmelitana*, 2 in-f°, Orléans, 1752; *Collectio scriptorum ordinis Carmelitarum excalceatorum*, 2 in-8°, Savone, 1884. F. BENOIT.

CARMI. I Par., IV, 3. Voir CHARMIS, col. 598.

CARNAÏM (Καρναΐν; *Codex Alexandrinus :* Καρνεῖν), ville forte située à l'est du Jourdain, prise par Judas Machabée; elle possédait un temple, τὸ τέμενος, que le vainqueur réduisit en cendres. I Mach., V, 26, 43, 44. Ce nom n'est autre que l'hébreu *Qarnaïm*, « les deux cornes, » et se trouve une fois associé à un autre dans *Astaroth-Carnaïm*, cité primitivement habitée par les Réphaïtes et frappée par Chodorlahomor. Gen., XIV, 5. Faut-il pour cela ne faire qu'une seule ville des deux? La question est controversée. Avec l'auteur de l'article ASTAROTH 2, t. I, col. 1174-1180 (qu'il faut lire pour les développements), nous croyons que *Scheikh Sa'ad*, au sud de Naouâ, à l'ouest de la route des Pèlerins, représente bien le *Carnaïm* de Gen., XIV, 5, le *Carnæa* d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 108, 268, le *Carnéas* de sainte Sylvie, *Peregrinatio*, 2e édit., Gamurrini, Rome, 1888, p. 31. Mais nous pensons, comme lui, que rien ne s'oppose à ce que le Carnaïm des Machabées, identifié à Carnion, ne soit cherché ailleurs. Voir CARNION. A. LEGENDRE.

CARNION (τὸ Καρνίον), place forte, d'un accès difficile, située à l'est du Jourdain et prise par Judas Machabée dans sa campagne contre Timothée. II Mach., XII, 21, 26. Le texte grec nous dit qu'elle possédait un temple consacré à la déesse Atargatis, τὸ Ἀταργατεῖον, v. 26. On l'a généralement regardée comme identique à Carnaïm, I Mach., V, 26, 43, 44, et à Astaroth-Carnaïm Gen., XIV, 5. Une opinion récente la distingue de cette dernière et l'assimile à Carnaïm. K. Furrer, *Zur ostjordanischen Topographie*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XIII, 1890, p. 198, pense qu'on peut la reconnaître dans l'ancienne Ἀγγαία ou Γραία des inscriptions (cf. W. H. Waddington, *Inscriptions grecques*

et latines de la Syrie. Paris, 1870, t. III, p. 561), aujourd'hui une localité du Ledjah appelée *Qreïn* par les uns, *Djréïn* ou *Djourréïn* par les autres, et située au nord-est de *Bousr el-Hariri*. Pour bien se rendre compte de cette hypothèse et mieux juger la question, il est utile de résumer l'expédition de Judas Machabée dans le pays de Galaad, d'après la concorde des deux textes parallèles (I Mach., v, 24-54; II Mach., XII, 17-31). Le héros asmonéen et son frère Jonathas, après avoir passé le Jourdain, se dirigent vers le nord-est, et au bout de trois jours de marche ils apprennent que les Juifs sont bloqués dans des villes qui forment toute une ligne s'étendant de l'extrémité du Djébel Hauran au lac de Tibériade, Barasa (*Bosra*), Bosor (*Bousr el-Hariri*), Alimes (*'Ilma* ou *Kefr el-Mâ*), Casphor (*Khisfin*), Mageth (inconnu) et Carnaïm. Faisant un « détour » vers l'est, ils surprennent Bosor ou *Bosra*, l'assiègent et la brûlent; puis ils battent l'armée ennemie à la forteresse de Datheman; enfin ils soumettent successivement les cités de Galaad. I Mach., v, 24-36; II Mach., XII, 17-19. Pendant que les vainqueurs accomplissent cette tournée, les vaincus se réorganisent. Timothée rassemble une autre armée, très nombreuse, composée de toutes les peuplades de la contrée et d'Arabes salariés; il vient camper vis-à-vis de *Raphon*, au delà du torrent, prêt à marcher contre Judas. I Mach., v, 37-39. Mais celui-ci, bien informé de la position de l'ennemi, ne lui en laisse pas le temps : réunissant autour de lui ses six mille hommes, bien disposés en cohortes, il s'avance contre son adversaire, qui compte auprès de lui cent vingt mille fantassins et deux mille cinq cents cavaliers. A l'approche du Machabée si redouté, Timothée prend soin de mettre en sûreté les femmes, les enfants, les bagages des hordes nomades qui l'accompagnent; il les envoie dans le fort de *Carnion, lieu inexpugnable et d'un accès difficile à cause des défilés de la contrée*. II Mach., XII, 20, 21. Après des ordres sévères pris contre les fuyards et les traînards, Judas passe le torrent le premier, suivi de tout son peuple. I Mach., v, 40-43. A la vue de la première cohorte, les ennemis, saisis de terreur, s'enfuient les uns après les autres. Les Juifs les poursuivent avec vigueur et font tomber trente mille hommes. II Mach., XII, 22-23. Jetant leurs armes, les vaincus viennent se réfugier dans *le temple de Carnaïm*. I Mach., v, 43. Timothée lui-même est fait prisonnier et n'est relâché qu'après avoir promis de rendre à la liberté les Juifs retenus captifs. II Mach., XII, 24-25. Judas s'avance vers *Carnion*, s'empare de la ville, où il tue vingt-cinq mille hommes, brûle le *temple* (τὸ τέμενος; τὸ Ἀταργατεῖον) avec tous ceux qui étaient dedans; « et *Carnaïm* fut soumise, et elle ne put tenir devant Judas. » I Mach., v, 44; II Mach., XII, 26. La campagne finie, les Israélites reprennent le chemin de Jérusalem en passant par Éphron, le Jourdain et Scythopolis. I Mach., v, 45-54; II Mach., XII, 27-31.

Si l'on admet cette harmonie du double récit sacré, il est naturel d'admettre aussi l'identité de Carnion et de Carnaïm (au moins de Carnaïm de I Mach., v, 43, 44). Du reste, l'historien Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 4, racontant les mêmes faits, ne mentionne qu'un seul lieu, Καρναΐν, avec le temple. La version syriaque, de son côté, donne *Qarno* dans les deux livres des Machabées. Cf. Patrizi, *De consensu utriusque libri Machabæorum*, in-4°, Rome, 1856, p. 282. — Il faut avouer ensuite, comme on le reconnaît à l'article ASTAROTH 2, t. I, col. 1179, que la description de Carnion, « lieu inexpugnable et d'un accès difficile, διὰ τὴν παντοῖαν τοῦ τόπου στενότητα, à cause de l'étroitesse de tous les lieux, » ne saurait convenir à *Scheikh Sa'ad* ou à ses environs immédiats, puisque le village est adossé à une basse colline, au milieu de la plaine. Il faudrait donc alors distinguer Carnion-Carnaïm d'Astaroth-Carnaïm.

Pour l'emplacement, la question, en somme, dépend beaucoup du site où l'on cherche Raphon et le torrent au delà duquel Timothée avait pris ses positions. Si, suivant une opinion acceptable, on place cette dernière ville à *Er-Râféh*, au nord-est de *Scheikh Sa'ad* et près de la route des Pèlerins, le torrent que dut franchir Judas Machabée sera l'ouadi *Qanaouât*, et l'on comprend très bien comment l'armée vaincue aura cherché un refuge dans les sinuuhères et inaccessibles régions du Ledjah. Voir la description que nous avons donnée de ce pays à l'article ARGOB 2, t. I, col. 951. Pour le temple de Carnion, voir ATARGATIS, t. I, col. 1199, et spécialement col. 1202. Les troupes défaites se retirèrent dans l'enceinte sacrée, pour y chercher la protection de la divinité qui y était adorée, ou comptant que la sainteté du lieu arrêterait les Juifs comme un asile inviolable. Ce dernier espoir était une illusion, étant donnée la haine profonde des Israélites pour le culte des idoles.

A. LEGENDRE.

1. CARO Isaac ben Joseph, rabbin du XVe siècle, né à Tolède, oncle du célèbre Joseph Caro. La persécution de 1492 le força de fuir en Portugal; après six ans de séjour il passa en Turquie. On a de lui : *Tôledôt Yiṣḥâq*, « Générations d'Isaac » (allusion à Gen., XXV, 19), commentaire sur le Pentateuque selon le sens littéral et cabbalistique, in-4°, Constantinople, 1518; in-4°, Mantoue, 1559; in-4°, Cracovie, 1593; in-4°, Amsterdam, 1708.

2. CARO Joseph ben Éphraïm ben Joseph, auteur juif, qu'il ne faut pas confondre avec Joseph Cara ou Qârâ, né en 1488, d'une famille espagnole exilée, habita d'abord à Nicopolis, puis à Andrinople et à Salonique, où il mourut le jeudi 13 nisan 1575. Il est surtout connu par son *Sulḥân 'ârûk*, « Table dressée, » Ezech., XXIII, 41, le code de la Synagogue moderne, qui lui fit acquérir une autorité incontestée, surtout dans les communautés juives du rite *sephardi*. Mais il a laissé aussi des commentaires sur le Pentateuque, conçus d'une façon tantôt simple, tantôt mystique, intitulée *Maggid mêšârim*, « Annonçant la droiture, » Is., XLV, 19; la première partie, qui va jusqu'au Lévitique, XIV, 1, a été imprimée in-4°, Lublin, 1646; Venise, 1654; Amsterdam, 1708; la seconde, c'est-à-dire le reste du Pentateuque, in-4°, Venise, 1654; Amsterdam, 1708.

3. CARO Joseph Marie, nom sous lequel le B. Joseph Marie Thomasi publia plusieurs de ses ouvrages. Voir THOMASI Joseph Marie.

E. LEVESQUE.

CAROUBE (grec : κεράτιον; Vulgate : *siliqua*), fruit du caroubier, *Ceratonia siliqua*, arbre de grandeur variable, appartenant à la famille des Césalpiniées, voisine de celles des Papilionacées, dont elle n'est même, selon des auteurs recommandables, qu'une simple tribu. Le caroubier, qui atteint parfois jusqu'à douze mètres de haut, et deux mètres dans la circonférence du tronc, a une ramure puissante, touffue; ses feuilles sont toujours vertes, persistantes, munies latéralement de plusieurs paires de folioles ovales, glabres, luisantes en dessus, un peu ondulées, légèrement échancrées au sommet, à nervures assez saillantes (fig. 88). Il y a des caroubiers mâles et des caroubiers femelles. Les fleurs du caroubier femelle sont disposées en grappes à l'aisselle des feuilles; la corolle est nulle, mais remplacée par un disque d'un rouge foncé, petit, pourvu d'un calice à cinq divisions; les étamines sont au nombre de cinq. Le fruit, ou silique, est long de quinze à vingt-cinq centimètres environ, formé extérieurement d'une enveloppe très épaisse, luisante, rougeâtre. C'est ce fruit qu'on nomme caroube, fève de Pythagore, pain de saint Jean, figuier d'Égypte (fig. 89). L'espace compris entre les graines et l'enveloppe est rempli d'une pulpe rousse, d'une saveur douce et sucrée. Ce fruit faisait autrefois partie de plusieurs compositions laxatives et adoucissantes. Les pauvres et les enfants le mangent. Dans le midi de la France et en Es-

pagne on le donne comme nourriture aux chevaux. En Orient, on en extrait un sirop ou sucre liquide qui sert à confire certains fruits, tels que les tamarins, les myrobolans. Indépendamment de cette pulpe, la caroube contient deux rangées de graines aplaties, dures et brillantes, qui, torréfiées avec soin, peuvent servir à préparer un café agréable; en outre, on en retire une belle teinture d'un jaune éclatant pour les étoffes de prix. Le bois du caroubier est dur, pesant, presque incorruptible, très recherché, à cause de ses qualités, pour les constructions et l'ébénisterie. L'écorce sert au tannage. Voir C. Linné, *Species plantarum*, 2e édit., 2 in-8°, Stockholm, 1762-1763, 1513; E. Boissier, *Flora orientalis*, 5 in-8°, Genève, 1867-1884, t. II, p. 632. Le caroubier est indigène à l'orient de la Méditerranée, en Syrie (de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1883, p. 270); il est répandu maintenant dans les diverses contrées qui bordent la Méditerranée; abondant en certaines parties de la Palestine, comme au Carmel, il y fleurit à la fin de février, et les gousses couvrent l'arbre en avril et en mai.

M. Gandoger.

II. Exégèse. — Le mot κεράτιον, que la Vulgate rend par *siliqua*, Luc., xv, 16, désigne certainement la caroube. Il n'en est question qu'une seule fois dans l'Écriture, dans la parabole de l'Enfant prodigue : « Il aurait voulu se rassasier des κεράτια (caroubes) que mangeaient les pourceaux, mais personne ne lui en donnait. » Luc., xv, 16. — Les Grecs appelaient l'arbre κερατεία, κεραττία, κερατωνία, et le fruit κεράτιον, « petite corne, » de la forme du légume. Ils réservaient ce nom à la gousse du caroubier; pour les gousses des autres légumineuses, comme celles des fèves, pois, etc., ils employaient le mot λοβοί. Les Latins se servaient du mot grec *ceronia*, Pline, *H. N.*, XIII, 16, ou du mot *siliqua*, c'est-à-dire « fruit allongé », et ils nommaient la caroube *siliqua græca*, Columelle, *De re rustica*, V, 10, ou simplement *siliqua*. Les Arabes désignaient la caroube par *kharub, kharnub*, mots qui ont le même sens que *siliqua*. En égyptien, *darouga* était le nom de la gousse sèche; on trouve les formes sémitisées *garouta, qarouga, qarouta*. Les noms italiens et français *carrubio, caroube, carouge*, se rattachent évidemment au mot arabe : ce sont les Arabes qui ont propagé cet arbre en Occident. A. de Candolle, *ouvr. cité*, p. 270.

88. — Caroubier. Dessin d'après nature par M. l'abbé Douillard.

Le caroubier produit une grande quantité de fruits, souvent huit à neuf cents livres. On les donnait en nourriture aux bestiaux et surtout aux porcs. Columelle, *De re rustica*, VII, 9; le Talmud, tr. *Schabbat*, XXIV, 2; tr. *Maaseroth*, III, 4; cf. Tristram, *Natural History of the Bible*, p. 361. La caroube était regardée comme une nourriture vile, dont les plus pauvres gens seulement se nourrissaient quelquefois. Horace, *Epist.*, II, 123; Perse, *Satir.*, III, 55; Juvénal, *Sat.*, XI, 59. On a prétendu, *Revue biblique*, octobre 1894, p. 494, que la « terra longinqua » où se retira le prodigue était l'Égypte, la terre des plaisirs raffinés et de la débauche. Si quelques traits de la parabole conviennent à l'Égypte, rien cependant ne l'indique expressément. En tout cas, le caroubier existait abondamment en Égypte dès la XII dynastie et même auparavant, quoiqu'on l'ait contesté. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, p. 88-89. Le métier du gardeur de pourceaux, qu'Hérodote distingue positivement des autres bergers, était regardé comme impur

et méprisable. Hérodote, II, 45. Chargé de veiller seulement sur ce vil troupeau, le prodigue n'avait pas à lui distribuer sa provision de caroubes; d'autres mercenaires remplissaient cet office, et nul ne s'occupait du malheureux gardien. Aussi vainement désirait-il remplir son ventre de cette misérable nourriture. On a cru sans raison que le caroubier était l'arbre qui fournissait à saint Jean-Baptiste de quoi se nourrir dans le désert : de là le nom de « pain de saint Jean », ou encore d'« arbre à sauterelles », qu'on lui a donné, en supposant faussement que

89. — Fleurs et fruit du caroubier.

1. Gousse. 2. Gousse ouverte, montrant les graines dans la pulpe. 3. Fleur hermaphrodite. — 4. Fleur, coupe longitudinale. 5. Inflorescence du caroubier.

les sauterelles et le miel sauvage que mangeait le Précurseur, Matth., III, 4, n'étaient pas de véritables sauterelles et du véritable miel sauvage, mais des caroubes.

E. Levesque.

CARPUS (Κάρπος), chrétien de Troade, qui avait probablement donné l'hospitalité à saint Paul pendant un de ses voyages dans cette ville. L'Apôtre avait laissé chez lui un manteau (φελόνης, *penula*), des livres (βιβλία) et des parchemins (μεμβράνα), qu'il recommande à Timothée de lui rapporter. II Tim., IV, 13. On ignore à quelle époque saint Paul avait déposé ces objets à Troade : ce ne fut probablement pas lors du voyage dans cette ville dont parlent les Actes, XX, 6, mais après sa première captivité (64 ou 65) D'après saint Hippolyte, Carpus fut évêque de Béryte de Thrace, la Berrhoea du pseudo-Dorothée. *De septuaginta Domini discipulis*, 62, *Patr. gr.*, t. XCII, col. 1065. Dans les Œuvres qui portent le nom de saint Denys l'Aréopagite, *Epist.*, *VIII*, *6*, t. III, col. 1097-1099, l'auteur dit qu'il fut reçu en Crète par le saint évêque Carpus et raconte les visions de ce disciple de saint Paul. On lit le même récit dans une lettre de saint Nil à Olympius, *Epist.*, *II*, *190*, t. LXXIX, col. 300. Les Grecs célèbrent sa fête le 26 mai. Le martyrologe romain la marque au 13 octobre.

CARPZOV Jean Gottlob, théologien luthérien, né à Dresde le 26 septembre 1679, mort à Lubeck le 7 avril 1767. Il commença fort jeune des études très sérieuses, et il eut successivement à Wittenberg, à Leipzig et à Altdorf, les maîtres les plus distingués de son temps. Il fut ensuite, en 1702, nommé aumônier de l'ambassadeur extraordinaire de Saxe et de Pologne en Angleterre, avec lequel il fit un séjour à Londres; au retour, il quitta son ambassadeur en Hollande, et visita plusieurs des villes principales de ce pays, puis de l'Allemagne, recherchant partout les hommes et les objets qui pouvaient l'aider à compléter ses connaissances en théologie et dans les langues orientales. Successivement diacre à Altdresde (1704), à l'église Sainte-Croix de Neudresde (1706), à l'église Saint-Thomas de Leipzig (1708), puis professeur de langues orientales dans cette dernière ville (1719), il fit des cours sur presque toutes les sciences qui intéressent la théologie. Enfin, en 1730, il accepta l'emploi de surintendant général et de premier pasteur de la cathédrale de Lubeck. Il exerçait encore ces fonctions lorsqu'il mourut, dans la quatre-vingt-huitième année de son âge. Ses ouvrages ont joui d'une grande réputation. On peut citer de lui : *Introductio ad libros canonicos Bibliorum Veteris Testamenti omnes præcognita critica et historica et auctoritatis vindicias exponens*, 2 in-4°, Leipzig, 1721, 1731, 1757. — *Critica sacra Veteris Testamenti, Pars I circa textum originalem, II circa versiones, III circa pseudo-criticam Guil. Whistoni sollicita*, in-4°, Leipzig, 1728. Il en a paru une traduction anglaise sous ce titre : *A defense of the hebrew Bible, with some remarks of Moses Marcus*, in-8°, Londres, 1729. — *Apparatus historico-criticus antiquitatum et Codicis sacri et gentis hebrææ, uberrimis annotationibus in Thomæ Goodwini Mosen et Aaronem*, in-4°, Leipzig, 1748. On y a inséré les dissertations suivantes : *De synagoga cum honore sepulta; Eleemosynæ Judæorum ex antiquitate judaica delineatæ; Deus caliginis incola, ex philologia et antiquitate sacra propositus;* et *Discalceatio in loco sacro religiosa, ad Exodi III, 5, et Jos. V, 15.* — *Disputationes de pluralitate personarum in una Dei essentia ad II Sam., VII, 23*, in-4°, Leipzig, 1720. — *Disputationes de anno Jobelæo ex Levit. XXV*, in-4°, Leipzig, 1730. — *Præfatio, de variis lectionibus in codicibus Biblicis Novi Testamenti, præmissa Justi Wesseli Rumpæi commentationi criticæ ad libros N. T. in genere*, in-4°, Leipzig, 1730. — Voir J. G. Overbek, *Memor*, in-8°, Lubeck, 1767; P. G. Becker, *Lebens geschichte Carpzov's*, in-f°, Lubeck, 1767; Baur, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie*, t. XVI, p. 217; Tholuck, dans Herzog, *Real-Encyclopädie*, 2e édit., t. III, p. 149.

A. Regnier.

CARQUOIS. Hébreu : *ṭeli, 'ašpâh;* Septante : φαρέτρα; Vulgate : *pharetra.*

I. Nom. — En même temps que l'arc, la Bible men-

90. — Soldat égyptien portant un carquois.

D'après Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 151. XIXe dynastie. Thèbes.

tionne souvent le carquois destiné à recevoir les flèches. Le premier texte où il en soit question paraît être le passage où Jacob, qui veut donner sa bénédiction à Ésaü, lui ordonne de rapporter du gibier. Gen., XXVII, 3. « Prends ton arc, dit le patriarche à son fils, et ton *ṭeli*. » Le texte samaritain porte : « la maison du carquois; » les Septante traduisent le mot *ṭeli* par φαρέτρα, et la Vulgate par *pharetra*. Tel paraît être le sens naturel. La version syriaque traduit par « épée », mais on ne voit pas quelle

serait l'utilité d'une épée en pareil cas. Le carquois est beaucoup mieux à sa place à côté de l'arc. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1504 *b*. Dans tous les autres passages, Job, XXXIX, 23, et les textes cités plus bas, l'hébreu emploie le mot *'aspâh*.

Dans les récits de bataille et dans les passages relatifs à l'armement, la Bible ne parle jamais des carquois des Hébreux, mais il est évident que leurs archers devaient en porter un en même temps que leur arc. L'usage du carquois chez le peuple juif est d'ailleurs démontré par les comparaisons qui seront citées plus bas. Le texte sacré nomme aussi les carquois des Élamites, Is., XXII, 6, des habitants d'Arad, Ezech., XXVII, 11, et des Mèdes. Jer., LI (Septante : XXVIII), 11 et 12. Jérémie appelle les flèches « les filles du carquois ». Lament., III, 13. Le texte reçu des Septante porte : ἱοὺς φαρέτρας, « les traits du carquois ; » mais c'est évidemment une faute de copiste pour υἱοὺς, qui traduit exactement le mot hébreu *beni*. C'est du reste la leçon que donne un manuscrit de la bibliothèque de l'église du Saint-Sauveur, à Bologne. Dans plusieurs passages, le mot *'aspâh* de l'hébreu est traduit par un autre mot que carquois dans les Septante ou dans la Vulgate. Ainsi dans le Psaume CXXVII (Vulgate, CXXVI), 5, le texte hébreu, comparant les fils d'un père à la fleur de l'âge aux flèches qui sont dans la main d'un homme puissant, ajoute : « Heureux celui qui en a rempli son carquois. » Les Septante et la Vulgate traduisent : « leur désir. » De même dans Job, XXXIX, 23, l'hébreu porte *'aspâh*. La Vulgate traduit par *pharetra*, « carquois ; » mais les Septante par τόξον, « arc. » Dans le premier livre des Paralipomènes, XVIII, 7, il est dit dans l'hébreu que David s'empara des boucliers d'or des serviteurs d'Adarézer ; les Septante parlent des colliers, et la Vulgate des carquois. Voir BOUCLIER. De même dans Job, XXX, 11, pour signifier que Dieu le frappe dans sa colère, le texte hébreu porte : « Il a relâché sa corde. » Le mot « corde », *yétér*, est traduit dans les Septante et dans la Vulgate par « carquois ». La même traduction du mot *yétér* est donnée par les Septante et par la Vulgate au Psaume XI (X), 3. L'hébreu porte : « Ils ont ajusté leur flèche sur la corde ; » les Septante et la Vulgate : « Ils ont préparé leurs flèches dans le carquois. »

II. DESCRIPTION. — La Bible ne nous dit rien sur la forme des carquois des Israélites, ni sur la matière dont ils étaient faits ; mais les textes et les monuments nous donnent des renseignements sur les carquois en usage chez les nations qui furent en relations avec le peuple juif.

En Égypte, les archers à pied portaient chacun un carquois contenant une provision de flèches et suspendu par un baudrier porté en bandoulière. Pendant la marche le carquois était placé sur le dos du soldat (fig. 90), mais au moment du combat celui-ci le maintenait à la hauteur de la ceinture, du côté gauche, de façon à pouvoir prendre facilement les flèches. Voir t. I, fig. 219, col. 900. Le carquois était fermé par un couvercle. Les archers libyens qui servaient dans l'armée égyptienne portaient leurs carquois de la même façon. Les archers à cheval avaient un carquois suspendu au côté de leur chariot, voir t. I, fig. 226, col. 903, et un autre suspendu à la ceinture, voir t. I, fig. 210, col. 899. Les carquois égyptiens étaient probablement en bois couvert de peau ; ils étaient ornés de décorations géométriques et de rosettes de métal. Voir Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, in-8°, Londres, 1878, t. I, p. 207.

91. — Archers assyriens portant le carquois. Celui de gauche est d'après Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 13 ; ceux du milieu sont d'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 24 (Koyoundjik) ; celui de droite est d'après Layard, *ibid.*, t. I, pl. 80 (Koyoundjik).

Les archers assyriens ont porté d'une manière différente le carquois selon les époques. Au temps de Sennachérib, ils le passaient à la ceinture ou le maintenaient simplement par une courroie horizontale. G. Rawlinson, *The five great monarchies in ancient Eastern world*, 4e édit., Londres, in-8°, 1879, p. 425 et 451. Cf. Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 17, 22, 23 ; t. II, pl. 37, 39. D'autres fois, il était passé dans le baudrier, Layard, *ibid.*, t. I, pl. 78, ou suspendu à la hauteur de la ceinture. Layard, *ibid.*, t. I, pl. 17. Il semble que la manière la plus habituelle de le porter ait été de le placer derrière le dos, en diagonale, de façon qu'on pût prendre les flèches par-dessus l'épaule droite. C'est ainsi que le carquois est placé dans la plupart des monuments qui représentent des archers, soit à pied, soit à cheval ; qu'ils soient au repos ou qu'ils tirent de l'arc (fig. 91). Layard, *ibid.*, t. I, pl. 23, 26 et 69. Voir t. I, fig. 224, 227, 228, 230, 260, 261, 312, col. 902 905, 983, 1145. C'est également ainsi que le portent les Élamites qui servent comme archers dans l'armée assyrienne. Voir t. I, fig. 262, col. 985. Le carquois était maintenu dans cette position par une courroie attachée à deux boucles. L'une de ces boucles était fixée au sommet du carquois, l'autre au bas, et l'archer glissait la courroie par-dessus son bras gauche et sa tête.

Les archers montés sur des chars suspendaient leurs carquois au côté du char. G. Rawlinson, *ibid.*, t. I, p. 412, 414, 416 et 451. Cf. Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 10, 13, 14, 15, 16. Les carquois attachés aux chars sont ornés de dessins représentant des bandes, des bœufs, des griffons ou des figures mythologiques. G. Rawlinson, *ibid.*, p. 412, 414, 416, 451. Ceux des archers à pied ou à cheval étaient simplement ornés de figures géométriques. On

92. — Écuyer portant le carquois royal. Nimroud. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 20.

ignore si ces carquois étaient de métal ou de bois; mais comme on n'en a trouvé aucun jusqu'ici, il est probable qu'ils étaient de matière fragile. Peut-être les ornements étaient-ils peints. Les rosettes pouvaient être des appliques de nacre, d'ivoire ou de métal. Parfois le carquois est

93. Archer assyrien. Musée du Louvre.

orné de glands qui pendent par derrière. Layard, *ibid.*, t. I, pl. 72. Sur d'autres monuments on voit à terre, à côté des archers tués à la bataille, les carquois des Élamites, vaincus par les Assyriens. Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 45 et 46. Ailleurs, les Assyriens vainqueurs apportent au roi les carquois des vaincus. Layard, *ibid.*, t. II, pl. 45. Sur certains monuments on voit au-dessus du carquois des Élamites, auxiliaires des Assyriens, une tête ronde, c'était peut-être un couvercle destiné à protéger les flèches, peut-être aussi le haut de l'enveloppe où était renfermé l'arc, comme celle que portaient les Égyptiens. Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 83. Cf. Wilkinson, *loc. cit.*, t. I, p. 345-347. Les carquois des habitants d'Arad devaient ressembler à ceux des Élamites. Quand le roi d'Assyrie tirait de l'arc à pied, un de ses officiers tenait son carquois à la main, pour

94. Carquois de Pâris. D'après une photographie.

qu'il pût facilement prendre les flèches (fig. 92). Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 20.

Les carquois des Mèdes étaient ronds, couverts et fixés par une courroie qui était accrochée à un bouton. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. II, p. 314. Ceux des Perses, qu'Hérodote, VII, 61, cite comme faisant partie de leur armement ordinaire, étaient également

95. — Carquois grec. D'après Ch. Lenormant, *Étude des monuments céramographiques*, t. II, pl. 10.

ronds et portés derrière l'épaule gauche. Ils étaient souvent ornés de glands. G. Rawlinson, *ibid.*, t. III, p. 171 (fig. 93).

Les carquois des Grecs étaient faits de bois, de métal ou de peau. Les monuments nous montrent qu'il y avait différentes manières de le porter. Tantôt il est placé, comme le carquois égyptien, sous le bras droit, à la hauteur de la ceinture, l'ouverture dirigée en avant, *Monumenti dell' Instituto archeologico*, t. I, pl. 51. Cf. Helbig,

Das homerische Epos, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1887, p. 284, fig. 105, et traduct. Trawinski, Paris, 1895, p. 363, fig. 128; Millin, *Peintures de vases*, t. I, pl. 3, 10; Millingen, *Peintures de vases*, édit. Sal. Reinach, 1891, pl. 28 et 33; Collignon, *Histoire de la sculpture grecque*, in-4°, Paris, 1892, p. 227, fig. 108; p. 506, fig. 259. Tantôt il est à la même place, mais l'ouverture placée en arrière. Tel est le carquois de Pâris, sur le fronton du temple d'Égine (fig. 94). Collignon, *loc. cit.*, p. 297, fig. 146. Tantôt enfin il est porté derrière l'épaule gauche, soutenu par une courroie passée en bandoulière. Il est ainsi placé sur la

95. - Carquois des auxiliaires asiatiques. Colonne Trajane.

Diane de Versailles. Baumeister, *Denkmäler*, in-4°, Munich, 1885-1888, p. 132, fig. 140; p. 135, fig. 142. Cf. Pindare, *Olymp.*, II, 151. Plusieurs monuments représentent le carquois couvert d'une peau qui retombe. Gehrard, *Auserlesene griechische Vasenbilder*, in-8°, 1840-1858, t. II, pl. CXIX; Millingen, *Peintures de vases*, pl. 35 et 44. Le carquois était terminé par une calotte hémisphérique (fig. 95). Helbig, *Das homerische Epos*, p. 284, fig. 105; Winkelmann, *Monum. ined.*, 119. Cf. Baumeister, *Denkmäler*, p. 1338, fig. 119.

Les Romains avaient des carquois pour y renfermer leurs javelots. Josèphe, *Bell. jud.*, III, v, 5. Les archers qui servaient dans les troupes auxiliaires devaient également avoir des carquois pour leurs flèches, mais ils ne sont pas souvent représentés sur les monuments. Sur la colonne Trajane on voit cependant des cavaliers sarmates, servant dans l'armée romaine et portant le carquois en bandoulière, l'ouverture dirigée vers l'épaule droite. Montfaucon, *Antiquité expliquée*, t. IV, pl. 53. Au contraire, les auxiliaires asiatiques représentés sur le même monument portent un carquois dont l'ouverture est dirigée vers l'épaule gauche. Fröhner, *Colonne Trajane*, pl. 47 (fig. 96). On voit aussi sur la planche 8 des carquois faisant partie d'un trophée. Ce sont des carquois daces. Ils portent à la partie supérieure une peau qui servait à protéger les flèches et qui est rabattue.

III. Métaphores tirées du carquois. — La Bible se sert plusieurs fois de métaphores tirées de l'usage du carquois. Isaïe, XLIX, 2, pour montrer la protection de Dieu sur lui, dit que le Seigneur l'a rendu semblable à une flèche bien polie et l'a serré dans son carquois. Jérémie, V, 16, compare le carquois d'une nation puissante qui attaquera Israël et dont Israël ignorera la langue à un sépulcre ouvert. Voir aussi Eccli., XXVI, 15.

E. Beurlier.

CARRIER (hébreu : *ḥôṣêb;* Septante : λατόμος; Vulgate : *latomi, qui cædebant saxa* ou *lapides; cæsores lapidum*), ouvrier qui extrait la pierre de la carrière. III Reg., V, 15 (hébreu, 29); IV Reg., XII, 12 (hébreu, 13); I Par., XXII, 2, 15; II Par., II, 2, 18 (hébreu, 1, 17); XXIV, 12; I Esd., III, 7. Voir Carrière.

1. CARRIÈRE (hébreu : *maḥṣêb*, de *ḥâṣab*, « tailler; » *massâ'*, de *nâsa'*, « extraire; » *maqqêbêt*, de *nâqab*, « creuser; » *pâsîl* ou *pesîl*, au pluriel seulement, de *pâsal*, « tailler; » les Septante n'ont que l'adjectif λατομητός, dérivé de λατομία, « carrière; » Vulgate : *lapicidina*, IV Reg., XXII, 6; II Par., XXXIV, 11), lieu d'où l'on extrait la pierre.

I. Mention des carrières dans l'Écriture. — 1° Le livre des Juges, III, 19, 26, parle deux fois du passage d'Aod par « Pesîlîm qui est à Gilgâl » (texte hébreu). Les *pesîlîm* sont ordinairement des idoles taillées. Mais ici la version syriaque et la paraphrase chaldaïque donnent à ce mot le sens de « carrières, » de lieux où l'on taille la pierre. Ce sens est aussi conforme que l'autre à l'étymologie de *pesîlîm;* il peut convenir au dérivé de *pâsal* comme à celui de *ḥâṣab*. Toutefois la Bible hébraïque ne présente aucun autre exemple pour l'autoriser. C'est donc au contexte qu'il faut demander s'il doit être adopté ou écarté. Bon nombre de localités portaient le nom de Gilgal ou Galgala en Palestine. A trois kilomètres au sud-est de Jéricho se trouve l'ancienne Galgala, aujourd'hui Tell-Djeldjoûl, voisine de l'endroit où les Hébreux passèrent le Jourdain. Jos., IV, 19. Voir la carte, t. I, col. 1588. Cette Galgala est bâtie dans une plaine d'alluvion, et aucun auteur n'y signale l'existence de carrières. Par contre, il ne serait pas étonnant que le roi de Moab, Églon, une fois maître de Jéricho, eût établi un centre idolâtrique dans une localité déjà célèbre parmi les Hébreux par les douze pierres commémoratives que Josué y avait fait placer. Jos., IV, 20. A une douzaine de kilomètres à l'ouest de Jéricho, vis-à-vis de la montée d'Adommim, à peu près à la hauteur de *Tul'at ed-Demm*, il existait une autre Galgala, appelée aussi Gelilôt, Jos., XV, 7; XVIII, 17 (hébreu), près de laquelle pouvaient se trouver des carrières. De fait, on voit encore à cet endroit, dans la partie inférieure du ravin, des excavations artificielles dont plusieurs sont peut-être fort anciennes. V. Guérin, *La Terre Sainte*, Paris, 1882, p. 206. Ces deux Galgala sont les seules auxquelles le récit sacré puisse faire allusion. Aod vient donc de Galgala, où sont les *pesîlîm*, et, après avoir tué Églon, « il traverse » l'endroit des *pesîlîm*, arrive à Seirath, et de là dans la « montagne d'Éphraïm, » nom qui désigne le territoire montagneux de cette tribu, au nord de Benjamin. Mais par quelle Galgala passe-t-il? Pour le décider, il faudrait savoir où résidait Églon. Ce roi avait pris Jéricho; mais le texte ne dit nullement que, dix-huit ans après la conquête, il y demeurât encore. Jud., III, 13, 14. Églon pouvait tout aussi bien demeurer dans le territoire proprement dit de Moab, à l'est du Jourdain. De là deux hypothèses possibles. Si Églon réside à Jéricho, voir t. I, col. 715, il est fort invraisemblable qu'Aod passe par Galgala du Jourdain pour retourner en Éphraïm; il doit bien plus probablement repartir par Galgala, en face d'Adommim, où se trouvent les *pesîlîm*, les « carrières » dans lesquelles il lui est facile de se cacher en cas de poursuite. Si, au contraire, Églon réside à l'est du Jourdain, il est tout naturel qu'il revienne par Galgala de la plaine, où se trouvent les *pesîlîm*, les « idoles ». Il redescend ensuite de la montagne d'Ephraïm, et barre les gués du Jourdain aux Moabites, qui s'étaient établis à Jéricho et à l'ouest du fleuve. Rosenmüller, *Scholia, Judices*, Leipzig, 1835, p. 64, entend ici *pesîlîm* dans le sens de « carrières; » Gesenius, *Thesaurus*, p. 1116, estime que le sens d' « idoles » est plus sûr.

2° Quand le temple de Jérusalem fut bâti, ce fut « avec

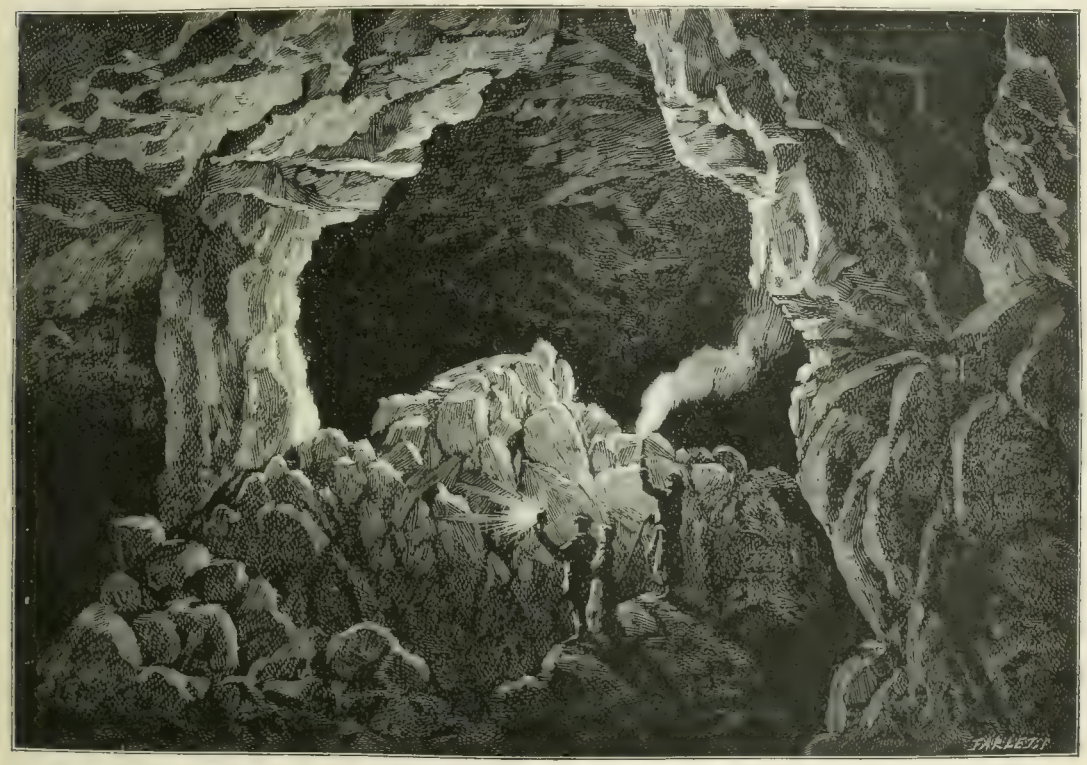
des pierres intactes de carrière, » si bien qu'on n'entendit le bruit d'aucun outil pendant la construction. III Reg., VI, 7. La carrière est ici appelée *massâ'*. On en extrayait les pierres toutes préparées pour être mises en place. — Quand il fallut réparer le temple sous Joas, on paya un salaire aux « tailleurs de pierres, » *ḥôṣbê hâ'ébén,* et l'on se procura du bois et des « pierres de carrière, » *'abnê maḥṣêb.* IV Reg., XII, 12 (hébreu, 13). Sous Josias, on tira dans le même but des pierres des carrières, *de lapicidinis,* comme traduit ici la Vulgate. IV Reg., XXII, 6; II Par., XXXIV, 11. Le sens du mot *maḥṣêb* est donc bien déterminé par cette traduction, comme aussi par le mot λατομητούς, qu'emploient les Septante. Dans les Targums, on trouve *maḥâṣâb* et *maḥṣâbayyâ'* avec le sens de « carrière ». *Scheb.,* 37. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* Leipzig, 1875, p. 417.

3° Enfin Isaïe, LI, 1, parlant aux Israélites de leur ancêtre Abraham, s'exprime ainsi : « Écoutez-moi, vous qui suivez la justice et qui cherchez Jéhovah : examinez la pierre dont vous avez été taillés et la carrière profonde (mot à mot : « la carrière fosse, » *maqqêbêṭ bôr*) dont vous avez été tranchés. » (Vulgate : « la caverne de la citerne dont vous avez été taillés. ») Dans la plupart de ces passages, le sens de « carrière » ne s'est pas présenté avec netteté aux traducteurs, ce qui tient sans doute à la diversité des mots employés en hébreu.

II. LES CARRIÈRES ROYALES. — Les pierres qui ont servi à la construction du temple ont été extraites des carrières appelées royales. En décrivant le parcours du troisième mur d'enceinte qui enfermait le faubourg de Bézétha dans la ville de Jérusalem, Josèphe dit que ce mur passait par les σπήλαια βασιλικά, « cavernes royales ». *Bell. jud.,* V, IV, 2. Dans sa description de Jérusalem, Tacite, *Hist.,* V, 12, mentionne aussi des « montagnes avec des cavités souterraines ». En 1854, une partie du mur voisin de la porte de Damas s'écroula, et fit apparaître une petite ouverture. Cette ouverture donnait accès dans de vastes carrières souterraines, que les Arabes appelèrent Maghâret el-Qoutoun, ou caverne du Coton, du nom d'un marché à coton qui existait dans les environs (fig. 97). Voici la description qu'en fait Gérardy Saintine, consul de France en Orient, *Trois ans en Judée,* Paris, 1860, p. 197-202 : « Rien de plus saisissant que ces grottes... Des salles immenses, soutenues par des colonnes naturelles, laissent s'ouvrir dans leurs parois des percées sombres et béantes, qui pénètrent dans d'autres chambres non moins grandes. A gauche, c'est un amas confus, désordonné, de roches entassées, un chaos d'énormes blocs de calcaire, soutenus par d'autres blocs roulés pêle-mêle... Devant moi d'autres blocs immenses, qui pendent perpendiculairement, semblent me reprocher mon audace et me menacer de leur chute. Partout la trace de l'industrie humaine, la preuve évidente d'un grand génie constructeur... On retrouve dans la coupe du calcaire le même procédé dont on s'est servi pour creuser la plupart des excavations des vallées de Hinnom et du Cédron. Les pierres, séparées du rocher par des entailles verticales d'un décimètre de largeur, affectent dans leurs concavités la courbe d'un quart de cercle. Je crois ces coupes pratiquées avec une scie ou plutôt un disque circulaire, qui, mis en mouvement par un archet, opérait une demi-révolution. Aujourd'hui encore les maçons arabes qui veulent percer un mur emploient un instrument de ce genre. L'entaille faite et suffisamment profonde pour l'épaisseur qu'on désirait conserver à la pierre, on en détachait avec un pic ou un levier la face postérieure adhérente au roc, ce qui explique la grande largeur des entailles. Ainsi la pierre se trouvait, par l'opération même de l'extraction, taillée sur trois de ses surfaces. » Quand la pierre était détachée de la paroi, il ne restait plus qu'à aplanir la quatrième face, ainsi que les deux bases du parallélépipède; puis on la transportait à pied d'œuvre. C'est ce qui explique qu'aucun bruit d'outil ne fut entendu pendant la construction du temple. III Reg., VI, 7. « Si nous prenons maintenant, continue G. Saintine, la mesure du vide laissé par les pierres enlevées, nous trouvons qu'elle coïncide parfaitement avec la grandeur des blocs,... qui forment, dans certaines parties, le soubassement des murailles actuelles de la ville et du temple. En outre, la composition du calcaire est la même... Autrefois on pénétrait dans ces carrières par une grande et large porte comblée par les terres, mais dont on distingue parfaitement encore les vestiges dans l'excavation, à gauche. La profondeur de cette excavation, jusqu'au fond de laquelle s'aperçoivent les traces de l'ancienne porte des carrières, est de 11^{m} 90. Le pied de la porte de Damas est à 12^{m} 64 plus bas que l'ouverture actuelle des carrières, et l'on retrouverait facilement les 0^{m} 74 de différence de niveau entre les deux portes, si l'on enlevait les immondices qui sont au fond de cette excavation. » Voir aussi, pour la description de ces carrières, Simpson, *The royal caverns or quarries of Jerusalem,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1869, p. 373-379. Le calcaire de ces carrières, appelé *malkêh,* « royal, » est très blanc, assez tendre et durcissant à l'air. Il contient des débris de rudistes et d'autres mollusques. Il est surmonté d'un banc oolithique, à la partie supérieure duquel se trouve une assise de calcaire marmoréen gris clair et très compact, appelé *missih.* Lartet, *Essai sur la géologie de la Palestine,* Paris, 1869, p. 175. On voit dans la carrière un certain nombre de blocs qui gisent sur le sol et qui étaient prêts à être emportés. D'autres n'ont pas été détachés de la paroi, à laquelle ils adhèrent par leur quatrième côté. Pour détacher ces blocs, les carriers employaient aussi sans doute la méthode égyptienne. Ils introduisaient des coins de bois sec à l'endroit où le bloc devait être séparé de la paroi, puis ils les mouillaient. Par leur gonflement, les coins faisaient détacher la pierre de la masse à laquelle elle ne tenait plus que par un côté. Guérin, *La Terre Sainte,* Paris, 1882, t. I, p. 34. Parmi les pierres ainsi préparées, il en est dont les dimensions sont énormes. L'une d'elles, encore dans la carrière, forme un cube qui a sept ou huit mètres sur chaque face. Dans les soubassements du Haram, les blocs ont de 1^{m} à 1^{m} 90 de hauteur, et de 0^{m} 80 à 7^{m} de longueur. On en signale un qui a jusqu'à 12^{m} de longueur sur 2^{m} de hauteur. Le poids d'une des pierres angulaires est estimé à plus de cent tonnes. Wilson, *The recovery of Jerusalem,* 1871, t. I, p. 121. Les ouvriers de Jérusalem n'étaient pas plus embarrassés pour transporter et mettre en place ces énormes blocs, que les Égyptiens et les Assyriens pour remuer leurs statues colossales. Ces transports se faisaient à force de bras, au moyen d'un système assez simple de rouleaux et de cordes. Du reste, lorsqu'il fallut élever le temple de Salomon, quatre-vingt mille ouvriers furent employés à la taille des pierres et à leur mise en place et soixante-dix mille aux transports, sous la conduite de trois mille trois cents contremaîtres. III Reg., V, 15-16. Grâce à ce nombre d'ouvriers, la construction du temple fut terminée en sept ans. Hérodote, II, 124, rapporte que pour édifier la pyramide de Chéops, on employa pendant vingt ans cent mille hommes, qui se relevaient tous les trois mois. Les carriers, *ḥoṣebim,* IV Reg., XII, 13, étaient sans doute à peu près tous des Israélites. Mais parmi les contremaîtres, il devait se trouver bon nombre de Phéniciens. Ces étrangers avaient d'ailleurs la direction du travail. C'est ce dont on a trouvé une preuve assez inattendue : comme les carriers d'aujourd'hui, ceux d'autrefois notaient de signes particuliers les pierres taillées à la carrière, afin de leur assigner dans l'œuvre la place pour laquelle on les avait préparées. Or Warren, *Underground Jerusalem,* 1876, p. 420-423, dans des fouilles qu'il a pu pousser jusqu'à vingt-quatre mètres de profondeur à l'angle sud-est de la muraille du temple, a retrouvé sur une pierre différents signes à la peinture rouge, et entre autres trois lettres phéniciennes, qui équivalent à O, Y et Q de l'alphabet latin. La pierre qui porte ces

marques appartient aux assises inférieures de la muraille, par conséquent à celles qui n'ont jamais été à découvert. Les signes qui pouvaient exister sur les pierres des assises supérieures ont dû disparaître rapidement. Les signes et les lettres ainsi retrouvés sont identiques à ceux qu'on remarque assez fréquemment dans les constructions phéniciennes de Syrie, spécialement à Sidon, à Damas, à Afka et à Baalbek. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. III, p. 460-462. Beaucoup de pierres encore en place sont posées en délit, c'est-à-dire dans un sens qui n'est pas celui qu'elles occupaient dans le lit de la carrière. Cette disposition n'est pas favorable en général à la solidité de la construction, la pierre étant sujette à s'écraser sous une pression exercée dans un sens nouveau. Mais l'examen de la carrière fournit l'explication de cette anomalie. L'épaisseur du banc *malkéh* est telle, que l'exploitation par prismes rectangulaires s'imposait. Quand ces longs prismes ne s'étaient pas brisés dans leur chute, on s'en servait pour en faire les larges et solides assises d'une muraille construite sans mortier. — Simpson, *The royal caverns, loc. cit.*, p. 375; Socin, *Palästina und Syrien*, 1891, p. 109; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, 1882, p. 324, attribuent aux carrières royales une largeur d'une centaine de mètres et une longueur de deux cents dans le sens du sud-est. Ces dimensions ne s'appliquent qu'à la principale excavation. Tout l'intérieur du massif de Bézétha est sillonné de galeries, et l'exploitation s'étend sous toute la partie septentrionale du mont Moriah. De Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, p. 2. Dans certaines directions, des voyageurs ont pu s'avancer jusqu'à huit cents mètres. Les excavations qui portent aujourd'hui le nom de grotte de Jérémie faisaient autrefois partie des carrières royales. L'enceinte construite par le roi Agrippa les en a séparées, de sorte que Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 12, s'exprime avec une parfaite exactitude, quand il dit que « le mur s'étendait à travers les cavernes royales ». Cf. V. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 265.

III. Les autres carrières principales de Palestine. — On trouve en Palestine un très grand nombre d'autres carrières qui ont été exploitées dans les temps antiques, soit à ciel ouvert, soit en souterrain. Les plus remarquables sont celles de Beit-Djibrin, anciennement Bétogabra et Éleuthéropolis, à mi-chemin sur la route de Jérusalem à Gaza. Elles se composent d'une trentaine de superbes salles, avec des voûtes régulières taillées en forme d'entonnoirs renversés et percées dans le haut d'une ouverture qui donne de la lumière. L'une d'elles mesure jusqu'à trente mètres de long. Plusieurs de ces salles présentent à l'intérieur des rangées parallèles de petites niches étroites et peu profondes, qui paraissent n'avoir eu d'autre destination que l'ornementation de la paroi. Ces chambres souterraines ont été creusées dans le calcaire crayeux de la colline *Araq el-Mouïéh*, « colline rocheuse de l'eau, » ainsi nommée à cause d'une petite caverne d'où sortait une source aujourd'hui obstruée par les éboulements. Une partie de ces excavations est maintenant écroulée, et l'on en a extrait des matériaux de construction. Comme l'accès en est facile, elles ont été certainement connues des anciens Israélites, et ont pu servir de refuge dans les guerres contre les Philistins. Il est probable qu'elles sont l'œuvre des Chorréens (*Horim*, « habitants des cavernes »). Leur construction élégante témoigne d'une habileté considérable. V. Guérin, *Judée*, 1868, t. II, p. 309. — Beaucoup d'autres localités renferment d'antiques carrières. On en voit à *Tell es-Safiéh*, « colline de la blancheur, » où elles sont creusées dans un calcaire tendre et blanchâtre; à *Khirbet el-Atrabéh*,



97. — Vue intérieure des carrières royales à Jérusalem.

où subsistent encore toute une suite de salles analogues à celles de Beit-Djibrin, mais à moitié détruites. « Ces excavations remarquables, dit V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 99, de même que les autres que j'avais observées depuis Tell es-Safiéh, me paraissent être d'antiques carrières qui, après avoir été exploitées dans le but d'en extraire des pierres, ont dû servir ensuite d'habitations, soit permanentes, soit temporaires, ou peut-être d'entrepôts pour les grains et autres provisions aux populations troglodytes qui, sous le nom de Horim, ont séjourné primitivement dans ces contrées. » A Deir Doubban, les vastes excavations pratiquées dans le tuf d'une extrême blancheur supposent l'existence d'une ville assez importante. A un kilomètre de là, A'rak ed-Deir Doubban possède un triple groupe de souterrains. Le premier, le plus important, se compose d'une quinzaine de superbes salles communicantes, mesurant en moyenne dix-neuf pas de diamètre et de huit à douze mètres de haut. Khirbet A'rak Hala présente aussi, parmi ses excavations considérables, une galerie comprenant sept grandes salles à coupoles, qui servent de refuge aux bergers et à leurs troupeaux. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 90, 104, 314. Enfin au tiers de la hauteur du mont Garizim s'ouvrent des grottes spacieuses, qui paraissent avoir servi de carrières pour l'extraction des calcaires. Lartet, *Géologie de la Palestine*, p. 205.

IV. ALLUSIONS BIBLIQUES AUX CARRIÈRES. — Les écrivains sacrés ne pouvaient manquer de faire allusion à ces excavations, si multipliées sur le territoire de la Palestine. Elles servaient souvent de refuge, concurremment avec les cavernes naturelles. I Reg., XIII, 6; XIV, 22; XXIII, 23; I Mach., IX, 38. Ces « abîmes de la terre » sont l'image de l'enfer dans lequel descendra le méchant. Ps. LXII, 10. Isaïe, II, 10, dit à la créature qui se trouve en face de la majesté de Dieu : « Entre dans la pierre, cache-toi dans la poussière, par la terreur de Jéhovah. » Les carrières s'effondraient parfois sur les malheureux qui y avaient cherché un asile. Il semble que les condamnés du dernier jugement envieront ce sort : « Ils diront aux montagnes : Tombez sur nous, et aux collines : Couvrez-nous. » Luc., XXIII, 30; Os., X, 8. H. LESÊTRE.

2. CARRIÈRE François, d'Apt, Mineur conventuel du XVIIe siècle, de la province de Provence, dite de Saint-Louis, dont il fut définiteur perpétuel, docteur en théologie, pénitencier apostolique, prédicateur du roi très chrétien, a publié : 1° *Medulla Bibliorum, exprimens summatim quæ quilibet Testamenti liber Veteris continet, et proferens ordinatam ex quatuor Evangelistis seriem Vitæ Christi, servato rerum gestarum ordine, loco, et tempore, cum brevi elucidatione, et Actus apostolicos, Epistolas, Apocalypsim capitatim exponens*, in-f°, Lyon, 1660; 2° *Commentarius in universam Scripturam, sensum litteræ referens capitatim cum brevi et solida latentium et insurgentium quæstionum resolutione, et principalium totius Codicis Biblici antilogiarum numero quinquaquatarum conciliatione in calce cuiusque libri*, in-f°, Lyon, 1663. A cet ouvrage est jointe une étude sur les mesures et les monnaies des Hébreux.

P. APOLLINAIRE.

CARRIÈRES (Louis de), prêtre de l'Oratoire de Jésus, né au château de la Plesse en Avrillé, près d'Angers (Maine-et-Loire), le 1er septembre 1662, mort à Paris le 11 juin 1717. Il est connu par son *Commentaire littéral, inséré dans la traduction française*. Ce commentaire, d'un genre absolument nouveau quand il parut, embrasse la Bible entière et contient une explication très courte du texte sacré, divisé en paragraphes. Quelques mots seulement sont joints par manière de paraphrase à la version française de Sacy, pour la rendre plus claire et plus intelligible; ils sont imprimés en caractères italiques, de telle sorte qu'à première vue on distingue la parole du commentateur de celle de Dieu. Le texte latin est reproduit à la marge, et de courts avertissements, placés en tête de chaque livre, servent d'introduction. L'explication a été estimée par de bons juges la plus simple et la plus conforme au texte; la liaison des phrases est en général juste et naturelle, et le plus souvent les mots ajoutés éclaircissent les obscurités sans altérer le sens. Cependant le P. de Carrières n'a pas toujours suivi les sentiments des Pères et des meilleurs interprètes. On remarque dans sa paraphrase quelques erreurs, des hypothèses peu justifiées et des opinions aujourd'hui surannées. — A cause de son utilité, elle a été réimprimée plusieurs fois. La première édition parut chez différents libraires de Paris et de Reims, de 1701 à 1716, en 22 vol. in-12. Après la publication des premiers, Bossuet encouragea l'auteur et lui prédit le succès de son ouvrage. Il en recommandait la lecture et assurait qu'on pouvait en retirer plus de fruits que des grands commentaires. L'opinion si avantageuse de l'évêque de Meaux décida l'abbé de Vence à publier à Nancy une *nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée*, 1738-1741, 22 vol. in-12. Une troisième édition parut à Paris, 1740, en 5 vol. in-8°; une quatrième, 1747, 10 in-8°; une cinquième, 1750, 6 in-4°. Rondet reproduisit la paraphrase du P. de Carrières, avec de légères corrections, dans les différentes éditions de sa Bible, dite *Bible d'Avignon*, et plus tard *Bible de Vence*. Dans la première moitié du XIXe siècle, elle fut jointe, à Lyon et à Besançon, aux commentaires de Ménochius. L'abbé Sionnet, 1840, et l'abbé Drioux, 1884, l'ont adoptée comme traduction française dans leurs commentaires de la Bible. Elle a donc passé et passe encore dans les mains et sous les yeux d'un très grand nombre de lecteurs. — Voir Rondet, *Sainte Bible en latin et en français*, 3e édit., Toulouse et Nîmes, 1779, *Avertissement*, p. III-VII; *Journal des Savants*, t. XLIX, p. 221; t. LIV, p. 265; Glaire, *Introduction historique et critique*, 2e édit., 1843, t. I, p. 264-265; C. Port, *Dictionnaire historique de Maine-et-Loire*, 3 in-8°, Paris et Angers, 1878, t. I, p. 556.

E. MANGENOT.

CARTHA (hébreu : *Qarṭâh* : Septante : Κάδης; *Codex Alexandrinus* : Καρθά), ville de la tribu de Zabulon, donnée, « avec ses faubourgs, » aux Lévites de la famille de Mérari. Jos., XXI, 34. Elle n'est mentionnée ni dans la liste des possessions de la tribu, Jos., XIX, 10-15, ni dans la liste parallèle des cités lévitiques. I Par., VI, 77. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 110, 271, n'en connaissaient plus l'emplacement, et nous sommes encore, à ce sujet, dans la même ignorance. Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, Gotha, 1858, p. 327, a proposé de l'identifier avec *El-Harti*, village situé sur les bords du Cison, sur les confins d'Aser et de Zabulon; mais il n'y a entre les deux noms qu'un rapport insuffisant. La similitude serait plus complète avec *Khirbet Qirêh* entre *Tell Keimoun* et *Abou-Schouschéh*, si ce point ne semblait plutôt appartenir à la tribu d'Issachar. A. LEGENDRE.

CARTHAGINOIS. La Vulgate, Ezech., XXVII, 12, nomme, à la suite des Septante, les Carthaginois comme trafiquant avec Tyr; mais il n'est point question d'eux dans le texte original, qui porte Tharsis, contrée différente de Carthage. Voir THARSIS.

CARTHAN (hébreu : *Qarṭân* : Septante : Θεμμών; *Codex Alexandrinus* : Νοεμμών), une des trois villes de la tribu de Nephthali assignées, « avec leurs faubourgs, » à la famille lévitique de Gerson. Jos., XXI, 32. La liste parallèle de I Par., VI, 76, porte *Cariathaïm*; malgré la différence de forme, c'est le même mot : *Qiryâṯaim* est le duel de *qiryâh*, « ville, » tandis que *Qarṭân* vient de *qêrêṭ*, qui a la même signification et dont le duel est *Qarṭaïm* = *Qarṭân* (comp. *Doṯaïn* = *Doṯân*, Gen., XXXVII, 17; IV Reg., VI, 13). Les Septante ont dû avoir un texte différent sous les yeux. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 110, 272, mentionnent

simplement *Cartham*, Καρθάμ, comme ville lévitique, de la tribu de Nephthali, sans autre indication. On a supposé qu'elle pouvait subsister dans *Khirbet Katanah*, site ruiné, au nord-est de Safed. Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 168. C'est une conjecture sans preuves.
A. Legendre.

CARTHENY (Jean de) ou Cartigny, théologien de l'ordre des Carmes, mourut en 1580. Il fit profession de la vie religieuse à Valenciennes, fut reçu docteur en théologie et remplit diverses charges de son ordre. Fort versé dans la connaissance de l'hébreu, il avait composé divers commentaires restés manuscrits sur les psaumes pénitentiaux et sur l'Apocalypse. Parmi ses ouvrages imprimés, nous ne signalerons que *In Epistolas aliquot D. Pauli commentaria*, in-16, Anvers, 1558. — Voir *Bibliotheca Carmelitana*, t. I, 1752, p. 808; Valère André, *Bibliotheca Belgica* (1643), p. 477. B. Heurtebize.

CARTIER Germain, théologien de l'ordre de Saint-Benoît, né à Porrentruy le 22 juillet 1690, mort le 18 février 1749. Il prononça ses vœux religieux à l'abbaye d'Ettenheimmunster et fut professeur de théologie dans ce monastère, ainsi qu'à Ebersmunster. Voici ses principaux ouvrages: *Dilucidatio Psalmodiæ ecclesiasticæ qua loca obscura in Psalmis et Canticis occurrentia ad mentem SS. Patrum ac probatissimorum S. Scripturæ interpretum methodo breviter explicantur notisque illustrantur*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1734. Une nouvelle édition de cet ouvrage a été publiée à Ratisbonne, par les soins du R. P. Jos. Schneider, 1871; *Biblia Sacra Vulgatæ editionis jussu Sixti V Pont. Max. recognita, commentariis illustrata et in IV tomos distincta*, 4 in-f°, Constance, 1751. Ce volume fut publié deux ans après la mort de l'auteur. — Voir Ziegelbauer, *Hist. rei litter. O. S. B.*, t. IV, p. 16, 33, 274, 706. B. Heurtebize.

CARTIGNY Jean. Voir Cartheny.

CARTWRIGHT Thomas, théologien puritain anglais, né à Herts vers 1635, mort à Warwick le 27 décembre 1603 ou 1602. Il fut professeur à Cambridge, mais ses opinions le firent destituer en 1571; il quitta l'Angleterre et devint chapelain à Anvers, puis à Middlebourg. De retour dans sa patrie, il y eut encore diverses tribulations, fut deux fois emprisonné, mais mourut enfin en paix à la tête du nouvel hôpital de Warwick. Il jouissait d'une grande réputation de science. On a de lui: *A confutation of the Rhemish Translation, Glosses and Annotations of the New Testament*, in-f°, 1618; *Commentaria practica in totam historiam evangelicam ex quatuor Evangelistis harmonice concinnatam*, in-4°, 1630; Amsterdam (Elzévir), 1647; *Commentarii succincti et dilucidi in Proverbia Salomonis*, in-4°, Amsterdam, 1638; *Metaphrasis et Homiliæ in librum Salomonis qui inscribitur Ecclesiastes*, in-4°, Amsterdam, 1647. Tous ces ouvrages sont posthumes. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica*, 1824, p. 88.

CARYL Joseph, théologien non conformiste anglais, né à Londres en 1602, mort le 7 février 1673. Il fut célèbre comme prédicateur, et Cromwell l'employa à diverses négociations pendant les guerres civiles. On a de lui un volumineux commentaire de Job, qui a eu plusieurs éditions: *Exposition, with practical Observations on the Book of Job*, 12 in-4°, Londres, 1648-1666; 2 in-f°, 1676-1677. J. Berrie en a publié un abrégé, in-8°, Édimbourg, 1836.

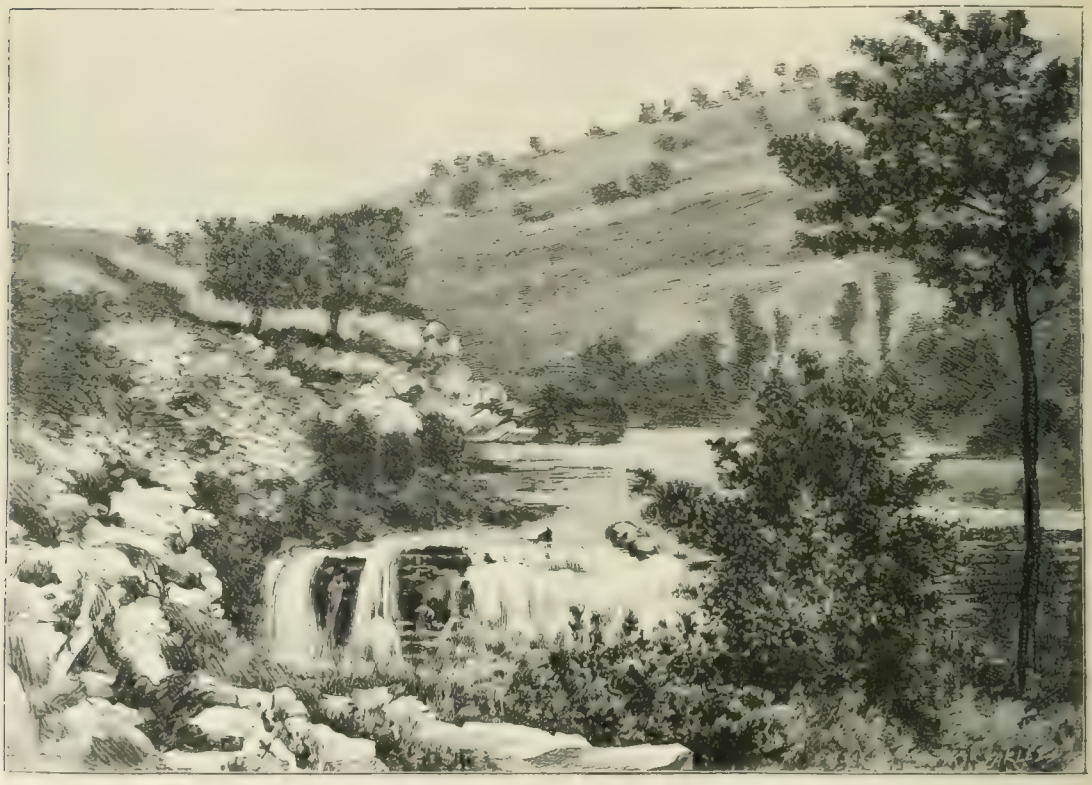
CASAÏA (hébreu: *Qûšâyâhû*, « arc de Jéhovah, » c'est-à-dire « arc-en-ciel [?] »; Septante: Κισαίας), père d'Éthan, lévite de la famille de Mérari, au temps de David et de Salomon. I Par., XV, 17. C'est le même personnage que Cusi. I Par., VI, 44. Voir Cusi.

CASALE (Hubertin de). De frère mineur il se fit chartreux. On croit qu'il mourut vers 1312. Il a laissé: *De septem Ecclesiæ statibus juxta septem visiones quæ leguntur in Apocalypsi*, in-f°, Venise, 1515, et in-4°, 1525. C'est un commentaire de l'Apocalypse. M. Autore.

CASALOTH (hébreu: *hak-Kesullôt*, avec l'article; Septante: Χασαλώθ; *Codex Alexandrinus*: Ἀχασελώθ), ville de la tribu d'Issachar. Jos., XIX, 18. Le nom qui, en hébreu, signifie « les flancs », se trouve complet dans *Céséleth-Thabor* (hébreu: *Kislôt Tâbôr*, « les flancs du Thabor »), localité située sur la frontière de Zabulon, Jos., XIX, 12, et qu'on regarde généralement comme identique à Casaloth. C'est donc dans le voisinage immédiat de la célèbre montagne que nous devons la chercher, conjecture que viennent corroborer et sa position sur les limites des deux tribus d'Issachar et de Zabulon, et la mention qui en est faite dans un groupe auquel appartiennent Jezrael (*Zer'in*), Sunem (*Sûlâm*), Anaharath (*En-Na'ourah*) Voir Issachar, tribu et carte. Elle correspond sans doute au bourg de Ξαλώθ, que Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 1, place « dans la grande plaine » d'Esdrelon. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 94, 223, l'appellent, comme le *Codex Alexandrinus*: Ἀχασελώθ, *Achaseluth*, et la reconnaissent dans « le village de Χσαλούς, *Chasalus*, auprès de la montagne du Thabor, dans la plaine, à huit milles de Diocésarée, vers l'orient ». Or ce village existe encore actuellement sous le même nom, اكسال, *Iksâl* ou *Ksâl*, à la distance marquée (environ onze kilomètres) au sud-est de *Seffouriyéh* (Sepphoris, Diocésarée), appuyé aux premiers contreforts des monts de Galilée, sur le bord de la plaine d'Esdrelon. Au point de vue onomastique et topographique, cette identification ne laisse rien à désirer; aussi est-elle acceptée par tous les auteurs. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XVI, 1893, p. 46; Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 332; *Survey of Western Palestine*, Londres, 1881, t. I, p. 365, 366. — Iksâl occupe une colline peu élevée, à droite de la route qui conduit à Nazareth. « Sa population se compose de quatre cents habitants, tous musulmans. Les maisons sont petites et grossièrement bâties à la manière arabe; mais de nombreuses citernes appartiennent évidemment à l'ancienne ville à laquelle a succédé le village actuel. Il en est de même d'une nécropole judaïque très étendue qui couvre vers l'est une vaste plateforme rocheuse. Celle-ci est percée de toutes parts de fosses sépulcrales pratiquées dans le roc, les unes simples et destinées à un seul cadavre, les autres appropriées pour recevoir deux corps placés chacun sous un arcosolium cintré. Elles étaient recouvertes d'un grand bloc monolithe assez grossièrement équarri. Quelques-uns de ces blocs sont encore en place, mais la plupart ont été enlevés, et les sépultures qu'ils fermaient ont été violées. » V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 108. Les habitants appellent cette nécropole *mougbaret el-Afrandj*, « le cimetière des Francs. » On peut voir sur ces tombeaux et les sépultures semblables de la contrée, *Survey of Western Palestine*, t. I, p. 385-388, ou *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1873, p. 22-26. — Quelques auteurs pensent que, I Mach., IX, 2, il faut lire *Casaloth* au lieu de *Masaloth*: le passage est plein d'obscurités; mais ce changement de nom paraît tout à fait arbitraire. Voir Arbèle, t. I, col. 884, 885; Masaloth; Céséleth-Thabor. A. Legendre.

CASBON, ville fortifiée de la terre de Galaad où se trouvaient un certain nombre de Juifs qui y étaient prisonniers ou bien qui s'y étaient retranchés dans leur quartier pour échapper aux Ammonites et à Timothée, leur chef. I Mach., V, 26. Ils appelèrent à leur secours

Judas Machabée, qui s'en rendit maître avec d'autres villes du voisinage. I Mach., v, 36. Le véritable nom de cette localité est incertain. Tandis que la version latine l'appelle Casbon, I Mach., v, 36, et Casphor, I Mach., v, 26, le texte grec l'appelle Casphor, Χασφώρ, I Mach., v, 26, et Casphon, Χασφών, I Mach., v, 36, sans parler de nombreuses variantes dans les manuscrits. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 3, écrit Casphôma, Χάσφωμα. Grotius, *Opera*, Amsterdam, 1679, t. I, p. 734, et plusieurs à sa suite supposent, mais sans preuves, que Casbon n'est autre qu'Hésébon. D'autres, en grand nombre (voir Riehm-Baethgen, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, 2e édit., 1893, p. 834, 835), pensent que c'est la même ville que Casphin, II Mach., XII, 13, soit qu'ils confondent Casphin avec Hésébon, soit qu'ils en fassent une ville différente. Ce qui est certain, d'après le contexte, c'est que Casbon était au nord du Yarmouk, dans le voisinage de Bosor (voir BOSOR 2) et de Carnaïm (probablement Astaroth-Carnaïm). Son identification avec Hésébon n'est nullement établie; tout semble indiquer, au contraire, qu'elle ne diffère pas de Casphin; le second livre des Machabées, XII, 13, raconte, en effet, dans le passage où il nomme cette ville les mêmes événements que I Mach., v, 26, 36. Voir CASPHIN. F. VIGOUROUX.



98. Cascade du Nahr Hasbani, source du Jourdain. D'après une photographie de M. Vignes.
(Duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. III, pl. 59.)

CASCADE, chute d'eau qui tombe d'un rocher. Il en est question une seule fois dans l'Écriture. Ps. XLI (hébreu, XLII), 8. « Le flot appelle le flot au bruit de tes cascades, [ô Dieu!] » (hébreu : *sinnôr*; Septante : καταρράκτης; Vulgate : *cataracta*). Le Psalmiste est éloigné de Sion, exilé; il soupire après le moment où il pourra revoir le sanctuaire de son Dieu, après avoir quitté la terre de son bannissement, qui paraît être la terre du Jourdain, du côté de l'Hermon. Ps. XLI, 7. Les spectacles qu'il a là sous les yeux lui fournissent des images très poétiques pour peindre sa tristesse. Les eaux et l'inondation ont toujours été chez les Hébreux un symbole de calamité. Dans la contrée où il se trouve, des torrents coulent de tous côtés dans les montagnes et, surtout pendant les orages, se précipitent impétueusement en cascades écumantes; le flot succède au flot, comme si celui qui passe « appelait » celui qui le suit, et le mugissement des eaux qui se brisent en tombant du haut des rochers est comme la voix qui leur crie de couler sans cesse, sans jamais s'arrêter : c'est ainsi que des maux sans nombre fondent sur le malheureux exilé. Indépendamment des torrents, le Jourdain, dont parle spécialement le Psalmiste, a lui-même de nombreuses cascades. La véritable source de ce fleuve, celle du Nahr Hasbani, près d'Hasbeya, à 563 mètres d'altitude, forme une belle chute d'eau (fig. 98); mais nous ignorons si elle a été connue des Hébreux. La seconde source, celle de Banias ou Césarée de Philippe, qu'ils avaient vue certainement, comme la troisième, celle de Tell el-Qadi ou Dan, après être sortie du pied de la grotte de Pan, devient aussitôt un torrent rapide et bruyant, qui se brise en écumant à gros bouillons sur un lit de rochers, pour aller se précipiter au fond d'un noir ravin. La source de Banias est à 303 mètres d'altitude, et celle de Dan, qui en est peu éloignée, n'est plus qu'à 185. Lorsque les eaux des trois ouadis se sont réunies au-dessus du lac Houléh et l'ont traversé, à trois kilomètres plus loin environ, pendant une dizaine de kilomètres, elles se précipitent avec un grand bruit à travers les rochers vers le sud, entre deux

lignes de collines. Pococke, *Description of the East*, 3 in-f°, Londres, 1745, t. II, p. 72. W. F. Lynch, *Official Report of the United States' Expedition to explore the Dead Sea and the River Jordan*, in-4°, Baltimore, 1852, p. 73, l'appelle « un torrent écumeux » dans cette partie de son cours; L. von Weldenbruch, dans les *Monatsberichte ueber die Verchandlungen der Gesellschaft für Erdkunde, Neue Falge*, t. III, Berlin, 1846, p. 271, dit que le Jourdain en cet endroit, au-dessous du Pont des filles de Jacob, *Djisr Benât Yakub*, « forme une cascade perpétuelle. » Au lac Houléh, il est de deux mètres environ au-dessus du niveau de la Méditerranée; seize kilomètres plus loin (en ligne directe), à son entrée dans le lac de Tibériade, il est à 212 mètres au-dessous. De sa sortie du lac de Tibériade à son embouchure dans la mer Morte, Lynch a compté vingt-sept rapides qu'il appelle « effrayants », sans parler d'un grand nombre d'autres plus ou moins considérables. Voir W. F. Lynch, *Official Report*, p. 17-18, 19-21, 22, 24, 26, 29; Ed. P. Montagne, *Narration of the late Expedition to the Dead Sea*, in-12, Philadelphie, 1849, p. 156-162, 166-169. La vallée du Jourdain mérite donc bien le nom de terre où l'on entend le bruit des cascades. On pouvait les entendre de Mahanaïm, où plusieurs commentateurs croient que le Ps. XLI a été composé, comme on pouvait les entendre également dans le cours supérieur du fleuve, au-dessus du lac de Tibériade ou au pied de l'Hermon, que nomme le poète sacré. F. VIGOUROUX.

CASED (hébreu : *Kéšéd;* Septante : Χαζάδ), quatrième fils de Nachor et de Melcha. Gen., XXII, 22. Quelques interprètes ont supposé que Cased était le père des Chaldéens, appelés en hébreu *Kaśdim;* mais ils sont plus anciens que lui. Voir CHALDÉENS.

CASINI Antoine, jésuite italien, né à Florence le 5 août 1687, mort au Collège romain le 4 janvier 1755. Entré dans la Compagnie de Jésus le 7 décembre 1706, il enseigna la rhétorique et longtemps l'hébreu et l'Écriture Sainte au Collège romain. Il a laissé : 1° *Encyclopædia Sacræ Scripturæ, sive selectæ in omni scientiæ et doctrinæ genere quæstiones ex sacris potissimum Litteris enodatæ*, 2 in-4°, Venise, 1747. 2° Il a encore publié plusieurs dissertations ou thèses sur l'Écriture Sainte : *De textu hebraico ejusque interpretationibus* (1723); *Assertiones biblicæ linguarum hebraicæ, græcæ* (1726); *De legibus sacrarum litterarum testimonis theses illustratæ* (1747); *De vera prophetas intelligendi ratione* (1748 et 1749); *De divina poesi, sive de Psalmis, Canticis, deque re poetica Sacræ Scripturæ* (1751); *De arcanis Sacræ Scripturæ* (1752); *De Sanctis Libris Vulgatæ editionis Sixti V et Clementis VIII P. M. auctoritate recognitis* (1753); *Prophetiæ litterales de Christo et Ecclesia adversus Hugonem, Grotium et alios recentes criticos propugnatæ* (1754). C. SOMMERVOGEL.

CASIS (VALLÉE DE) (hébreu : *'Êméq Qeṣîṣ*, « vallée de l'incision; » Septante : Ἀμεκασίς; *Codex Alexandrinus :* Ἀμεκκασείς), ville de la tribu de Benjamin. Jos., XVIII, 21. Ce nom a été interprété de différentes manières. Le mot *Qeṣiṣ* se rattachant à la racine *qâṣaṣ*, « couper, » les uns ont supposé qu'il y avait dans cet endroit des arbres dont le suc précieux ne s'obtient que par « l'incision »; d'autres voient ici une allusion à la circoncision générale qui eut lieu dans la vallée du Jourdain, à Galgala, Jos., V, 2-9; quelques-uns même prennent *Qeṣiṣ* pour un nom d'homme. Cf. Rosenmüller, *Scholia, Josua*, Leipzig, 1833, p. 356. Les Septante, en faisant des deux mots un nom propre de ville, au lieu de traduire comme la Vulgate, ont probablement mieux rendu le texte original, d'après lequel *'Êméq* peut jouer le même rôle que *Beth* dans *Beth Hagla* et *Beth Araba*. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 94, 222, emploient la même dénomination : *Ameccasis*. Et, en effet, *'Êméq Qeṣiṣ* est une des douze villes du premier groupe, Jos., XVIII, 21-24, dont les cinq premières appartiennent à la vallée du Jourdain et déterminent la frontière orientale de la tribu. Voir BENJAMIN, tribu et carte, t. I, col. 1589. Sa position générale est donc indiquée par l'ordre régulier d'énumération que suit Josué et par les localités au milieu desquelles elle est mentionnée : Jéricho (*Er-Rihâ*), Beth-hagla (*'Aïn* ou *Qasr Hadjlâ*), Beth-araba (identifiée par quelques-uns avec *Qasr Hadjlâ*, à une demi-heure de *'Aïn Hadjlâ*), Samaraïm (*Khirbet es-Soumra*). Aussi, sans pouvoir aujourd'hui en préciser l'emplacement, serions-nous disposé à le chercher dans les environs de Jéricho, dans la plaine du Ghôr. C'est le sentiment de Robinson, *Physical Geography of the Holy Land*, in-8°, Londres, 1865, p. 74-75. Certains auteurs cependant le chercheraient plus volontiers du côté de l'ouest. A. de Noroff, *Pèlerinage en Terre Sainte de l'igoumène russe Daniel*, Saint-Pétersbourg, 1864, p. 45, pense que le nom d'*'Emek Ketzitz*, c'est-à-dire *vallée d'incision*, « s'applique parfaitement à [Chuziba] l'horrible ravin déchiré qu'on voit à gauche de la route qui conduit de Jérusalem à Jéricho, peu avant le commencement de la descente rapide qui mène à la plaine du Jourdain... Un torrent coule au fond de ce sombre ravin, formé par des rochers abrupts tapissés de cavernes jadis habitées par des anachorètes, dont le plus célèbre était Jean, surnommé le Chozéwite, qui y avait établi un couvent que les Grecs nomment jusqu'à présent Χοζεβά. » M. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 154, 155, trouve avec raison cette identification très problématique et trop éloigné le rapprochement des mots Chuziba et Casis. Nous ne saurions cependant partager avec lui l'opinion de M. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, 2 in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 140, et de Van de Velde, *Memoir to accompany the Map of the Holy Land*, in-8°, Gotha, 1858, p. 328, qui ont cru retrouver *'Êméq Qeṣiṣ* dans une vallée appelée *Kâaziz, ouadi el-Kâziz*, dont la tête se rencontre à deux kilomètres à l'est de *Bir el-Haoudh* ou Fontaine des Apôtres. Malgré la ressemblance des deux noms, le texte sacré, comme nous l'avons dit, nous transporte plutôt dans la vallée du Jourdain. — La ville dont nous parlons n'est mentionnée qu'une fois dans l'Écriture, Jos., XVIII, 21, à moins que, selon l'avis de certains auteurs, elle ne soit citée I Mach., IX, 62, 64, sous le nom de Βαιθβασί, Vulgate : *Bethbessen*, que l'ancienne Italique rend par *Beth-Keziz*. Voir BETHBESSEN. L'Écriture nous représente la place où se réfugièrent Jonathas et Simon Machabée pour échapper à Bacchide comme étant « dans le désert », dans la vallée du Jourdain, non loin de Jéricho, ce qui convient à *'Êméq Qeṣiṣ*. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 5, l'appelle Βηθαλαγά, c'est-à-dire Bethhagla. A. LEGENDRE.

CASLEU (hébreu : *kislêv;* Septante : χασελεῦ), nom de mois emprunté par les Hébreux aux Babyloniens (assyrien : *ki-si-li-vu*) et usité dans les livres de l'Ancien Testament postérieurs à la captivité pour désigner le neuvième mois. Zach., VII, 1; II Esdr., I, 1; I Mach., I, 57; IV, 52, 59; II Mach., I, 9, 18; X, 5. Il était de trente jours et correspondait à la lune de décembre (répondant en partie à notre mois de novembre et en partie à notre mois de décembre). C'est le 25 casleu que commençait la fête de la Dédicace du temple de Jérusalem. I Mach., IV, 59; II Mach., I, 18; X, 5-6; cf. Joa., X, 22. Elle durait huit jours. I Mach., IV, 56. Elle avait été instituée par Judas Machabée en mémoire de la purification du temple, qui avait été profané par Antiochus IV Épiphane. I Mach., IV, 52-59. — Le nom du mois de casleu se trouve aussi dans les inscriptions de Palmyre. De Vogüé, *Inscript. sémit.*, I, 1, n° 24; 3, 75; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit.,

1883, p. 379 Voir, pour l'étymologie, P. Haupt, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. II, 1887, p. 265.

CASLUÏM. La Vulgate écrit sous cette forme, I Par., I, 12, le nom du peuple qui est écrit Chasluïm. Gen., X, 14. Voir CHASLUIM.

CASPARI Karl Paul, théologien luthérien allemand, né à Dessau le 8 février 1814, mort à Christiania le 11 avril 1892. D'origine israélite, il embrassa le luthéranisme en 1838. Il fit ses études à Leipzig, à Berlin et à Kœnigsberg. En 1847, il entra comme lecteur à l'université de Christiania, et y devint dix ans plus tard, en 1857, professeur de théologie. Parmi ses publications, nous citerons : *Der Prophet Obadja*, in-8°, Leipzig, 1842, dans l'*Exegetisches Handbuch zu den Propheten des alten Bundes* (en collaboration avec Franz Delitzsch); *Grammatica arabica in usum scholarum*, 2 in-8°, Leipzig, 1844-1848; *Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaia*, dans les *Biblisch-theologische und apologetisch-kritische Studien* (en collaboration avec Franz Delitzsch), t. II, in-8°, Leipzig, 1848; *Ueber den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas*, in-8°, Christiania, 1849; *Ueber Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift*, in-8°, Christiania, 1852; *Grammatik der arabischen Sprache*, in-8°, Leipzig, 1859; 5e édit., publiée par Aug. Müller, in-8°, Halle, 1887; *Zur Einführung in das Buch Daniel*, in-8°, Leipzig, 1869. F. VIGOUROUX.

CASPHIN ou **CASPHIS** (Κάσπιν), ville située à l'est du Jourdain, qui fut prise par Judas Machabée. II Mach., XII, 13-16. Elle était habitée par une population mêlée, de races diverses, qui s'y croyait en pleine sécurité, parce que la place était bien pourvue de vivres, très forte et « entourée de ponts et de murailles ». Calmet explique ainsi ces mots : « Nous voyons, au ℣. 16, qu'il y avait près de là un étang de deux stades (370 mètres) et que la ville était *forte par ses ponts*, qui en rendaient l'approche difficile et dangereuse, soit qu'on démontât les ponts, soit qu'on les fermât on qu'on voulût les défendre. » *Comment. litt., sur II Mach., XII, 13*, 1722, p. 381. Le mot grec traduit par « ponts » est γεφυροῦν, dont c'est, en effet, le sens ordinaire; mais comme ce terme signifie aussi « terrassements, remparts de terre », ce dernier sens est préférable, parce que du temps des Machabées les ponts n'étaient pas très communs, et qu'ils ne sont pas d'ailleurs proprement un moyen de défense. W. Grimm, *Handbuch zu den Apokryphen*, 4e part., 1857, p. 176. Judas emporta la ville d'assaut et y fit un grand carnage, de sorte que l'étang voisin fut tout rougi du sang des morts. Il est probable que Casphin est la même ville que celle que I Mach., V, 26, 36, appelle Casbon et Casphor. Voir CASBON.

Casphin, selon toute probabilité, est le village actuel de *Kisphin*, à l'est du lac de Tibériade, dans le *Zaouiyéh el-Gharbiyéh*, l'un des quatre districts du Djolan, celui qui comprend la partie méridionale du pays. Les anciens voyageurs l'ont appelé à tort *Khastin* ou *Chasteu*; la véritable orthographe est خسفين, *Khisphin*. C'est aujourd'hui un misérable village, qui a une assez grande étendue, mais ne renferme qu'une soixantaine de cabanes dispersées, au milieu de plus de cent autres détruites ou abandonnées. Sa population est d'environ deux cent soixante-dix habitants. L'histoire primitive de cette localité nous est inconnue, mais les ruines qu'on y voit encore attestent qu'elle a eu jadis une certaine importance. Des pierres de basalte taillées ou brutes s'y remarquent en grand nombre avec des sculptures de l'époque romaine et aussi des croix. Une voie romaine la traversait. Au temps de la suprématie arabe, elle était encore une ville importante. Ses ruines ont été bien décrites par G. Schumacher, *The Jaulan*, in-8°, Londres, p. 184-186. L'étang (λίμνη) dont parle II Mach., XII, 16, est vraisemblablement le marais long et dangereux qu'on rencontre au sud-ouest. Il est alimenté par les eaux qui prennent leur source au nord des ruines d'*Aïn Esfêra*, dont il porte le nom; elles se répandent dans un terrain marécageux et y ont en certains endroits assez de profondeur pour qu'un cheval puisse y disparaître avec son cavalier. G. Schumacher, *loc. cit.*, p. 76. Voir la carte de MANASSÉ ORIENTAL. F. VIGOUROUX.

CASPHOR (Χασφώρ), nom donné dans la Vulgate, I Mach., V, 26, à la ville qu'elle appelle Casbon, I Mach., V, 36. Voir CASBON.

CASPI. Voir IBN CASPI Joseph.

CASQUE (hébreu : *kôba'*, *qôba'*; grec : περικεφαλαία, κόρυς; Vulgate : *cassis*, I Reg., XVII, 5; partout ailleurs, *galea*), coiffure qui sert à protéger la tête dans les combats.

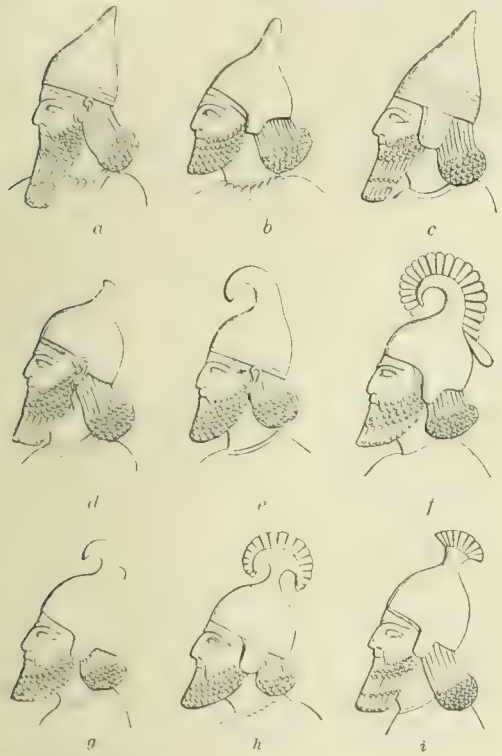
I. EMPLOI DU CASQUE CHEZ LES HÉBREUX. — La première mention qui en est faite dans l'Écriture se rapporte à la guerre de Saül et des Philistins. Goliath portait un casque d'airain (*kôba'*, περικεφαλαία). I Reg., XVII, 5. Ce devait être une sorte de bonnet d'airain. Quand David se prépare à combattre le géant philistin, Saül veut l'armer de son casque d'airain (*qôba'*), mais le jeune héros le refuse. I Reg., XVII, 38. Sous le roi Ozias, le casque est énuméré dans l'armement des soldats. II Par., XXVI, 14. Les soldats de Joakim, roi de Juda, portent aussi des casques dans leur campagne contre Néchao, roi d'Égypte. Jer., XLVI, 4. Enfin les troupes des Machabées ont également des casques d'airain. I Mach., VI, 35.

II. FORME DES CASQUES. — La Bible ne nous donne aucun renseignement sur la forme du casque des Hébreux. Nous pouvons cependant conjecturer qu'ils devaient ressembler à ceux des peuples voisins, à qui les Juifs empruntèrent les autres parties de leur armement. — 1° Les casques des anciens Égyptiens étaient des bonnets en étoffe ou en cuir, retombant sur le cou et sans aigrettes (fig. 99, *a*).

99. — *a*. Casque égyptien. D'après Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, t. I, p. 219. — *b*. Casque de Schardana. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. I, pl. XXVIII. — *c*. Casque de Schardana. D'après Wilkinson, t. I, p. 189.

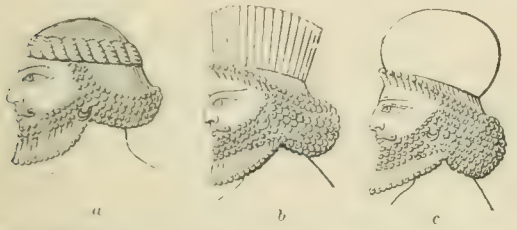
Ce n'est que très tard qu'ils portèrent des casques de métal. Les peuples avec lesquels ils furent en guerre ou leurs troupes auxiliaires portent plutôt des bonnets affectant les formes les plus diverses que des casques proprement dits. Nous signalerons cependant les casques des Schardanas, qui étaient ornés de cornes et surmontés d'une boule placée au sommet d'une tige (fig. 99, *b*, *c*). — 2° Ézéchiel, XXIII, 24, mentionne les casques des Assyriens. Ces casques étaient formés essentiellement d'un bassin hémisphérique de bronze, emboîtant le crâne et laissant le visage à découvert. Parfois il avait la forme d'un cône sans ornement, souvent aussi il était muni d'oreillettes en bronze pour protéger les oreilles et les joues. Quelques-uns étaient surmontés d'un cimier re-

courbé en avant et orné d'une aigrette en plumes ou en crin de cheval; sur d'autres l'aigrette se bifurque et les branches se recourbent des deux côtés (fig. 100). — 3° Le même prophète, XXVII, 10; XXXVIII, 5, parle aussi des casques des *Pâras*, c'est-à-dire des Perses selon la plupart des commentateurs. Les Perses portaient soit de



100. — Casques assyriens. *a*, *b*, *c*, *e*, *h*. Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 18, 64, 75, 63, 68. — *d*, *f*, *g*. Botta, *Monuments de Ninive*, t. II, pl. 163, 165, 163. — *i*. Fr. Lenormant, *Hist. anc. de l'Orient*, t. V, p. 58.

simples bonnets ronds, comme sur la frise des archers du palais de Suse qui est au musée du Louvre, soit des casques plus élevés de forme hémisphérique, soit enfin des casques à côtes (fig. 101). — 4° Ézéchiel, XXVII, 10, parle encore des casques des habitants de *Lûd*. Qu'il

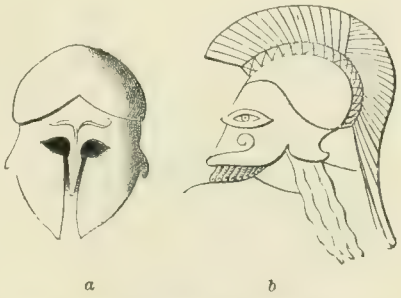


101. — Casques perses. *a*. D'après les briques du palais de Suse (Musée du Louvre), Perrot, *Histoire de l'art*, t. III, p. 818. — *b*, *c*. D'après les bas-reliefs de Persépolis. Perrot, t. III, p. 821.

s'agisse d'un peuple asiatique, comme le veut Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, p. 289, ou d'un peuple africain, comme le veulent presque tous les commentateurs, nous ne connaissons par aucun monument figuré les casques de ces deux peuples. — 5° Au même endroit, XXVII, 10, Ézéchiel mentionne aussi les casques des habitants de *Pût*, et XXXVIII, 5, ceux des habitants de *Kûš* et de *Pût* qui servent dans l'armée des Perses. Les Septante et la Vulgate traduisent *Kûš* par Éthiopiens et *Pût* par Libyens. C'étaient donc selon ces versions des peuples africains. Nous ne savons quelle était la forme de leurs casques. Les monuments

102. — Casques des peuples africains. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 117.

égyptiens les représentent portant seulement sur la tête une sorte de bonnet orné de plumes en guise de panache (fig. 102). — 6° Au temps des Machabées, les soldats qui, lors de la seconde expédition d'Antiochus IV



103. — Casques grecs. *a*. Casque de bronze trouvé en Grèce. D'après Baumeister, *Denkmäler der klass. Alterthums*, t. III, fig. 2209. — *b*. Casque. D'après une peinture de vase, *ibid.*, t. III, fig. 2185.

contre l'Égypte, apparaissent dans le ciel sont des Grecs casqués, II Mach., V, 3; et il est probable qu'à cette époque les Juifs empruntèrent leurs casques aux Grecs. Les Grecs, qui avaient d'abord porté des casques de peau non tannée, avaient adopté depuis longtemps le casque de métal.

104. — Casques romains en bronze conservés au musée de Mayence. D'après Lindenschmit, *Alterthümer unserer heidnische Vorzeit*, fasc. III, 2 et 3.

Ce casque était formé d'une calotte hémisphérique, à laquelle on ajouta successivement un frontal, un couvre-nuque, des visières ou demi-visières, de façon à protéger le crâne, la figure et le cou. Les casques grecs étaient souvent surmontés d'un cimier et ornés d'une aigrette ou d'une crête (fig. 103). — Les Romains portèrent d'abord des casques de peau (*galea*), Polybe, VI, 22, 3, puis des

casques de métal, *cassis*. S. Isidore de Séville, *Etymol.*, XVIII, 14, t. LXXXII, col. 649. Les casques romains différaient des casques grecs en ce qu'ils n'avaient point de visière, ou, s'ils avaient une visière, elle était relevée. Ils étaient munis de bandeaux métalliques protégeant les joues, d'un couvre-nuque, et parfois surmontés d'une crête, d'un bouton ou d'un anneau métallique (fig. 104).

III. COMPARAISONS TIRÉES DU CASQUE DANS L'ÉCRITURE. — Le casque est employé plusieurs fois, dans les Livres Saints, comme symbole ou image de la protection. C'est ainsi qu'Isaïe, LIX, 17, parle du casque du salut, expression qui se trouve également dans l'Épître de saint Paul aux Éphésiens, VI, 17. Dans sa première Épître aux Thessaloniciens, V, 8, le même Apôtre compare à un casque l'espérance du salut. Le livre de la Sagesse, V, 19, dit que le roi doit avoir pour cuirasse la justice et pour casque un jugement ferme. E. BEURLIER.

CASSE AROMATIQUE. Hébreu : *qiddâh*, Exod., XXX, 24; Ezech., XXVII, 19; Septante : ἴρις, Exod., XXX, 24; προχίας, « roues », pour *qiddâh* et *qinnâh*, Ezech., XXVII, 19; Vulgate : *casia*, Exod., XXX, 24; *stacte*, Ezech., XXVII, 19; et hébreu : *qeṣi'âh*, Ps. XLIV (hébreu, XLV), 9; Septante : κασία; Vulgate : *casia*.

I. DESCRIPTION. — La casse aromatique, qu'il ne faut

105. *Laurus cassia.*
A droite, fleur. A gauche, fruit.

pas confondre avec ce qu'on nomme maintenant la casse, produit du canéficier (*cassia fistula*), est l'ancien nom de la cannelle, ou écorce du cannellier. Le cannellier, de la famille des Lauracées (fig. 104), est un arbre qui atteint en hauteur plus de huit mètres. Voici ses caractères essentiels : ses feuilles sont alternes, entières, de vingt à vingt-cinq centimètres de long sur cinq à six de large, amincies en pointe aux deux extrémités, partagées par trois grosses nervures saillantes en dessous en quatre parties égales, dont chacune se subdivise en un grand nombre de nervures très fines et très régulières; elles sont persistantes, toujours vertes, glabres et lisses en dessus, velues en dessous, ainsi que les pétioles et les jeunes rameaux. Les fleurs, petites, disposées en panicules, ont la corolle composée de cinq pétales charnus; le fruit est arrondi. Le *Laurus cassia* croît au Malabar, en Cochinchine, en Chine et dans les îles de la Sonde. Il ne vient pas dans l'Asie occidentale, dit Boissier, *Flora orientalis*, t. IV, p. 1057. Les anciens allaient chercher la casse dans l'extrême Orient, surtout sur la côte de Malabar, où on la recueillait abondamment, jusqu'à l'époque où les Hollandais en détruisirent les plantations pour donner plus de prix à la cannelle de Ceylan. Aujourd'hui la casse ou cannelle du *Laurus cassia* nous vient surtout de la Chine. Cependant plusieurs naturalistes distinguent la *cassia lignea*, écorce du *Laurus cassia*, simple variété du *Cinnamomum Zeylanicum*, d'avec la cannelle de Chine, produit du *Cinnamomum aromaticum*. G. Planchon, *Traité pratique de la détermination des drogues simples d'origine végétale*, 2 in-8°, Paris, 1875, t. I, p. 49. On recueille l'écorce du *Laurus cassia* dès que l'arbre a six ou sept ans; on dépouille les branches deux fois dans l'année, en enlevant l'écorce par lanières, à l'aide d'incisions longitudinales. Ces lanières, réunies par paquet jusqu'à ce que la partie verte supérieure de l'écorce se détache facilement, sont ensuite roulées en cylindres qu'on emboîte les uns dans les autres et qu'on fait sécher à l'ombre, puis au soleil. La saveur de la casse est chaude, piquante; son essence, d'un jaune doré, a une odeur et une saveur moins suave que la cannelle de Ceylan ou cinnamome. Cf. N. J. Guibourt, *Histoire naturelle des drogues simples*, 4 in-8°, Paris, 1876, 7e édit., t. II, p. 409; Dexbach, *De cassia cinnamomea*, in-4°, Marburg, 1700; Cartheuser, *De cassia aromatica*, in-4°, Francfort, 1745.

II. EXÉGÈSE. — 1° La *qiddâh* est mentionnée dans l'Exode, XXX, 24, parmi les substances odorantes qui entraient dans la composition de l'huile sainte, destinée aux onctions, et dans Ezéchiel, XXVII, 19, comme un des articles de commerce portés sur le marché de Tyr. D'après le Targum, la Peschito et la Vulgate (Exod., XXX, 24), la *qiddâh* n'est pas autre chose que la casse ou cannelle. La traduction arabe, en rendant *qiddâh* par *selikha*, donne le même sens; car la *selikha* est la casse ou cannelle. Ibn El-Beïthar, *Traité des simples*, 1205, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXV, part. I, p. 272. La casse ou écorce du *Laurus cassia* était très connue des anciens. Théophraste, *Hist. plant.*, IX, 5; Pline, *H. N.*, XII, 41, 42 (cf. édit. Lemaire, t. V, *Excursus IX*, p. 120-123); Dioscoride, *De materia medic.*, I, 12. Ce dernier auteur cite même une variété de casse, appelée κιττώ, syriacisme pour *qiddâh*, dit Gesenius, *Thesaurus*, p. 1192. Les Égyptiens connaissaient l'écorce odorante du *Laurus cassia* et l'employaient dans la composition de leur fameux parfum sacré, appelé *kyphi*. Le nom qu'ils lui donnent rappelle sensiblement le *qiddâh* : c'était le bois de l'arbre *qad*, . V. Loret, *Le kyphi*, dans le *Journal asiatique*, juillet-août 1887, p. 115, et *Flore pharaonique*, 2e édit., 1892, p. 51.

2° La *qeṣi'âh*, qui avec la myrrhe et l'aloès parfume les vêtements de l'époux royal chanté dans le psaume XLIV (hébreu, XLV), 9, est certainement la casse; ce nom hébreu ou plutôt chaldéen est même passé en grec et en latin sous la forme κασία, *casia*. Mais pourquoi deux noms, *qiddâh* et *qeṣi'âh*, pour un même parfum? Il est possible que l'un, *qiddâh*, désigne l'arbre, et l'autre, *qeṣi'âh*, son écorce en rouleau ou plutôt en poudre. *Journal of philology*, in-8°, Londres, 1888, t. XVI, p. 78. C'est ce qui a lieu en Égypte, où le *Laurus cassia* est appelé *qad*, et son écorce *djat*, ou bois de *qad*. Mais peut-être faut-il chercher ailleurs la raison de cette double appellation. Il est à remarquer que dans le Ps. XLV, 9, la phrase est construite très irrégulièrement : *Môr va'âhâlôṭ qeṣi'ôṭ*, mot à mot « la myrrhe, et l'aloès, la casse »; il faudrait un *vav*, « et, » avant le dernier mot, et il ne devrait pas y en avoir avant le second. Cette

construction irrégulière et la mesure du vers donnent à penser que *qeṣi ôt* était une explication du mot *ăhălôṭ* inconnu, et qu'elle s'est glissée par erreur de la note marginale dans le texte. *Qeṣi'ăh* serait le nom plutôt chaldéen de la casse, et *qiddâh* le nom hébreu : *qiddâh* est toujours rendu dans les Targums par *qeṣiătă'*.

Quelques auteurs, entre autres J. F. Royle, dans Kitto, *Cyclopædia*, 1864, t. II, p. 729, voient dans le *qeṣi'ôt* du Ps. XLV, 9, l'*Aucklandia costus*, le κόστος des Grecs, le *costus* des Latins. Mais il n'y a là qu'une ressemblance de son et encore assez éloignée. L'accord des Septante, de la Vulgate et du chaldéen rend le sens de « casse » beaucoup plus probable, sinon certain. E. LEVESQUE.

CASSIA (hébreu : *Qeṣiah*, « casse [aromatique]; » Septante : Κασία), seconde fille de Job, qui lui naquit après la fin de ses épreuves. Job, XLII, 14. En Orient, on donne volontiers aux jeunes filles des noms de parfums.

1. CASSIODORE (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator) appartenait à une famille d'origine vraisemblablement syrienne, établie à Squillace, dans le Bruttium, au moins dès le milieu du Ve siècle, et qui donna de hauts fonctionnaires à l'administration des derniers empereurs : son père administrait la Sicile en 489, au moment où Théodoric s'empara de l'Italie, et il fut fait par le roi barbare *corrector* du Bruttium et de la Lucanie, puis préfet du prétoire, dignité qu'il conserva jusqu'en 507. Cassiodore, qui dut naître vers 490 au plus tard, fut d'abord conseiller du préfet du prétoire, son père, puis successivement questeur, consul en 514, patrice, maître des offices, préfet du prétoire, charges qu'il remplit sous Théodoric († 526) et sous les successeurs de ce prince, Athalaric, Théodahat, Witigès. A cette période politique de sa vie se rattache la composition de son *Chronicon*, histoire universelle abrégée depuis la création jusqu'en 519; son *Historia gothica* en douze livres, dont nous ne possédons que l'adaptation qu'en a faite Jordanès (Jornandès) en 551, et qui dut être publiée par Cassiodore entre 526 et 533; ses *Epistolæ variæ*, en douze livres, ou correspondance officielle des princes goths, dont Cassiodore fut le rédacteur élégant et maniéré, correspondance qui s'arrête à l'année 537. C'est vers 537 que Cassiodore se démit de toutes ses charges publiques et se retira à Squillace, près d'un monastère par lui fondé, le *Monasterium Vivariense;* il termina là sa vie dans l'étude et la prière. Il publia son *De anima* après 540, son *De institutione divinarum litterarum* sous le pontificat du pape Vigile (537-555), enfin son *De orthographia*, où il témoigne être âgé de quatre-vingt-treize ans, ce qui le fait vivre jusque vers 583. Voir, pour la biographie de Cassiodore, la préface de Th. Mommsen à l'édition des *Variæ*, dans les *Monumenta Germaniæ, Auctor. antiquiss.*, t. XII, Berlin, 1894, p. V-XI.

Les écrits de Cassiodore relatifs à la Sainte Écriture appartiennent à l'époque de sa retraite à Squillace. Il nous en a laissé la liste chronologique dans son *De orthographia*. — 1° *In Psalterium expositio, Patr. lat.*, t. LXX, col. 9-1056. C'est une exposition très développée sur chaque verset de chacun des cent cinquante psaumes du psautier. Le texte commenté par Cassiodore est le texte de la version romaine de saint Jérôme. — 2° *De institutione divinarum litterarum*, t. LXX, col. 1105-1150. Dans la préface, l'auteur nous apprend qu'alors qu'il était à Rome, voyant « fleurir l'étude des lettres du siècle », il avait « ressenti une vive douleur de ce que les Écritures divines n'eussent point de maîtres publics », et qu'il avait « fait effort avec le bienheureux Agapit, évêque de la ville de Rome (535-536), pour réunir des ressources, afin que dans Rome des professeurs de science chrétienne fussent établis ». Les guerres et les troubles du royaume d'Italie avaient mis à néant ce projet. Il entreprend maintenant d'écrire, « à la façon d'un maître » qui enseigne, « un livre d'introduction, » *introductorios libros*, pour ouvrir par un exposé compendieux la série des Écritures divines : « en quoi, dit-il, je ne donne point mon enseignement personnel; mais je recommande les opinions des anciens, des latins surtout, puisque, écrivant pour les gens d'Italie, les auteurs romains sont les plus commodes à indiquer. » C'est donc une sorte de manuel biblique que Cassiodore a entendu faire, manuel où il donne quantité de renseignements précieux sur le texte et les éditions de la Bible, ainsi que l'énumération des principaux commentateurs; il y joint des indications succinctes sur les divers sens du texte sacré, sur la méthode de le comprendre, sur le soin à le copier. Des notions de littérature ecclésiastique, histoire et patrologie, complètent ce manuel, mêlées à des conseils sur la vie religieuse, à des prières : le tout divisé en trente-trois chapitres, en conformité avec les trente-trois années de la vie de Notre-Seigneur : livre attachant et curieux, autant qu'il est précieux pour l'histoire littéraire. — 3° Le commentaire sur l'épître aux Romains est mentionné dans le *De orthographia* après le *De institutione;* pourtant, dans le *De institutione*, il est énuméré parmi les commentaires déjà publiés : cette contradiction est sans importance. Cassiodore donne ce commentaire comme n'étant pas de lui; il s'agit d' « annotations sur les treize épîtres de saint Paul, annotations très répandues et que l'on trouvait dans toutes les mains : on disait qu'elles étaient l'œuvre de saint Gélase, pape de la ville de Rome, homme très docte ». Mais Cassiodore en les lisant a vu qu'elles étaient « empoisonnées par le venin de l'erreur pélagienne ». J'ai, poursuit-il, « expurgé aussi diligemment que j'ai pu le commentaire de l'Épître aux Romains, vous laissant le manuscrit des autres à expurger vous-mêmes. » *De instit.*, 8, col. 1119. Ce commentaire sur « les treize épîtres » de saint Paul était, en effet, l'œuvre de Pélage lui-même : le texte intégral et non expurgé est dans Migne, t. XXX, col. 645-902. L'édition expurgée de Cassiodore n'a pas été retrouvée, que nous sachions. — 4° Le *Liber titulorum de divina Scriptura collectus*, ou, comme l'appelle encore Cassiodore, *Memorialis*, devait être la réunion des sommaires analytiques qu'il avait mis en tête de chacun des livres de son édition de la Bible, comme nous le dirons plus loin. Voir la préface du *De orthographia*, t. LXX, col. 1241. Cet opuscule, à notre connaissance, n'a pas encore été signalé. — 5° Les *Complexiones*, dont au siècle dernier Maffei a publié le texte d'après le manuscrit 39 du Chapitre de Vérone, manuscrit du VIIe siècle, sont réimprimées dans Migne, t. LXX, col. 1319-1418. Ce sont de courtes notes sans suite sur les titres et les plus importants versets des Épîtres, des Actes et de l'Apocalypse, une façon d'abrégé de commentaire. — 6° L'*Expositio in Cantica canticorum*, t. LXX, col. 1056-1106, attribuée par Migne à Cassiodore, est en réalité une œuvre grecque mise en latin et attribuée par le traducteur ancien à saint Épiphane; elle a été publiée sous ce nom par Foggini, en 1750, d'après le *Vaticanus lat.* 5704, manuscrit du VIIe siècle.

Cassiodore possédait dans son monastère de Vivarium une bibliothèque importante, y ayant réuni les manuscrits qu'il possédait déjà à Rome, et ayant fait venir de divers côtés, d'Afrique notamment, autant de manuscrits qu'il pouvait. *De institut.*, 8, col. 1120. Cassiodore énumère ainsi diverses éditions de la Bible qu'il a eues dans sa collection. — 1° Une Bible grecque, mentionnée par l'auteur à la suite des Bibles latines ci-dessous, *De institut.*, 14, col. 1126 : c'était un exemplaire complet ou *pandectes*, comptant 90 cahiers, soit 720 feuillets, et divisé en 75 livres. — 2° Une Bible latine, exemplaire complet ou *pandectes*, comptant 53 cahiers, soit 424 feuillets, écrits en caractères assez fins, *minutiore manu*, et donnant le texte de la Vulgate hiéronymienne. L'Ancien Testament y était divisé en 22 livres, le Nouveau en 27 livres, dans l'ordre suivant : la Loi, les Prophètes, les Hagio-

graphes, les *Verba dierum* (Paralipomènes, Esdras, Esther), les Évangiles, les Apôtres. — 3° Une autre Bible latine, exemplaire complet, qualifié par Cassiodore de *codex grandior,* comptant 95 cahiers, soit 760 feuillets, écrits en caractères plus espacés, *littera clariore,* et donnant un texte préhiéronymien de la Bible. L'Ancien Testament y était divisé en 44 livres, le Nouveau en 26 livres, total 70, qui est « le nombre des palmes trouvées par les Hébreux à Élim ». Exod., xv, 27. Cassiodore, en nous donnant l'ordre des livres selon l'ancienne version, *De institut.,* 14, col. 1125, donne l'ordre de son *Codex grandior;* et c'est précisément, à d'insignifiantes différences près, l'ordre où sont énumérés les livres bibliques dans le catalogue ou décret attribué au pape Gélase (492-496), Cette seconde Bible de Cassiodore, d'accord dans sa distribution avec l'usage romain du vi^e siècle, l'était aussi dans son texte, puisque le texte biblique reçu à Rome au ve siècle et aussi au vi^e n'était point encore la Vulgate hiéronymienne, mais une ancienne version : ce *Codex grandior* devait être un exemplaire d'origine romaine. Voir S. Berger, *La Bible du pape Hilarus,* dans le *Bulletin critique,* t. xiii (1893), p. 147-152. Cassiodore en outre nous informe, *De institut.,* 5, col. 1116, *Exposit. Psalm. xiv,* col. 109, qu'il avait intercalé dans son *Codex grandior* des peintures, *depicta subtiliter lineamentis propriis,* représentant le tabernacle et le temple : nous y reviendrons plus loin.

Ces diverses éditions de la Bible, d'autres encore peut-être, servirent à Cassiodore à entreprendre une édition nouvelle de la Bible latine, c'est-à-dire de la Vulgate hiéronymienne. Il décrit lui-même sa méthode : ayant fait transcrire le texte, il l'a collationné sur les vieux manuscrits, aidé par des amis qui lisaient devant lui un texte ancien, pendant qu'il suivait attentivement sur sa copie : « J'ai fait, dit-il, ce que peut un vieillard, et j'y ai dépensé un grand travail, ne voulant point laisser passer une variante, ni corriger témérairement. » *De institut.,* præf., col. 1109. Son texte, il l'a divisé en versets, intégralement, *colis et commatibus;* saint Jérôme n'avait divisé ainsi *per cola et commata* que le texte d'Isaïe. Cassiodore a fait copier toute la Bible d'après ce système, si capable d'aider la lecture courante. La Bible cassiodorienne était distribuée en neuf manuscrits : 1° l'Octateuque, 2° les Rois et les Paralipomènes, 3° les Prophètes, 4° les Psaumes, 5° Salomon, 6° les Hagiographes, 7° les Évangiles, 8° les Épîtres, 9° les Actes et l'Apocalypse; distribution en 71 livres, qui est celle que Cassiodore lui-même attribue à saint Augustin, *De institut.,* 13, col. 1124. En tête de chacun des neuf volumes on avait transcrit un résumé analytique ou compendium de leur contenu, constitué par la série des titres que « nos anciens ont pris l'habitude de transcrire le long du texte courant », *titulos a maioribus nostris ordine currente descriptos :* voir ce que nous disons plus haut, col. 338, du *Liber titulorum,* publié séparément par Cassiodore. Enfin chacun des neuf volumes contenait autre chose encore que le texte sacré; on y avait joint, en effet, les commentaires latins ou traduits du grec les plus autorisés, saint Basile, saint Ambroise, saint Augustin, Origène, etc., et non seulement les commentateurs, mais aussi les introducteurs, Ticonius, Junilius, etc. C'était la première fois que la Sainte Écriture était publiée avec un appareil semblable.

L'activité de Cassiodore et de sa librairie nous a valu la conservation ou la diffusion de plus d'un de ces commentaires, aussi bien qu'elle a contribué à la propagation du texte hiéronymien de la Bible. Dans son zèle pour la Bible, Cassiodore conjure ses moines de la copier, et de la copier avec un soin religieux : qu'ils pensent que « leur main prêchera ainsi aux hommes, que leurs doigts délieront les langues..., que leurs copies se dissémineront sur toute la terre, qu'elles seront lues dans les plus saints lieux »; qu'ils copient avec un soin scrupuleux de la correction grammaticale et orthographique; qu'ils relient enfin leurs manuscrits de leur mieux, et que les exemplaires de la Sainte Écriture, comme les convives du festin céleste, soient revêtus de robes nuptiales. *De institut.,* 30, col. 1145. Tant de soins n'ont pu faire que les manuscrits bibliques sortis de la librairie cassiodorienne aient laissé de trace reconnaissable. Nous avons eu l'occasion de marquer, à propos du Codex Amiatinus, t. i, col. 482, que ce manuscrit de la Vulgate hiéronymienne est indépendant de Cassiodore. Les sommaires placés par Cassiodore en tête de chacun des livres bibliques ne se retrouvent pas dans les manuscrits existant actuellement. Les divisions des Épîtres, des Actes, de l'Apocalypse, indiquées par les *Complexiones,* ne se retrouvent pas davantage. On a dit que Bède (672-735) avait connu le *Codex grandior,* la seconde Bible de Cassiodore, ou des manuscrits contenant les représentations en peinture du tabernacle et du temple exécutées par les soins de Cassiodore : vérification faite des textes allégués de Bède, *De templo,* 16, t. xci, col. 775, et *De tabernaculo,* ii, 12, col. 454, il paraît douteux que Bède parle de ces peintures cassiodoriennes *de visu* plutôt que d'après la description écrite qu'en donna Cassiodore lui-même. Voir cependant de Rossi, *La Bibbia offerta da Ceolfrido al sepolcro di S. Pietro,* Rome, 1888, p. 19. En telle sorte que l'œuvre biblique de Cassiodore ne nous est connue aujourd'hui que par ce que lui-même nous en rapporte; mais cela suffit à marquer sa place entre saint Jérôme et Alcuin. — Voir Teuffel, *Geschichte der römischen Literatur,* 4e édit., Leipzig, 1882, p. 1150-1157, et édit. franç., Paris, 1883, t. iii, p. 305-310; les prolégomènes de l'édition de dom Garet (Rouen, 1679), reproduite par Migne, t. lxix, col. 425-500; A. Franz, *Cassiodorius Senator, ein Beitrag zur Geschichte der theologische Literatur,* Breslau, 1872.

P. Batiffol.

2. CASSIODORE DE REYNA, hébraïsant espagnol, protestant, né à Séville, mort à Francfort le 15 mars 1594. Il avait embrassé l'état ecclésiastique; puis, se retirant à Francfort, il se livra au commerce. Il passa ensuite à Londres, où il semble avoir de nouveau exercé les fonctions ecclésiastiques. Mais ce ne fut que pour peu de temps. Nous le retrouvons à Anvers, puis à Francfort, où il se déclara ouvertement partisan de la confession d'Augsbourg. Il fit imprimer à Bâle une version espagnole des Livres Saints. Dans la préface, signée des initiales C. R., il s'efforce de paraître bon catholique et veut prouver qu'il est utile de traduire les Saintes Écritures en langue vulgaire. Pour cette œuvre, l'auteur s'est beaucoup servi de la traduction de Pagnino et de la version espagnole des Juifs, publiée à Ferrare, en 1553. En marge du texte, Cassiodore de Reyna a mis quelques notes pour expliquer les passages les plus difficiles. Voici le titre de cette traduction, souvent appelée Bible de l'Ours, de la marque de l'imprimeur : *La Biblia que es los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento, trasladada en español,* in-4°, 1569. Cette même version corrigée, augmentée de variantes, a été réimprimée par Cyprien de Valera, in-f°, Amsterdam, 1602. On doit encore à Cassiodore de Reyna : *Annotationes in loca selectiora Evangelii Joannis,* in-4°, Francfort, 1573. Cf. R. Simon, *Hist. crit. du Vieux Test.,* 1685, p. 340.

B. Heurtebize.

CASTAGNETTES. Voir Cymbale, col. 1164.

CASTALION Sébastien, appelé aussi Castalio et Castellion, du nom de sa famille Chateillon, latinisé en Castalion, théologien protestant, né à Saint-Martin-du-Fresne, dans le Bugey, en 1515, mort à Bâle le 23 décembre 1563. Il étudia avec ardeur dès sa jeunesse les langues anciennes, et particulièrement le grec et l'hébreu. Étant allé à Strasbourg, en 1540, il se lia avec Calvin, chez qui il passa deux années, jusqu'à ce que, grâce à cet influent protecteur, il eût obtenu une chaire de professeur au collège de Rive, à Genève, où il devint peu après principal.

Il se brouilla avec Calvin à cause des opinions extrêmes de celui-ci sur la prédestination, et aussi à cause du Cantique des cantiques, que Castalion voulait exclure du canon des Écritures, tandis que Calvin voulait le garder. Ce désaccord amena sa disgrâce; il fut destitué de sa charge et réduit à la misère, jusqu'à ce qu'il se rendît à Bâle, où il fut reçu chez un imprimeur, Jean Oporin, en attendant qu'il devînt maître ès arts et lecteur de grec à l'université de cette ville, de 1553 à 1563, date de sa mort. Ses ouvrages sur la Bible sont: 1° *Biblia Veteris et Novi Testamenti ex versione Sebast. Castalionis*, Bâle, 1551, version latine d'après l'hébreu et le grec. Castalion la commença à Genève et la finit à Bâle. Il en publia une version française, en 1555. Cette traduction, qui a de grands défauts, fut l'objet de nombreuses et très vives critiques. Elle est remplie d'expressions singulières et hardies, par exemple, *genius* au lieu de *angelus, lotio* au lieu de *baptismus, respublica* au lieu de *ecclesia*, ce qui constitue parfois de véritables contresens. Il y a aussi dans cette version des tournures recherchées, des phrases surchargées d'ornements et sentant le langage oratoire. La noble simplicité et la force de langage des originaux disparaissent complètement. Castalion corrigea notablement ces défauts dans les éditions suivantes. Cette version est accompagnée de notes critiques qui manifestent chez l'auteur une connaissance étendue du grec, assez médiocre de l'hébreu. La version française de 1555 mérite aussi de sérieux reproches, car, en voulant faire passer dans la traduction toute la force de l'hébreu et du grec, l'auteur en est venu à employer des expressions ridicules: *rogné* pour *circoncis*; *la miséricorde fait la figue au jugement* pour *surpasse la justice*, etc. — 2° *Delineatio reipublicæ judaicæ ex Josepho.* 3° *Defensio suarum translationum Bibliorum et maxime Novi Fœderis contra Th. Bezam.* — 4° *Nota prolixior in cap. IX Epistolæ ad Romanos.* Ces trois opuscules ont été ajoutés à la version latine de la Bible éditée à Leipzig, en 1697. — 5° *Psalterium reliquaque sacrarum litterarum carmina et precationes*, in-8°, Bâle, 1547, avec des notes. — 6° *Jonas propheta heroico carmine descriptus*, in-4°, Bâle, 1545. — 7° *Dialogorum sacrorum ad linguam et mores puerorum formandos libri IV*, Bâle, 1543. Ces trois derniers ouvrages, comme l'indiquent leurs titres, n'ont rien à voir avec l'exégèse. Les *Dialogues sacrés* ne sont qu'un abrégé de la Sainte Écriture avec une forme dialoguée, et destiné à devenir un manuel scolaire pour les maisons d'éducation protestantes. M. Buisson, l'historien de Castalion, a compté cent trente éditions de ces *Dialogues* de 1543 à 1791. Pendant deux siècles ils furent le livre classique de la latinité en Allemagne, ce qui a valu à Castalion le surnom de Lhomond allemand. Le ton y est souvent trop familier; les noms propres sont parfois défigurés; enfin on y remarque quelques traces de socinianisme. On a aussi un poème grec de Castalion sur la vie de saint Jean-Baptiste. — Voir Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre, 1515-1563*, 2 in-8°, Paris, 1891. On trouve dans l'appendice de cet ouvrage, p. 751-772, une étude sur la Bible française de Castalion, pour le pasteur O. Douen.

P. Renard.

CASTILLANES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Voir Espagnoles (versions) de la Bible.

CASTILLO (Martin del), Frère Mineur, natif de Burgos, lecteur émérite, consulteur de l'Inquisition, provincial de son ordre au Mexique, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, a donné au public: 1° *Super Abdiam prophetam*, in-4°, Anvers, 1657; 2° *Super Susannam, et in caput 13 Danielis*, imprimés en un même volume, in-f°, Madrid, 1658. Cet ouvrage, tout à la louange de la sainte Vierge, n'est que très indirectement exégétique, ainsi que le suivant: 3° *In Debboram de Maria figurata*, in-f°, Séville, 1678; Lyon, 1690. 4° *Ars biblica*, in-4°, Mexico, 1675.

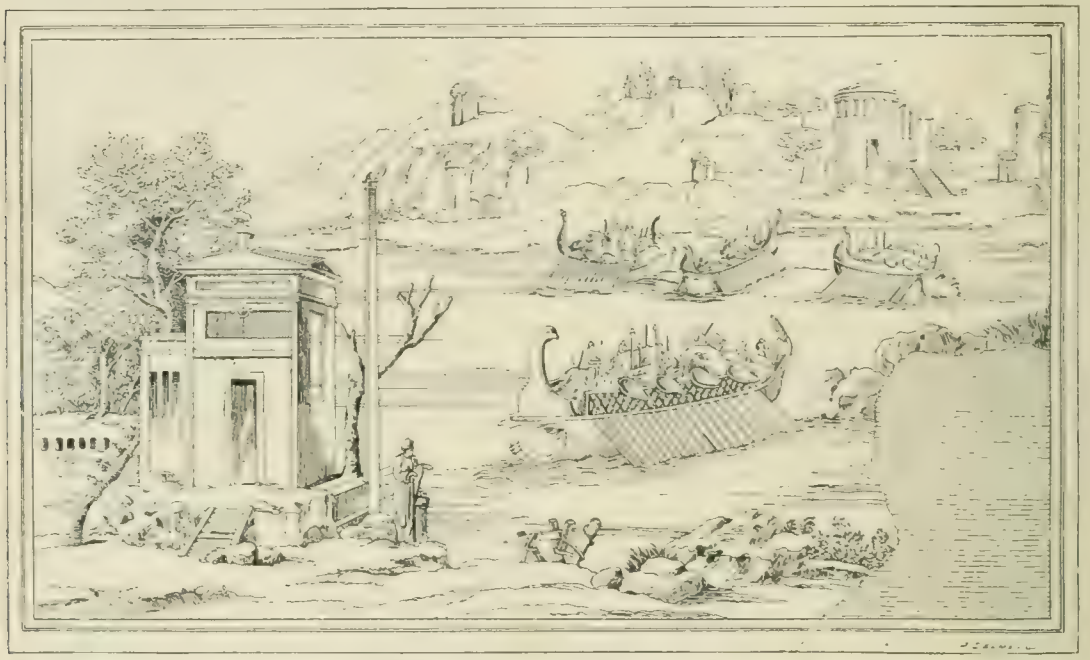
P. Apollinaire.

CASTORS (Διοσκοῦροι; Vulgate: *Castores*). On appelait Dioscures (de Διός, « de Jupiter, » et κοῦροι ou κόροι, « fils, » les deux frères jumeaux Castor et Pollux, qui, selon la mythologie, étaient nés de Jupiter et de Léda. On les faisait figurer dans le ciel comme la constellation des Gémeaux. Dans le Nouveau Testament, Dioscures ou Castors est le nom du navire d'Alexandrie sur lequel saint Paul, après avoir été jeté par le naufrage dans l'île de Malte, s'embarqua pour aller en Italie. « Au bout de trois mois, nous nous embarquâmes sur un vaisseau d'Alexandrie, qui avait hiverné dans l'île, et qui avait pour enseigne les Castors. » Act., XXVIII, 11. L'enseigne du navire, c'est-à-dire la figure ou emblème qui servait à le distinguer des autres, se plaçait sur la proue et plus précisément sur l'acrostole ou partie proéminente et ornée de la proue. Là aussi se mettait la *tutela navis* ou image de la divinité sous la protection de laquelle le navire était placé. « A la proue est une partie proéminente qu'on appelle acrostole (ἀκροστόλιον), ou repli (πτυχίς), ou écubier (ὀφθαλμός), sur laquelle est inscrit le nom du navire. » J. Pollux, *Onomast.*, I, IX, 3, 2 in-f°, Amsterdam, 1706, t. I, p. 58. Ainsi les navires d'Énée, représentés dans le Virgile du Vatican, portent à la proue l'image sculptée répondant à leur nom. De même sur un très beau bas-relief découvert il y a quelques années parmi les ruines de Porto, près de Rome, les deux navires, qu'on y voyait toucher la terre, avaient sur la pointe de la proue les figures de deux divinités: l'un, l'enseigne de Bacchus; l'autre, un buste qui semblait être celui du Soleil. Cf. *Atti dell' Accademia pontificia romana d'archeologia*, 1881, ser. II, t. I, p. 25. Sur une birème votive trouvée à Palestrina, et aujourd'hui au musée du Vatican, laquelle représente probablement un navire alexandrin, la proue est ornée des deux emblèmes du crocodile et du buste d'Isis. Une peinture de Pompéi (fig. 106) nous montre plusieurs bateaux avec figures à la proue. Enfin, sans parler de beaucoup d'autres exemples qui pourraient être cités, une peinture trouvée dans les fouilles d'Ostie montre un navire marchand qui près de la proue porte écrit son nom: ISIS GEMINIANA. — Le vaisseau alexandrin sur lequel saint Paul fit le voyage de Malte à Syracuse devait donc porter l'image de Castor et de Pollux (fig. 107), sculptée sur la proue, et leur nom écrit en grec: ΔΙΟΣΚΟΥΡΟΙ. Quant à la version de la Vulgate, *Castores*, il est à noter que cette dénomination, commune à ces deux divinités, était adoptée par les anciens, qui avaient coutume d'appeler *temple des Castors* l'édifice consacré aux deux dieux jumeaux sur le Forum romain, édifice dont il reste encore sur pied trois colonnes d'un style élégant à l'extrémité du Forum, devant la moderne église de Sainte-Marie-Libératrice. Voulant indiquer ce temple, Martial, lib. I, *Epigramm.* 71, vers. 3, 4, écrivait:

Vicinum Castora canæ
Transibis Vestæ, virgineamque domum.

Si Castor et Pollux étaient ainsi représentés à la proue des navires, c'est surtout parce qu'ils étaient honorés comme divinités maritimes, puissantes pour préserver du naufrage et protéger les voyageurs. De là de fréquentes allusions dans les poètes aux Dioscures considérés sous ce rapport. *Hymn. homer.*, XXXIV, 6; Théocrite, *Idyl.*, XII, 1; Horace, *Carmina*, I, 3, 2; IV, 8, 31, etc. Des *ex-voto* témoignent de la reconnaissance de navigateurs échappés au naufrage par leur protection. M. Albert, *Le culte de Castor et Pollux en Italie*, in-8°, Paris, 1883, p. 59-60. Dans tous les ports de l'Italie méridionale, Castor et Pollux étaient honorés comme divinités maritimes. A Rhégium en particulier, où touche saint Paul dans son voyage avant d'arriver à Pouzzoles, Act., XXVIII, 13, les monnaies témoignent de ce culte. A Pouzzoles, où aborde l'Apôtre, sur le vaisseau *Castor et Pollux*, qui venait d'Alexandrie, on associait le culte des Dioscures à celui

d'Isis et de Sérapis. Pouzzoles étant le point de départ de la ligne directe qui menait à Alexandrie, sa population mêlée d'Orientaux honorait Castor et Pollux à côté d'Isis et de Sérapis comme divinités tutélaires des navigateurs. On plaçait également leurs images à la proue des vaisseaux. C'est ce qu'on voit en particulier sur une curieuse lampe en forme de barque, trouvée près de Pouzzoles, au fond de la mer. Sur la proue sont représentés Sérapis et Isis, déesse de la navigation, et au-dessous d'eux, Castor, vêtu de la chlamyde, coiffé du pileus, armé de la lance et debout près de son cheval, qu'il tient par la bride. M. Albert, *Le culte de Castor et Pollux en Italie*, in-8°, Paris, 1883, dans la *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 31.



106. — Peinture de Pompéi représentant un paysage sur le bord de la mer, avec divers bateaux portant des sculptures à la proue. D'après *Antichità di Ercolano*, t. I, pl. 245.

107. — Monnaie du Bruttium représentant Castor et Pollux.

Têtes de Castor et de Pollux, à droite, coiffés de bonnets coniques; une étoile est au-dessus d'eux. — ℞. Castor et Pollux, à cheval, galopant, à droite. En exergue BPETTIΩN.

H. Marucchi.

CASTRATION. La mutilation infligée à l'homme par cette opération ne fut jamais en usage chez les Juifs. Au contraire, tandis qu'elle se pratiquait chez tous les peuples voisins, elle demeurait chez le peuple de Dieu sous le coup d'une sorte d'anathème inscrit dans la loi. Cette coutume barbare, introduite, d'après une légende, par Sémiramis (Ammien Marcellin, Paris, 1636, l. XIV, 6, p. 13; cf. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 1887, t. V, p. 41), s'étendit promptement à tout l'Orient, en Égypte, Gen., XXXIX, 1; XL, 1; en Babylonie, IV Reg., XX, 18; Is., XXXIX, 7; Dan., I, 7; en Perse, Esth., I, 10, 15; II, 21; VI, 2; VII, 9, à ce point que non seulement les prisonniers de guerre y étaient soumis, Hérodote, III, 49; VI, 32, mais encore un grand nombre de sujets, qui souvent et à raison même de cet état obtenaient la confiance des souverains et jusqu'aux plus hautes charges. Chez les Juifs, l'eunuque était tenu pour abominable; il ne pouvait faire partie du peuple de Dieu, Deut., XXIII, 1, et tandis que souvent les prêtres païens étaient pris parmi les eunuques, la castration était en Israël un empêchement à l'exercice des fonctions sacerdotales. Lev., XXI, 20 (hébreu). Si Samuel, énumérant devant les Juifs les nombreuses servitudes qui résulteraient de la royauté, parle incidemment des eunuques attachés à la cour des futurs rois d'Israël, on ne peut rien tirer de ses paroles pour démontrer l'usage de la castration parmi les Juifs, car sa pensée pouvait se porter sur des étrangers, cf. Jer., XXXVIII, 7, et si dans plusieurs passages, IV Reg., XX, 18; Is., XXXIX, 7, le fait de ce traitement imposé à des Juifs est signalé comme une chose extraordinaire, on peut légitimement en induire qu'elle n'était point pratiquée chez eux.

Dans l'Évangile, Notre-Seigneur s'élève de la pensée de la castration corporelle à cette sorte de castration spirituelle qui est la continence parfaite. Matth., XIX, 12. On sait comment Origène, par un zèle inconsidéré, fut amené à se mutiler lui-même : c'était suivre à la lettre le conseil de perfection que Jésus-Christ avait présenté dans ce passage sous forme métaphorique.

La castration se pratiquait non seulement sur les hommes, mais aussi sur le bétail. Chez les Juifs, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 40, elle était interdite aussi bien que la castration des hommes. Les animaux qui avaient subi cette opération étaient regardés comme impurs, et la loi défendait de les offrir à Dieu en sacrifice. Lev., XXII, 24.

P. Renard.

1. CASTRO (Christophe de), jésuite espagnol, né à Ocaña (Espagne) en 1551, mort à Madrid le 2 décembre 1615. Il entra au noviciat des jésuites en 1569, expliqua l'Écriture Sainte à Alcala et à Salamanque et fut recteur du collège de Tolède. On a de lui : 1° *Commentariorum in Jeremiæ prophetias, Lamentationes et Baruch, libri sex*, in-f°, Paris, 1609; Mayence, 1616; 2° *In Sapientiam Salomonis brevis ac lucidus commentarius*, in-4°, Lyon, 1613; 3° *Commentariorum in duodecim prophetas libri duodecim*, in-f°, Lyon, 1615; Mayence, 1616; Anvers, 1619. C. SOMMERVOGEL.

2. CASTRO (Léon de), théologien espagnol, mort en 1586. Après avoir étudié à Salamanque, il y devint professeur de théologie. Il obtint ensuite un canonicat à Valladolid, et enseigna l'Écriture Sainte dans cette ville. Très versé dans la connaissance de la langue grecque, il paraît avoir moins bien possédé la langue hébraïque. Il soutint contre Arias Montanus que le texte de la Vulgate et celui des Septante étaient préférables au texte hébraïque. Pour défendre cette thèse, il publia son *Apologeticus pro lectione apostolica et evangelica, pro Vulgata D. Hieronymi, pro translatione Septuaginta virorum, proque omni ecclesiastica lectione contra eorum obtrectatores*, in-f°, Salamanque, 1585. — Léon de Castro est encore l'auteur de *Commentaria in Esaiam prophetam ex Sacris Scriptoribus græcis et latinis confecta adversus aliquot commentaria et interpretationes quasdam ex Rabbinorum scriniis compilatas*, in-f°, Salamanque, 1570. A la fin de cet ouvrage se trouvent des dissertations sous les titres suivants : *Periochæ singulorum capitum Esaiæ summam continentes; — Concordia Evangelica cum Esaia propheta adductis in medium locis parallelis; — Loci Quinquaginta quos juxta Septuaginta interpretum græcorum paraphrasim ex hoc propheta citant Apostoli et Evangelistæ.* — Il a également composé des *Commentaria in Oseam prophetam ex veterum Patrum scriptis qui prophetas omnes ad Christum referunt*, in-f°, Salamanque, 1586. — Voir Antonio, *Biblioth. hispana nova*, t. II, p. 14. B. HEURTEBIZE.

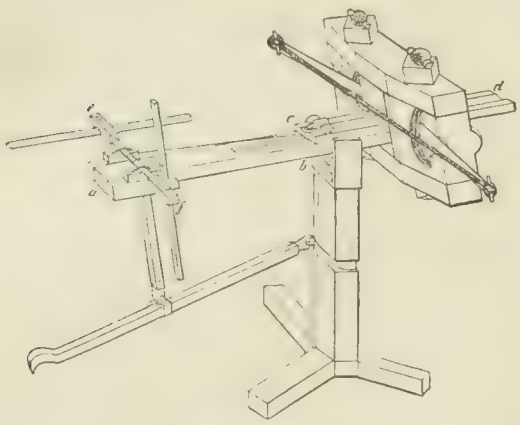
CATALANES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Le plus ancien manuscrit de la Bible catalane existant et mentionné jusqu'à ce jour est du XIVe siècle, Biblioth. Nat., espagnol 486. Il provient de Marmoutier. Il ne contient que le Nouveau Testament. M. Samuel Berger est le premier qui ait étudié la version catalane de la Bible; son travail ne date que de l'année 1890. Il n'est donc pas étonnant que la critique ne soit pas encore arrivée à donner des résultats complets et aussi larges qu'on les désirerait; du moins elle a formulé quelques conclusions qu'elle est en droit de regarder comme solides et qui sont intéressantes. Le manuscrit que je viens de mentionner nous donne l'âge très approximatif des premières versions catalanes. Car si l'auteur de la version contenue dans ce manuscrit avait la Vulgate latine sous les yeux, « il n'y a nul doute que la Bible française (Bibl. Nat., franç. 899) n'ait été sa première autorité; » et la Bible française, qui était appelée à un grand succès, fut traduite à Paris, vers le milieu du XIIIe siècle. D'autre part, les traductions catalanes postérieures, celles du XVe siècle, par exemple, reproduisent en la revisant la traduction de ce manuscrit, qui dès lors peut, jusqu'à preuve du contraire, être considérée comme la traduction primitive et originale. Elles sont sous sa dépendance en ce qui regarde d'abord le Nouveau Testament; et ici il faut mentionner comme un fait intéressant trois versions catalanes des Évangiles. Pour l'Ancien Testament, sa traduction en catalan, de la même époque sans doute, rappelle les mêmes procédés. On sent l'influence tantôt du français seul, tantôt du français et de la Vulgate latine à la fois, ou même de la Vulgate latine seule, comme pour la Genèse jusqu'à Job, Isaïe, les Machabées. Elle a été faite tour à tour sur le latin et sur le français. Le dominicain Romeu de Sabruguera, licencié et régent en théologie de l'Université de Paris, en 1306, et provincial de la province dominicaine d'Aragon, en 1312, est regardé comme l'auteur de la traduction primitive, d'après le témoignage d'un manuscrit rapporté par Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. II, p. 273. Boniface Ferrer et Jaime Borrel, venus après lui, sont les auteurs connus de traductions ou recensions partielles plus ou moins dépendantes de la première.

Les principaux manuscrits connus sont les suivants : Bibl. Nat., esp. 486, XIVe siècle, provient de Marmoutier; Nouveau Testament dans l'ordre adopté à Paris, au XIIIe siècle : Évangiles, saint Paul, Actes des Apôtres, Épîtres catholiques, Apocalypse. — Barcelone, famille de Sobradiel, *Calle del Palau*, n° 3, Évangiles en catalan, XVe siècle. — Bible de Jean Fernandez de Hérédia, dernier tiers du XIVe siècle; n'a pas été retrouvée. — Bibl. Nat., esp. 2, 3, 4, XVe siècle, provient de Peiresc; la Bible en 3 vol. — Bibl. Nat., esp. 5, date 1461, Pentateuque, Psaumes. — Musée brit., Egerton 1526, date 1465, Pentateuque, Psaumes. — Séville, Bibl. colombine, 7.7.6, XIVe/XVe siècle, *Biblia rimada*, Psaumes et commencement des Évangiles de saint Matthieu et de saint Jean. Auteur : Romeu de Sabruguera. — Bibl. Nat., 2434, XIVe siècle; provient de Marseille, Psaumes. — Bibl. Nat., franç. 2433, XVe siècle; provient de Perpignan; Psaumes : « Commença lo Psaltiri en vulgar. » — Bibl. Nat., esp. 376, XVIe siècle; provient de Valence probablement. — Bibl. Nat., esp. 244, XVIe siècle. « Version tout à part et qui ne repose sur aucun texte ancien. » — Girone, fragment d'un psautier appartenant à « D. P. M. ». — La première Bible catalane imprimée a été celle de Boniface Ferrer, chartreux de Porta Celi, près de Valence, 1477, 1478. L'édition de la version castillane, à Amsterdam, par Gilles Joost, l'an 5390, comput juif, mentionne une édition de la Bible catalane. D. Felix Torres Amat, *Memorias*, in-8°, Barcelone, 1836, p. 685. La Société biblique de la Grande-Bretagne a publié à Londres, en 1832, une traduction catalane du Nouveau Testament par Prat. Elle a été réimprimée à Londres, en 1835, et à Barcelone, en 1837. — Voir Samuel Berger, *Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes*, dans la *Romania*, t. XIX (1890), p. 505-561; M. J. M. Guardia, dans la *Revue de l'instruction publique*, t. XX, 12, 19 et 26 avril et 3 mai 1860, p. 25, 40, 57, 74; C. Douais, *La Bible en catalan de Jean Fernandez de Heredia, grand maître de l'ordre de Saint-Jean, 1376-1396*, in-8°, Paris, 1886. C. DOUAIS.

CATAPLASME. IV Reg., XX, 7; Is., XXXVIII, 21. Voir col. 2241.

CATAPULTE, machine de guerre pour lancer des traits. Elle fut employée par Ozias à la défense de Jérusalem. « Il fit, dit le texte sacré, des machines, œuvres d'ouvriers ingénieux (*ḥišbôṯ maḥăšébéṯ ḥôšéb*), pour les placer sur les tours et aux angles [des murailles], afin de lancer des flèches et de grandes pierres. » II Par., XXVI, 15. Ce texte est la plus ancienne mention connue de ces machines. Les catapultes figurent aussi dans l'artillerie des Machabées (grec : μηχάναι, ὄργανα; Vulgate : *machinæ*). I Mach., V, 30; II Mach., XII, 27. Les Grecs désignaient la catapulte sous le nom de καταπάλτης, c'est la forme qui se trouve sur les inscriptions, *Corpus inscript. græc.*, 2360; *Corpus Inscript. attic.*, II, 807, etc., et dans les plus anciens manuscrits. La forme vulgaire καταπέλτης paraît fautive. Graux, dans la *Revue de philologie*, nouv. série, t. III, 1879, p. 124. Le mot latin *catapulta*, Plaute, *Captiv.*, 4, 2, 16, paraît venir de Sicile. — La catapulte, au dire de Pline l'Ancien, fut inventée par les Crétois. *H. N.*, VII, 56. Les Grecs ne la connaissaient pas encore au temps de Thucydide. Elle fut pour la première

fois employée par Denys de Syracuse, au siège de Motye. Diodore de Sicile, XIV, 42, 50; Élien, *Variæ histor.*, VI, 12. C'est de Sicile qu'elle vint dans la Grèce propre. Plutarque, *Apophtheg. Lacon.*, p. 219. La première mention qu'on en trouve en Grèce est dans une inscription attique, entre 356 et 348 avant J.-C. *Corpus Inscript. attic.*, t. II, 61, l. 37. Dès lors ces machines furent usitées dans tous les sièges, et nous savons qu'à Athènes l'exercice de la catapulte faisait partie de l'instruction militaire des éphèbes. *Corpus inscript. attic.*, t. II, 465, 467, 469, 470. — Les Carthaginois se servaient des catapultes, et les Romains, quand ils s'emparèrent de Carthagène, y trouvèrent cent vingt grandes catapultes et deux cent quatre-vingt-une



108. Catapulte. D'après Droysen, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen*, p. 196.

petites, Tite Live, XXVI, 47, 5; mais ce n'est qu'assez tard qu'ils en comprirent l'utilité. Nous savons, en effet, qu'au moment où il fit le siège de Marseille, César était moins bien pourvu de machines que les Massaliotes, *De bell. civ.*, II, 2, 5, et, après Pharsale, il fit venir des engins de Grèce et d'Asie pour assiéger Alexandrie. *Bell. Alexandr.*, I, 1.

Il est assez difficile de distinguer entre elles les différentes machines de guerre des anciens. La plupart des textes semblent cependant établir la distinction entre la catapulte et la baliste (voir BALISTE), par ce fait que la première servait à lancer des traits, la seconde des pierres. Diodore de Sicile, XVI, 74, donne, en effet, aux καταπάλται l'épithète d'ὀξυβελεῖς; Polybe, V, 99, 7, distingue les καταπέλτας καὶ πετροβολικὰ ὄργανα, et les inscriptions attiques parlent des βέλη καταπαλτῶν, *Corpus inscript. attic.*, t. II, 807, 808. De même en est-il pour les Romains. Tacite, *Annal.*, XII, 56; Aulu Gelle, VII, 3, 1; Vitruve, X, 15. Josèphe, *Bell. jud.*, V, VI, 2 et 3, distingue aussi parmi les machines dont se servirent les Romains au siège de Jérusalem, sous Titus, τοὺς ὀξυβελεῖς καὶ καταπέλτας καὶ τὰς λιθοβόλους μηχανάς. De là l'expression de Plaute, *Curcul.*, III, 5, 11 : *Ex te hodie faciam pilum catapultarium.* Cependant catapulte est le terme le plus général, car il est question de boulets et de pierres lancés par les catapultes, Appien, *Bell. Mithrid.*, 34; César, *Bell. civ.*, II, 9, 3. — Les catapultes ou machines à lancer des traits sont appelées par les Grecs εὐθύτονα, et les machines à lancer des pierres παλίντονα. La plupart des auteurs qui ont traité de la matière s'accordent à voir dans ces deux mots l'indication d'une différence dans l'angle du tir, le premier désignant les machines à tir horizontal, les secondes les machines à tir incliné. Quelques savants cependant, notamment Prou, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXVI, 2 part., 1877, p. 243, prétendent que cette théorie est insoutenable et que tous les engins antiques tiraient sous un angle très relevé. — La catapulte était fondée sur le principe de l'arbalète. Elle consistait essentiellement dans un arc à l'aide duquel on ramenait en arrière une pièce creusée, *cd*, dans laquelle on plaçait le trait. Cette opération se faisait à l'aide d'un treuil, *ef*. Quand le trait était ramené en *a*, on lâchait le treuil, la pièce *cd* révenait en *b*, et le trait était projeté en avant avec force (fig. 108). La machine était placée sur un pied, de façon à pouvoir être manœuvrée facilement. Il y avait de grandes catapultes qui servaient de machines de siège et de petites catapultes qui servaient d'artillerie de campagne. *Corpus inscript. attic.*, t. II, 250, 733, et *Vitæ X orator.*, p. 851; Tite Live, XXVI, 47. — Voir H. Droysen, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 187-204, et les auteurs cités au mot BALISTE. E. BEURLIER.

CATARACTES DU CIEL. Le mot « cataracte » signifie proprement une chute d'eau qui, dans un fleuve ou une rivière, se précipite du haut d'un rocher (en latin, *cataracta* et *cataractes;* du grec : καταράκτης, dérivé de καταράσσω, « se précipiter avec impétuosité »). La Vulgate, se servant du terme qu'avaient employé les Septante, a traduit, Gen., VII, 11; VIII, 2; IV Reg., VII, 2, 19; Is., XXIV, 18; Mal., III, 10, par « cataractes du ciel » l'expression hébraïque *'ărubôṭ haš-šâmayim.* L'étymologie du mot *'ărubôṭ* est incertaine. Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch*, 12e édit., 1895, p, 67. Quoi qu'il en soit, l'image dont se sert le texte original est différente de celle des versions. Les *'ărubôṭ* désignent les fenêtres treillissées qu'on supposait placées dans la voûte céleste et par lesquelles on disait que coulait la pluie. Les Hébreux n'avaient point de fenêtres vitrées, mais des ouvertures fermées par des treillis ou des grilles, analogues aux moucharabiéhs qui sont encore en usage au Caire; elles devaient être formées ordinairement par de petites baguettes de bois entrecroisées, formant comme les mailles solides d'un filet. L'Ecclésiaste, XII, 3, emploie le mot *'ărubôṭ* pour désigner ce genre de fenêtres, et saint Jérôme, dans ce passage, traduit cette expression par « trous » (*foramina*). Dans le récit du déluge, par une belle métaphore, Gen. VII, 11; VIII, 2, les gouttes de pluie qui tombent du ciel sont censées passer par les petits trous qui laissent pénétrer l'air et le jour dans les fenêtres ainsi percées (*cancelli, clathri*). Saint Jean Chrysostome, commentant la métaphore de la version grecque de la Genèse, dit : « L'Écriture parle selon la coutume humaine. Il n'y a pas de cataractes dans le ciel, [non plus que des fenêtres à grillages], mais elle emploie toujours des expressions qui nous sont familières. C'est comme si elle disait : Le Seigneur commanda, et aussitôt les eaux obéirent au commandement du Créateur, et en roulant inondèrent toute la terre. » *Hom. XXV in Gen.*, 3, t. LIII, col. 222.

Dans IV Reg., VII, 2, 19, pendant la famine qui désole Samarie assiégée par les Syriens, lorsque Élisée annonce que le lendemain le blé et l'orge se vendront à bas prix à la porte de la ville, un chef israélite lui répond : « Alors même que Jéhovah ferait des fenêtres dans le ciel » (*'ărubôṭ haš-šâmayim;* Vulgate : *cataractas in cœlo*) pour jeter ou faire pleuvoir de là des vivres sur Samarie, « cela serait-il possible ? » La métaphore des « cataractes » convenait moins ici que dans le récit du déluge, puisque dans le cas présent il n'est pas question d'eau; elle a été néanmoins conservée par les Septante et par la Vulgate, qui ont ainsi comparé l'abondance des grains tombant du ciel à l'abondance des eaux qui se précipitent d'une cataracte. — Dans Isaïe, XXIV, 18, *'ărubôṭ mimmâron,* « les fenêtres d'en haut, » et Malachie, III, 10, *'ărubôṭ haš-šâmayim,* « les fenêtres du ciel, » sont employées dans le même sens que dans la Genèse, pour parler d'une pluie abondante, et la traduction grecque, comme la version latine, ont con-

servé naturellement dans ces passages le mot « cataractes », dont elles s'étaient servies dans la description du déluge. — Elles l'ont employé aussi une autre fois, et très exactement dans le sens propre, Ps. XLI, 8, là où le texte original n'a pas le mot *'ărubôṭ*. « L'abîme appelle l'abîme, au bruit de tes cataractes, » lisons-nous dans les Septante et dans la Vulgate. Le Psalmiste, qui vient de parler de la terre du Jourdain et de l'Hermon, ℣. 7, fait allusion aux torrents qui se précipitent avec fracas du haut des montagnes et aux cataractes mugissantes du Jourdain : les eaux semblent appeler les eaux, parce qu'elles se suivent sans interruption et en se brisant avec fracas. Le mot hébreu correspondant à « cataractes » est ici *ṣinnôr*. Plusieurs le traduisent par « gouttière, canal », parce que c'est la signification qu'il a dans le seul autre endroit de la Bible hébraïque où il est employé, II Sam. (II Reg.), V, 8 (Vulgate : *domatum fistulas*); mais il est plus naturel de le prendre ici dans le sens de violente chute d'eau, cataracte (Gesenius, *Thesaurus*, p. 1175), par allusion aux cataractes proprement dites qu'on remarque dans les contrées dont parle l'auteur sacré et qui frappent par leur beauté tous ceux qui peuvent jouir de ce spectacle. Voir CASCADE. F. VIGOUROUX.

CATHARIN Ambroise, théologien italien, de l'ordre de Saint-Dominique, né à Sienne en 1487, mort à Naples le 8 novembre 1553. Son nom de famille était Lancelot Politi. A seize ans, il prit ses grades dans sa ville natale, et se mit en route pour visiter les principales universités de France et d'Italie. De retour à Sienne, il y obtint la chaire de droit et eut pour élève Jean Marie del Monte, qui devint pape sous le nom de Jules III. Léon X le fit venir à Rome et le nomma avocat consistorial. Ce fut en cette qualité qu'il accompagna le souverain pontife à Bologne, lors de son entrevue avec François Ier. En 1535, renonçant à ses dignités, il entra chez les Frères-Prêcheurs de Saint-Marc, à Florence, et prit le nom d'Ambroise Catharin, par dévotion pour le B. Ambroise Sansedoni et pour sainte Catherine de Sienne. Il habita la France pendant quelques années, et le cardinal-légat Jean Marie del Monte le fit venir au concile de Trente, en 1545. Nommé évêque de Minori, puis archevêque de Conza, il mourut à Naples en se rendant à Rome, où il était appelé, croit-on, pour recevoir la pourpre des mains de Jules III. Doué d'une érudition peu commune, esprit vif et indépendant, Ambroise Catharin a laissé de nombreux ouvrages, parmi lesquels nous devons citer : *Annotationes in commentaria Cajetani super Sacram Scripturam denuo multo locupletiores et castigatiores redditæ*, in-8°, Lyon, 1542 ; *Claves duæ ad aperiendas intelligendasve Sacras Scripturas perquam necessariæ*, in-8°, Lyon, 1543; *Commentaria in omnes D. Pauli apostoli Epistolas et alias septem canonicas*, in-f°, Rome, 1546. Parmi ses *Tractatus theologi plures*, in-f°, Rome, 1551, nous signalerons : *Enarrationes in quinque priora capita Geneseos*, et *Quæstio an expediat Scripturas in maternas linguas transferri*. L'auteur se prononce pour la négative. — Voir Échard, *Scriptores ord. Prædicatorum*, t. II, p. 144, 332, 825; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VII, p. 414, 495; Dupin, *Histoire des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle* (1703), t. V, p. 8. B. HEURTEBIZE.

CATHED (écrit aussi *Cateth* dans diverses éditions de la Vulgate ; hébreu : *Qattâṭ* ; Septante : Κατανάθ ; *Codex Alexandrinus :* Κατάθ), ville de la tribu de Zabulon. Jos., XIX, 15. L'hébreu קַטָּת, *Qattâṭ*, est une forme contracte de קַטֹּנֶת, *Qattônêṭ*, « petite, » mot que reproduit le grec Κατανάθ. Comme le nom syro-chaldéen de Cana de Galilée est *Qatna* (voir la version syriaque des Évangiles, Joa., II, 1, 11), R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 136, en a conclu que *Cana* et *Qattâṭ* étaient une seule et même ville, qu'il place à *Qânâ el-Djelil* ou *Khirbet Qana*, au bord septentrional de la plaine de Zabulon. Voir CANA 3. Le village indiqué est bien dans la tribu de Zabulon ; mais la conjecture demanderait à être mieux appuyée. Le Talmud, Mischna, *Sotah*, IX ; Tosiftha, *Sotah*, XV, mentionne une localité du nom de *Qetônîṭ*, que A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 189, assimile à la cité biblique dont nous parlons, et qu'il identifie « avec le village de *Keteïnéh* (exactement *Khirbet Qoṭeïnéh*), à l'ouest de la plaine de Merdj-Ibn-Amir (ou d'Esdrelon) ». Nous pensons, avec les auteurs du *Survey of Western Palestine*, Londres, 1882, t. II, p. 48, que ce site peut convenir à la ville talmudique, mais qu'il ne peut appartenir à la tribu de Zabulon, ni, en conséquence, représenter Cathed. L'emplacement reste donc inconnu. — Certains auteurs supposent que *Cathed* est identique à *Cétron* (hébreu : *Qitrôn*), ville de Zabulon, dont les habitants chananéens ne furent pas détruits. Jud., I, 30. La raison principale est tirée de la mention de Naalol après chacun de ces noms dans les deux passages. Jos., XIX, 15; Jud., I, 30. Cf. Rosenmüller, *Scholia, Josua*, Leipzig, 1833, p. 367 ; Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 153. L'argument est insuffisant. Voir CÉTRON. A. LEGENDRE.

CATHEUS Arnold, jésuite hollandais, né à Leeuwarden (Hollande) en 1576, mort à Ruremonde le 14 décembre 1620. Avant d'embrasser la vie religieuse, il avait étudié la médecine à Leyde et se fit recevoir docteur à Padoue. Il se rendit ensuite à Rome et entra au noviciat des Jésuites, en 1602. De retour dans sa patrie, il fut employé dans les missions de Hollande pendant dix ans, puis enseigna l'Écriture Sainte chez les Jésuites de Louvain, la controverse à Anvers, et fut recteur de Ruremonde. On a de lui : *Canticum canticorum Salomonis, paraphrasi continua enarratum, additis notis ad usum concionatorum et lectorum pietatem*, in-8°, Anvers, 1625. D'après Paquot, il y aurait une édition antérieure, in-8°, Anvers, 1619. Il a laissé en manuscrit des notes nombreuses sur les Psaumes et un commentaire (inachevé) sur le *Magnificat*. C. SOMMERVOGEL.

CATHOLIQUES (ÉPÎTRES). On donne ce nom aux sept Épîtres suivantes : Épître de saint Jacques, première et deuxième Épîtres de saint Pierre, première, deuxième et troisième Épîtres de saint Jean, et enfin Épître de saint Jude, parce que cinq d'entre elles ne sont pas adressées à des Églises ou à des personnes particulières, comme celles de saint Paul, mais aux fidèles en général (καθολικός, « universel »). La seconde et la troisième Épîtres de saint Jean sont adressées à des particuliers, mais on ne les a pas moins rangées parmi les Épîtres catholiques, afin de ne pas les séparer du groupe dans lequel elles sont placées dans le Nouveau Testament. La dénomination d'Épîtres catholiques se rencontre pour la première fois dans Eusèbe, *H. E.*, II, 23; VI, 14, t. XX, col. 205, 549, mais il l'emploie comme une expression déjà courante et bien connue. Voir W. C. L. Ziegler, *De sensu nominis Epistolarum catholicarum earumque numero in veteri Ecclesia*, Rostock, 1807 ; Ed. Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, 6e édit., in-8°, Brunswick, 1887, n° 301, p. 337. F. VIGOUROUX.

CAUDA (grec : Κλαῦδα, Act., XXVII, 16; variantes : Καῦδα, Καῦδον, Κλαῦδα), nom d'une île où aborda saint Paul après qu'il eut quitté Bonsports, dans la Crète. Il en est question dans quelques auteurs, comme Ptolémée, *Geograph.*, III, 15; Pline, *H. N.*, IV, 30; Pomponius Méla, II, 18. Strabon, dans les éditions ordinaires, VI, 2 (voir édit. Didot, p. 230), parle bien d'une île de Γαῦδος (aujourd'hui Gozzo), près de Malte, à quatre-vingt-huit milles du cap Pachino de Sicile, et de Καύδιον, près de Capoue ; mais il ne fait aucune mention d'une île de ce

nom près de Crète. Ce nom a été découvert dans un palimpseste de Strabon de la Bibliothèque Vaticane, où le P. Cozza a pu déchiffrer ce passage relatif au chapitre XVII de la *Géographie* de cet auteur :

. . . . . .
ρα Χερρονησος
λιμενα εχουσα κει
ται δε κατα Καυδον
της Κρητης ον δι
αρματι χιλιων και
πενταακοσιων στα
διων νοτω

« Le promontoire de Chersonèse avec son port est en face de Caudon de Crète, à une distance de mille cinquante stades, en naviguant avec le vent de *Notus* (de la côte de Cyrénaïque). » *Atti dell' Accademia pontificia d'archeologia*, 1890, sér. II, t. III, p. 211 et suiv.

Le nom de cette île se présente avec quelques variantes

109. — Cauda.

dans les anciens manuscrits grecs de la Bible. Dans le Manuscrit du Vatican (B), on lit ΚΑΥΔΑ ; dans le Sinaïtique (ℵ), ΚΑΑΥΔΑ (mais A a été effacée) ; dans l'alexandrin (A), ΚΑΑΥΔΑ. Le Manuscrit ambrosien pentaglotte a dans la Peschito *Keuda;* dans l'arabe, *Kauda;* dans l'éthiopien, *Kauda*. On lit dans quelques manuscrits Καυδα ou Καυδον, selon qu'on lui unit à νησος ou à νησιον ; quelquefois le nom se change en Κλαυδη, comme, par exemple, dans le *textus receptus*, par une erreur évidente des copistes.

Plusieurs auteurs ont pensé que la petite île de Cauda, près de laquelle passa le vaisseau de saint Paul, au premier des quatorze jours de la tempête qui l'assaillit entre la Crète et Malte, serait la petite île appelée Gozzo, près de Malte. Mais le récit des Actes s'oppose à cette identification : nous y lisons qu'après avoir quitté Bonsports, le navire côtoya la Crète, poussé par un vent du nord-est vers le sud-ouest contre l'île de Cauda. Act., XXVII, 14-16. Or précisément dans cette direction se trouve l'île de Gaudo ou Cauda, comme on peut le voir sur la carte (fig. 109). La Cauda des Actes est donc bien l'île qui avoisine la Crète et non pas Gozzo, près de Malte. Voir F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 311.

H. Marucchi.

CAVALERIE. Voir Armée, t. I, col. 974, pour la cavalerie hébraïque; col. 983, pour les cavaleries étrangères.

CAVALIER ROMAIN. Les cavaliers romains sont mentionnés dans les Actes, XXIII, 23. Quand le tribun qui commandait à la tour Antonia veut faire conduire saint Paul à Félix, procurateur de Judée, qui résidait à Césarée, il lui donne une escorte dans laquelle figurent soixante-dix cavaliers. Le reste de l'escorte demeure à Antipatris, et les cavaliers vont seuls jusqu'à Césarée. Act., XXIII, 31-32.

La cavalerie romaine comprenait des corps organisés de différentes façons. 1° Les cavaliers légionnaires (fig. 110), attachés à la légion et citoyens romains. Supprimés par César, ils avaient été rétablis par Auguste, mais ils étaient peu nombreux, cent vingt par légion. Josèphe, *Bell. jud.*, III, VI, 2. Ils servaient d'escorte au légat légionnaire, d'ordonnances aux officiers et d'estafettes. —

110. — Cavalier romain. — Caïus Marius, de la première légion, galopant sur son cheval. Il est vêtu d'une tunique et porte une cuirasse en cuir, couverte de décorations. Il est armé d'un javelot et d'un bouclier hexagonal. — Tombeau trouvé à Bonn. D'après Lindenschmit, *Tracht und Bewaffnung des römischen Heeres*, p. 22, pl. VII, 1.

2° La principale force de la cavalerie romaine était composée d'auxiliaires. Voir Auxiliaires. Les uns formaient des corps distincts, appelés *alæ*. Les *alæ* étaient commandées par des préfets et subdivisées en *turmæ*, commandées par des décurions. Les *alæ milliariæ* comprenaient 24 *turmæ*, soit 960 cavaliers, et les *alæ quingenariæ* 16 *turmæ*, soit 480 cavaliers. Certaines *alæ* étaient formées de citoyens romains, soit que la nation d'où le corps était tiré possédât déjà le droit de cité, soit que ce droit eût été accordé en bloc au corps lui-même. Tacite, *Hist.*, III, 47. Les autres étaient formées de contingents provinciaux ou barbares. C'est ainsi qu'on voit des *alæ* de Numides, de Maures, de Dalmates, de Bataves, etc. Sous Vespasien, les cavaliers armés à la romaine, légionnaires ou auxiliaires, portaient une épée longue, une lance (*contus*), un bouclier (*scutum*), plusieurs javelots dans un carquois, un casque et une cuirasse couverte de

petites plaques de métal, ou une cotte de mailles. Josèphe, *Bell. jud.*, III, v, 5. Arrien, *Tactic.*, iv, 7, 8 et 9, ajoute qu'ils portaient de petites masses garnies de pointes. D'autres portaient des cuirasses de peau et des boucliers plus légers. Les Barbares conservaient l'armement de leur pays.

D'autres corps étaient formés à la fois d'infanterie et de cavalerie, on les appelait *cohortes equitatæ*. Voir COHORTES. Josèphe, en donnant la composition de l'armée de Vespasien, parle de cohortes comprenant six cent treize fantassins et cent vingt cavaliers. *Bell. jud.*, III, iv, 2. La création des *cohortes equitatæ* paraît remonter à Auguste. *Corpus inscript. latin.*, t. x, 4862. Elles avaient été probablement organisées pour le service de garnison sur les frontières et dans les provinces, de façon à pouvoir agir comme des corps indépendants. Les *cohortes equitatæ* étaient commandées par des tribuns et des centurions. Dans le passage des Actes, deux centurions commandent deux cents fantassins et soixante-dix cavaliers. Dans Josèphe, *Bell. jud.*, II, xiv, 7, un centurion commande cinquante cavaliers. Voir Mommsen et Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, trad. française, t. xi, p. 175, 193-195. Il est donc de toute évidence que les cavaliers dont il est question dans les Actes appartenaient à une *cohors equitata*. E. BEURLIER.

CAVE, endroit où l'on met le vin. Voir CELLIER.

CAVENSIS (CODEX). On désigne sous ce nom un intéressant manuscrit de la Vulgate hiéronymienne, propriété de l'abbaye de la Cava, près de Salerne. Il est décrit longuement dans la publication qui a pour titre *Codex diplomaticus Cavensis*, t. i, Naples, 1873, Appendice, p. 1-32, avec deux fac-similés, par dom B. Gaetani d'Aragona, comme un manuscrit du viiie siècle (?), comptant 303 feuillets, hauteur 32 centimètres, largeur 26, écrit sur trois colonnes de 54 et 55 lignes, en caractères de « minuscule romaine » affectée de quelques formes « lombardes », tandis que les titres et les prologues sont d'onciale de diverses tailles; les initiales sont ornées d'arabesques et de figures animées. La *Paléographie universelle* de Silvestre, t. iii, Paris, 1841, pl. 106, donne aussi un fac-similé et une description de notre manuscrit, qu'elle attribue au ixe siècle (?). Le P. d'Aragona a signalé le premier le nom du copiste du *Codex Cavensis*, qu'il a relevé immédiatement à la suite du texte de Jérémie : le copiste signe DANILA SCRIPTOR. M. Wordsworth a retrouvé ce nom, dont la forme est parfaitement visigothe, selon M. Berger, parmi les souscriptions du xvie concile de Tolède, tenu en 693. Le même M. Berger fait observer que nombre de particularités de la décoration de ce manuscrit rappellent les manuscrits espagnols, que les épîtres paulines y sont accompagnées du *prooemium* de Peregrinus et des canons de Priscillien, comme dans les bibles espagnoles, et il conclut qu'il faut renoncer à l'opinion qui appelle l'écriture de ce manuscrit « lombarde », et voir dans le *Codex Cavensis* un pur manuscrit visigoth du ixe siècle, sinon de la fin du viiie. Le texte est celui de la Vulgate hiéronymienne, « tantôt fortement mélangé d'éléments anciens, comme sont le plus grand nombre des textes espagnols, tantôt, dans d'autres livres, remarquablement pur; il se range très souvent aux côtés du *Codex Toletanus*. » S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, p. 14-15.

P. BATIFFOL.

1. CAVERNE (Hébreu : *me'ârâh*, de *'ûr*, « creuser; » c'est le terme le plus commun, tandis que les suivants ne sont employés que rarement, ou même une seule fois : *ḥôr; meḥillâh*, de *ḥâlal*, « creuser, » Is., ii, 19; *nâqiq*, de *nâqaq*, « creuser, » Jer., xvi, 16; *se'îf*, « creux de rocher, » de *sâ'af*, « diviser, » Jud., xv, 8; *ḥagwi-hassélaʿ*, « refuge de pierres, » Cant., ii, 14; Jer., xlix, 16; Abd., 3; Septante : σπήλαιον, τρώγλη, σκέπη τῆς πέτρας, τρυμαλιὰ τῶν πέτρων, οἶκος ἀντρώδης, II Mach., ii, 5; Vulgate : *antrum, caverna, spelunca, foramina petræ*), lieu creux, naturel ou artificiel, dans les rochers, dans les montagnes ou dans la terre. « On trouve un nombre considérable de cavernes, soit naturelles, soit artificielles, dans les montagnes de formation calcaire et crayeuse du sol de la Palestine. Le mont Carmel en renferme à lui seul plus de mille, et on en compte des quantités innombrables près de Jérusalem et sur les rives du lac de Génésareth. » Arnaud, *La Palestine ancienne et moderne*, Paris, 1868, p. 288. Il a été parlé des cavernes artificielles à l'article CARRIÈRE. Quant aux cavernes naturelles, V. Guérin en signale un très grand nombre dans sa *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine*, 7 in-8°, Paris, 1868-1880. La plupart ne présentent aucun intérêt historique; quelques-unes seulement méritent d'être signalées; il est impossible d'ailleurs d'identifier toutes celles dont la Sainte Écriture fait mention.

I. CAVERNES SERVANT DE SÉPULTURES. — « Plusieurs cavernes de la Palestine paraissent avoir servi de lieux de sépulture longtemps avant l'arrivée des Israélites et même des Chananéens dans la Terre Promise. » Arnaud, *La Palestine*, p. 288. Dans les temps historiques, la première et la plus célèbre caverne affectée à cet usage fut celle de *Makpêlâh* ou « caverne double », à Hébron, qu'Abraham acheta aux Bené-Heth. Là furent successivement ensevelis Sara, Abraham, Isaac, Rébecca, Lia et Jacob. Gen., xxiii, 11-20; xxv, 9; xlix, 29-31; l, 13. Voir MAKPELAH. Beaucoup de tombeaux furent placés plus tard dans de petites grottes naturelles situées sur le flanc des collines, ou dans des excavations pratiquées à cette intention. Le tombeau de Lazare, que saint Jean, xi, 38, appelle une « caverne », était une cavité de cette dernière espèce. Elle a environ trois mètres de long et autant de large. La voûte qu'on y voit actuellement remonte à l'époque des croisades. Liévin, *Guide indicateur de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. ii, p. 326.

II. CAVERNES SERVANT D'HABITATION. — Beaucoup des plus grandes cavernes de Palestine ont été habitées primitivement par une population de troglodytes que la Bible appelle *Ḥorim*. Leur nom vient sans doute de *ḥôr*, « caverne. » Les versions rendent ce nom par Χορραῖοι et *Chorræi* ou *Horræi*. Voir CHORRÉENS. Job, xxx, 6, parle des gens de rien qui « habitent dans l'horreur des torrents et dans les cavernes de la terre ». Il s'agit ici des habitants du Hauran, *Ḥavrân*, le pays des cavernes, à l'est du Jourdain. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 391. Les cavernes n'étaient généralement que l'habitation des plus misérables, ainsi qu'il ressort de la manière dont s'exprime l'auteur de Job. Les Iduméens habitaient aussi dans les cavernes, aux environs de Pétra, dans les montagnes de Séïr. Jer., xlix, 16; Abd., 3. Saint Jérôme, *In Abdiam*, 1, t. xxv, col. 1105, constate qu'à son époque, « dans toute la région des Iduméens, depuis Éleuthéropolis jusqu'à Pétra et Æla (territoire d'Ésaü), on habite dans de petites cavernes. » Actuellement celles de l'ouadi Dhahariyéh sont encore occupées. E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, Londres, 1871, t. ii, p. 394-396. Après la ruine de Sodome, Lot habita quelque temps avec ses deux filles dans une caverne voisine de Ségor. Gen., xix, 30. Samson demeura dans la caverne d'Étam, Jud., xv, 8, sous le plateau rocheux de Deir-Dubbân, à l'est de la plaine de Séphéla. Voir ÉTAM. Une autre caverne servit de séjour à Élie au mont Horeb, et le Seigneur s'y montra à lui. III Reg., xix, 9, 13. La localité qui est appelée « Maara des Sidoniens » dans le livre de Josué, xiii, 4, devait son nom à une caverne, *me'ârâh*, qui fut peut-être habitée autrefois. Voir MAARA. Encore aujourd'hui, certaines cavernes, comme celles de l'ouadi Fara, au nord de Jérusalem, servent d'habitation à des fellahs. — Les auteurs sacrés mentionnent aussi les cavernes et les cavités des rochers comme servant d'habi-

tation aux animaux. Is., XI, 8; Nah., II, 12, etc. Dans le Cantique, II, 14, l'époux dit à l'épouse : « Ma colombe, dans les refuges de la pierre (*ḥagvê-hassêla'*), dans les enfoncements de la muraille, montre-moi ton visage. » Plusieurs grottes ou cavernes de Palestine sont encore aujourd'hui fréquentées par les colombes. Entre Tibériade et Tell-Hum, ces animaux ont élu domicile dans les innombrables grottes de l'oued el-Hamâm, « vallée des colombes. » V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, t. I, p. 132.

III. Cavernes servant de prison, de cachette ou de refuge. — Josué fait enfermer dans la caverne de Macéda les cinq rois qui s'y sont réfugiés; on les en tire pour les mettre à mort, et ensuite on y dépose leurs cadavres. Jos., X, 17-27. On ignore l'emplacement de cette caverne. Isaïe, XLII, 22 (hébreu), annonce au peuple que pour sa punition « il sera enchaîné dans des cavernes ». Les cavernes de Sion seront alors envahies par les ténèbres. Is., XXXII, 14. — Jonathas se cache dans des cavernes pour surprendre les Philistins. I Reg., XIV, 11. Abdias, intendant d'Achab, cache cent prophètes dans deux cavernes, pour les soustraire à la colère de Jézabel, et il les y nourrit de pain et d'eau. III Reg., XVIII, 4, 13. C'est dans une caverne, dont ensuite il fut impossible de retrouver l'entrée, que Jérémie cacha l'arche d'alliance. II Mach., II, 5, 6. Au temps d'Antiochus, les Juifs fidèles se retirent dans des cavernes pour célébrer le sabbat et les fêtes. II Mach., VI, 11; X, 6. Les voleurs n'avaient pas de peine à trouver des cavernes pour y mettre à l'abri leurs personnes et leurs larcins. Le Seigneur se plaint que son temple serve au même usage et soit devenu une « caverne de voleurs ». Jer., VII, 11; Matth., XXI, 13; Marc., XI, 17; Luc., XIX, 46. — Les cavernes deviennent surtout des refuges contre les ennemis. Les Hébreux y cherchent une protection contre les Madianites qui les oppriment, Jud., VI, 2, et ensuite contre les Philistins. I Reg., XIII, 6. Pour échapper aux persécutions de Saül, David se réfugie successivement dans la caverne d'Odollam, I Reg., XXII, 1; I Par., XI, 15; II Reg., XXIII, 13, puis dans d'autres cavernes près d'Engaddi. I Reg., XXIV, 4, 8, 9. C'est encore dans des cavernes que cherchent un abri les méchants, qui croient ainsi échapper à la vengeance du Seigneur, mais que cette vengeance atteindra sûrement. Is., II, 19; Jer., XVI, 16; Ez., XXXIII, 27; Apoc., VI, 15. Il est possible qu'Amos, IX, 3, fasse allusion aux nombreuses grottes du Carmel, quand il dit des méchants : « S'ils se cachent sur le sommet du Carmel, je les y découvrirai et je les en chasserai. » La justice de Dieu atteint les pécheurs jusque dans les plus profondes retraites souterraines. Jer., XVI, 16. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 4. Là aussi les serviteurs de Dieu se soustraient aux poursuites de leurs persécuteurs. Hebr., XI, 38.

IV. Les cavernes les plus remarquables de Palestine. — 1° Plusieurs cavernes ou grottes ont servi de séjour à des personnages illustres ou de théâtre à de grands événements rapportés par les Livres Saints. Malheureusement l'authenticité de leurs titres n'est pas toujours indiscutable. Une grotte du mont Thabor, ayant six mètres de long et autant de large, est mentionnée par l'higoumène russe Daniel comme ayant servi de séjour à Melchisédech. Rien absolument ne justifie cette attribution. Liévin, *Guide*, t. III, p. 116. La grotte d'Élie au mont Carmel, la grotte de Jérémie au nord de l'entrée des carrières royales; la grotte de saint Jean, dans laquelle le précurseur aurait mené sa vie pénitente; la grotte de la Quarantaine, qui aurait fourni un abri à Notre-Seigneur pendant son jeûne au désert, doivent leur illustration à des traditions qui ne sont pas toutes à l'abri de la critique. A Bethlehem se voient les grottes de la Nativité, des Pasteurs et du Lait. Voir t. I, col. 1692-1695. L'authenticité de la grotte de l'Agonie, au jardin de Gethsémani, est indiscutable. Cette grotte, qui n'a subi aucune transformation depuis l'époque de Notre-Seigneur, mesure une dizaine de mètres de long sur sept ou huit de large. Elle reçoit le jour par une ouverture pratiquée dans la voûte. Les Franciscains en ont la garde, et ils y célèbrent le saint sacrifice depuis l'année 1393. La grotte renferme actuellement trois autels. Liévin, *Guide*, t. I, p. 329. Sous le rocher du Calvaire se trouve une autre petite grotte, appelée grotte d'Adam par suite d'une légende sans fondement. Voir Calvaire.

2° D'autres cavernes de Palestine sont des merveilles naturelles. Lartet, *Essai sur la géologie de la Palestine*, Paris, 1869, p. 185, signale sur le littoral de la mer Morte, le long du Djébel Ousdom, une grotte creusée dans la couche de sel. La galerie se prolonge horizontalement assez avant dans la montagne, et aboutit à un vaste puits naturel par où tombent les eaux pluviales, qui ont produit peu à peu cette excavation. — A une dizaine de kilomètres à l'est de Bethléhem se trouve la grotte de saint Chariton, ou *Moghâret Khareïtoun*, qui doit son nom à un anachorète du IIIe siècle. « Cette excavation est remarquable par son étendue, l'immensité de plusieurs de ses salles et la multiplicité des souterrains... La longueur de ce labyrinthe naturel est très considérable. De tous les côtés se trouvent des *diverticulum* et des cavités inférieures dans lesquelles les guides ordinaires n'osent pas s'aventurer, retenus par une terreur superstitieuse ou par la crainte de s'égarer... Le sol, ainsi que cela se voit dans la plupart des grottes analogues, est formé par une terre d'un noir rougeâtre, renfermant des acides de fer et un peu de matière organique. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLII, p. 145. La caverne, qui a deux cent vingt mètres de long, forme sept salles situées à des niveaux différents et communiquant par d'étroites galeries. On n'y a trouvé que des débris de vases insignifiants. L'accès de cette caverne est très difficile, et il n'est pas certain qu'elle soit la même que celle d'Odollam, dans laquelle Saül se trouva en même temps que David et dont l'entrée devait être aisée. Voir Odollam 2. Liévin, *Guide*, t. II, p. 78-81; V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 134. — Au sud-ouest du lac de Tibériade, les cavernes d'Arbèle forment trois étages superposés dans le flanc de la montagne. L'entrée principale conduit dans une vaste salle qui a quarante mètres de long, autant de large et vingt mètres de haut. Ces cavernes ont été fortifiées par Josèphe, au temps de la guerre contre les Romains. On y a pratiqué alors des escaliers intérieurs, pour communiquer d'un étage à l'autre, des galeries et des citernes. On a ajouté des murs de soutènement et mis ce réduit naturel à même de protéger efficacement ses défenseurs. Josèphe, *Vita*, 37. Au temps d'Hérode le Grand, ces cavernes avaient déjà servi de repaires à des brigands, que le roi fit réduire par le feu. *Bell. jud.*, I, XVI, 4. Voir Arbèle, t. I, col. 886. — Près de Nazareth, la petite montagne volcanique sur laquelle était bâtie Endor renferme beaucoup de cavernes. De l'une d'elles sort la source qui donne son nom au pays, Aïn-Dor. V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 118.

H. Lesêtre.

2. CAVERNE DOUBLE (*Spelunca duplex*), Gen., XXIII, 9, près d'Hébron. Elle fut achetée par Abraham pour y ensevelir Sara, sa femme. Le texte hébreu l'appelle *Makpêlâh*. Voir Machpelah.

CÉCITÉ. Voir Aveugle.

CÉDAR. Hébreu : *Qêdâr;* Septante : Κηδάρ. Quelques auteurs rattachent ce mot à l'arabe *qadar*, « être puissant; » cf. Frz. Delitzsch, *Hohelied*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 26; d'après l'hébreu, il signifie « être noir », ou plutôt « hâlé », c'est-à-dire brûlé par le soleil. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1195. — Nom du second fils d'Ismaël et d'une tribu arabe à laquelle il donna naissance.

1. CÉDAR. Nom du second fils d'Ismaël. Gen., XXV, 13; I Par., I, 29. Nous n'avons sur lui aucun renseignement; ses descendants sont appelés une fois, Is., XXI, 17, *Benê-Qêdâr*, « les fils de Cédar. »

2. CÉDAR, *Benê Qêdâr*, Arabes nomades, descendants d'Ismaël par Cédar, son second fils, et habitant une région à laquelle ils donnèrent leur nom. Ps. CXIX (hébreu, CXX), 5; Cant., I, 4 (hébreu et Septante, 5); Is., XXI, 16, 17; XLII, 11; LX, 7; Jer., II, 10; XLIX, 28; Ezech., XXVII, 21. La Vulgate, Judith, I, 8, nomme aussi Cédar, mais le texte grec porte en cet endroit Γαλαάδ, qui paraît être la leçon véritable. Les *Benê Qêdâr* sont mentionnés à côté des Nabatéens, Gen., XXV, 13; I Par., I, 29; Is., LX, 7, et dans les inscriptions assyriennes, où ils sont appelés *Qidrai* (*Qi-id-ra-ai*; *Qid-ra-ai*). Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8°, Giessen, 1883, p. 147. Ce sont les *Cedrei* de Pline, *H. N.*, V, 12, alliés fidèles des *Nabatæi*. On trouve de même, dans les anciennes généalogies arabes, les قيدار, *Qaîdâr*, auprès des *Nabat*. Cf. Gesenius, *Der Prophet Jesaia*, Leipzig, 1821, t. II, p. 675, d'après Pococke, *Specimen historiæ Arabum*, édit. White, p. 46.

I. LA TRIBU D'APRÈS L'ÉCRITURE. — L'Écriture nous donne sur cette tribu des détails qui suffisent pour nous en montrer le caractère et l'importance. Dans les prophètes, les fils de Cédar sont les principaux représentants des Arabes nomades qui occupaient les déserts situés à l'est du Jourdain. C'était donc un peuple de pasteurs, habitant sous des tentes noires, semblables à celles des Bédouins de nos jours, fabriquées avec du poil de chèvres ou de chameaux. Ps. CXIX (hébreu, CXX), 5. C'est pour cela que l'épouse du Cantique, I, 4, disait :

> Je suis noire, mais belle, filles de Jérusalem,
> [noire] comme les tentes de Cédar,
> [belle] comme les pavillons de Salomon.

Ils avaient cependant des villages dépourvus de murailles, des *hâçêrîm*, ou « lieux entourés de clôtures », comme les *douars* des Arabes d'Afrique. Voir HASÉROTH. Isaïe, XLII, 11, dans un chant gracieux, invitant l'univers à louer Jéhovah, juge et sauveur suprême, s'écriait : « Que le désert et ses villes élèvent la voix; que les bourgs habités par Cédar [élèvent la voix, pour célébrer la gloire du Seigneur]. » Leurs troupeaux étaient nombreux, formant leur richesse et une partie de leur gloire, et comprenaient des chameaux, des agneaux, des béliers, des boucs, qu'ils allaient vendre aux marchés de Tyr. Is., LX, 7; Jer., XLIX, 29; Ezech., XXVII, 21. — Isaïe, prédisant la gloire finale de Jérusalem et décrivant en termes magnifiques l'empressement avec lequel les rois et les peuples y accourront, met en particulier ces paroles dans la bouche de Dieu, LX, 7 : « Tous les troupeaux de Cédar se rassembleront pour toi; les béliers de Nabaïoth (des Nabatéens) seront à ton service : ils monteront (seront immolés) sur mon autel et me seront agréables, et je remplirai de gloire la maison de ma majesté. » A la richesse, les hommes de cette tribu joignaient la vaillance, la force et l'habileté dans le maniement de l'arc. Is., XXI, 17. Ézéchiel, XXVII, 21, parle des « princes de Cédar ». C'est toute cette « gloire », dont Isaïe, XXI, 16, 17, annonçait le prochain anéantissement, quand il disait : « Encore une année, comme une année de mercenaire (c'est-à-dire mesurée en toute rigueur et exactitude), et toute la gloire de Cédar sera détruite. Et le nombre des robustes archers des fils de Cédar qui seront restés diminuera, car le Seigneur, le Dieu d'Israël a parlé. » Là, comme dans la prophétie semblable de Jérémie, XLIX, 28, 29, la tribu représente toute l'Arabie, ou au moins une portion du pays des *Benê-Qêdêm*, « des fils de l'Orient. » Le Ps. CXIX (hébreu, CXX), 5, fait allusion sans doute à leurs mœurs de pillards, en les donnant comme un des types de l'ennemi cruel et sans pitié.

II. PAYS. — Le pays de Cédar est appelé dans les inscriptions assyriennes *Qidru* (*mât Qi-id-ri*) et *Qadru* (*mât Qa-ad-ri*). Cf. Schrader, *Keilinschriften*, p. 147. Mais il est difficile, avec le caractère nomade des Ismaélites dont nous parlons, de savoir au juste à quelle région il correspond. L'Arabie de l'époque biblique et assyro-babylonienne, au sens le plus large, était bornée au sud par le Hedjâz actuel, à l'ouest par la Palestine transjordanique, la Damascène et l'Hamathène, à l'est par les solitudes du désert syrien, avec des limites incertaines cependant de ce dernier côté aussi bien que du côté du nord. Voir ARABIE, t. I, col. 856, et la carte, col. 857. C'est donc dans les contrées qui s'étendent depuis le nord de la péninsule arabique jusqu'aux rives de l'Euphrate que les fils de Cédar transportaient leurs tentes ou établissaient leurs *douars*. Saint Jérôme, *Comment. in Is.*, t. XXIV, col. 425, fait de Cédar « une région inhabitable au delà de l'Arabie des Sarrasins », et dans son livre *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, t. XXIII, col. 888, il le place « dans le désert des Sarrasins », qu'Eusèbe et lui, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 136, 276, au mot *Madian*, cherchent à l'orient de la mer Rouge. Théodoret, *Comment. in Ps.*, t. LXXX, col. 1878, dit que les descendants de Cédar habitaient encore de son temps non loin de Babylone : de même Suidas, *Lexicon*, édit. Bernhardy, 1853, t. II, p. 237. C'est pour cela que bon nombre de commentateurs modernes fixent d'une manière générale le séjour de ces nomades entre l'Arabie Pétrée et la Babylonie. D'après l'Écriture, nous voyons seulement qu'ils étaient assez distants de la Palestine pour être comptés parmi les nations lointaines. Jérémie, II, 10, comparant la conduite des Juifs inconstants et infidèles à celle des peuples étrangers qui persévéraient dans la religion de leurs ancêtres, leur disait : « Passez aux îles de Céthim et regardez; envoyez en Cédar et considérez attentivement, et voyez si chose semblable s'y fait. » Le prophète oppose ici Cédar, situé à l'est de la Palestine, aux contrées de l'ouest, aux îles ou aux côtes de la Méditerranée, à l'île de Chypre en particulier. Cependant, si la tribu en question était assez éloignée des Hébreux pour leur donner l'idée d'un lointain exil, Ps. CXIX, 5, elle était assez rapprochée pour être parfaitement connue d'eux. Comme l'histoire mentionne fréquemment les fils de Cédar à côté des Nabatéens, il est naturel aussi de rapprocher les pays habités par ces deux peuples. Or, jusqu'au temps de Nabuchodonosor, les Nabatéens demeuraient sur les limites du Hedjâz, avec *Égra* comme ville principale. A partir de l'époque perse, ils formèrent un puissant royaume dont la capitale était la ville de Pétra, l'ancienne résidence des rois iduméens. Voir ARABIE, t. I, col. 862, et NABATÉENS.

Il est donc probable que la tribu de Cédar occupait les régions sud-ouest du *Hamad* ou de l'Arabie déserte. Ils devaient errer dans l'*ouadi Serhân* ou *Sirhân*, oasis qui s'étend du nord-ouest au sud-est sur une longueur d'environ 450 kilomètres entre le Djébel Hauran et le Djôf septentrional. C'est une longue dépression de terrain dont le fond est à 150 mètres au-dessous du plateau environnant et représente celui d'un ancien lac ou mer intérieure. Ce fond de la vallée est formé de terre mélangée de sable; il est assez humide pour donner naissance à une végétation relativement abondante, mais cependant rien moins que luxuriante. L'eau s'y rencontre en divers points, et le gazon, quoique ne restant pas vert toute l'année, y conserve du moins quelque temps sa fraîcheur. Les *Scherrarat* nomades y viennent pendant l'été, à cause des excellents pâturages qu'y trouvent leurs troupeaux de chameaux. Le *Djôf* est une autre vallée qui peut avoir de l'ouest à l'est une longueur d'environ cent kilomètres sur quinze à vingt de largeur. La localité la

plus importante de l'oasis, la seule que l'on décore du titre de ville, est appelée *Djôf-Amèr*, du nom du pays même auquel on joint celui de la tribu qui forme la population principale de la ville. Ses jardins sont renommés dans l'Arabie entière. Cf. W. G. Palgrave, *Central and eastern Arabia*, 2 in-8°, Londres, 1865, t. I, p. 20, 46; traduction française, Paris, 1866, t. I, p. 25, 48. — J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, Berlin, 1860, p. 89, compare les *Benê-Qêdâr* aux tribus actuelles des *Anazeh* ou *Anézéh* et des *Roualla*. Les Anézéh forment une des branches les plus puissantes des Arabes bédouins. Ceux du nord, dont il est ici question, prennent ordinairement leurs quartiers d'hiver dans le désert de *Hamad* et dans l'*ouadi Serhân*. Le Hamad n'a pas de sources; mais en hiver les eaux s'y réunissent dans les terrains profonds, et les arbustes ainsi que les plantes du désert fournissent la pâture au bétail. Durant cette période de l'année, leur principal séjour est le Hauran et les cantons environnants, où ils campent près des villages. En été, ils se tiennent plus au nord, du côté de Homs et de Hamah, cherchant les pâturages et l'eau. Ils achètent en automne leurs provisions de froment et d'orge pour l'hiver, et, après les premières pluies, ils retournent dans l'intérieur du désert. Les Roualla, de leur côté, quoique prenant leurs quartiers d'hiver dans le voisinage de la vallée du Djôf, ont moins de relations avec ce pays qu'avec la Syrie, où ils vendent leurs produits et achètent le peu d'articles qui leur sont indispensables, tels que vêtements, riz et blé.

IV. Histoire. — La mention de Cédar parmi les plus anciens descendants d'Ismaël, l'importance que les prophètes attribuent aux *Benê-Qêdâr* comme représentants des Arabes, leurs richesses et leurs qualités guerrières montrent assez ce que dut être cette tribu au milieu des populations nomades du désert. Elle dut, comme celles-ci, subir à différentes époques le choc des armées assyriennes et partager les mêmes vicissitudes. Voir Arabie, *Histoire*, t. I, col. 864-866. La Bible et les inscriptions cunéiformes ne nous ont conservé que quelques allusions ou quelques faits particuliers. Isaïe, xxi, 16, 17, annonçait que dans un avenir très prochain, une année juste, Cédar verrait périr « toute sa gloire », c'est-à-dire sa liberté, le succès de ses armes, ses nombreux troupeaux. Sennachérib (705-681) pensait-il alors à entreprendre cette course lointaine? Il est possible que les révoltes perpétuelles de Babylone ne lui aient pas laissé le temps d'accomplir les menaces prophétiques. Cependant, vers la fin de son règne, il intervint dans les affaires du Hedjâz, et, par la soumission de plusieurs pays, prépara les voies à des expéditions plus hasardeuses. En tout cas, sous le règne d'Assurbanipal (668-625), une tentative pour secouer le joug de l'Assyrie attira des désastres sur l'Arabie et sur Cédar en particulier. Lors de la révolte de Samassoumoukin, son frère, pendant que Ouaïté, roi des Arabes, envoyait son contingent d'auxiliaires à Babylone, Ammouladi, roi de Cédar, se chargeait d'opérer une diversion sur les frontières de Syrie, faisant des razzias pour occuper les garnisons assyriennes échelonnées le long du désert. Mais, après avoir pris Babylone, Assurbanipal s'en vint châtier les Arabes. Ammouladi fut pris dans la Mésopotamie et envoyé à Ninive, où il fut mis, chargé de fers, avec les *asi* et les chiens. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 273, note 2. Il est également question d'un autre roi de Cédar, Yautah, fils d'Hazael, à qui le père d'Assurbanipal avait enlevé les statues d'Adarsamaïm, divinité arabe, et qui se soumit à ce dernier pour en obtenir la restitution. Mais ensuite il secoua le joug, cessa de payer le tribut et poussa son peuple à la révolte. Le monarque assyrien envoya alors contre lui son armée, qui était sur les frontières du pays. Le tableau de la défaite est à citer à cause de sa ressemblance avec les paroles de Jérémie, xlix, 28-33, contre « Cédar et les fils de l'Orient », paroles qui furent plus tard réalisées par Nabuchodonosor :

1. Sa défaite accomplirent [mes soldats]. Les hommes d'Arabie
2. tous ceux qui vinrent, ils firent périr par l'épée;
3. les tentes, les pavillons, leurs demeures,
4. un feu ils allumèrent et les livrèrent aux flammes.
5. Des bœufs, des brebis, des ânes, des chameaux,
6. des hommes, ils emportèrent sans nombre.
7. Balayant tout le pays, dans son étendue,
8. ils ramassèrent tout ce qu'il contenait.
9. Les chameaux comme des brebis je distribuai,
10. et j'en fis surabonder les hommes d'Arabie
11. habitant dans ma terre, etc.

Cylindre B, colonne viii; cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. iv, p. 295-296. Les ravages opérés par Nabuchodonosor dans les lointaines oasis de Cédar, de Théma, de Dédan, etc., amenèrent la disparition de certaines peuplades et leur fusionnement avec d'autres. Les Nabatéens, qui avaient mieux résisté aux invasions assyriennes et chaldéennes, montèrent au rang de nation principale en Arabie, et les fils de Cédar, désormais réduits au rôle de satellites, devinrent leurs alliés inséparables. — La religion de cette tribu fut celle des Arabes avant l'islamisme, c'est-à-dire le sabéisme ou adoration des astres. Les annales d'Assurbanipal, Cylindre B, colonne vii, 92, signalent comme divinité principale de Cédar *Adarsamaïm* ou *A-tar-sa-ma-im*, c'est-à-dire la déesse « Atar (Athare, Astarté) du ciel ». Cf. Schrader, *Keilinschriften*, p. 148, 414; voir Arabe I, *Religion*, t. I, col. 834. Pour le type physique, le caractère et les mœurs, voir le même article, col. 830-834, et Ismaélites.

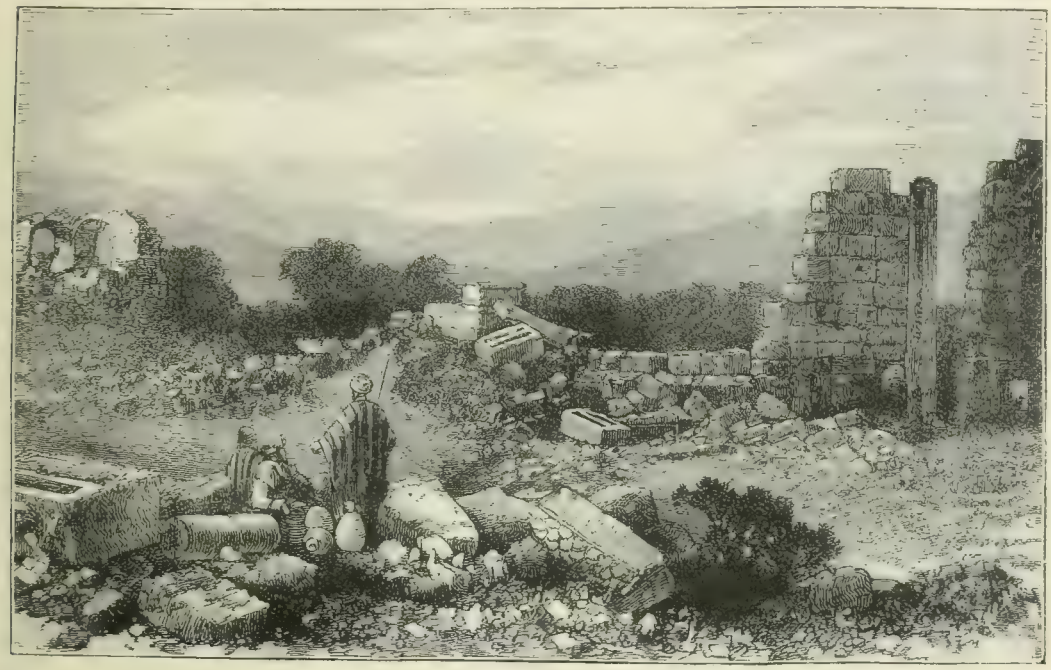
A. Legendre.

CÉDÈS. Hébreu : *Qédêš*, « sanctuaire ». Nom de deux villes de Palestine. Il est aussi question d'une autre ville de Cédès, ancienne capitale des Héthéens, dans un passage aujourd'hui altéré de l'histoire du règne de David.

1. CÉDÈS (hébreu : *Qédêš*, Jos., xii, 22; xix, 37; Jud., iv, 11; IV Reg., xv, 29; *Qédesâh*, Jud., iv, 9, avec *hé* local; *Qédêš bag-Gâlîl*, « Cédès en Galilée, » Jos., xx, 7; xxi, 32; I Par., vi, 76 [hébreu, 61]; *Qédêš Naftâlî*, « Cédès de Nephthali, » Jud., iv, 6; Septante : Κάδης, Jos., xii, 22; Jud., iv, 9, 10; I Mach., xi, 73; Κάδες, Jos., xix, 37; xxi, 32; Κέδες, Jud., iv, 11; I Par., vi, 76; Κάδης, Κέδης, Κέδες ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, Jos., xx, 7; xxi, 32; I Par., vi, 76; I Mach., xi, 63; Κάδη; Νεφθαλί, Jud., iv, 6; Κυδίως τῆς Νεφθαλὶ ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, Tob., i, 2; Κέδες, IV Reg., xv, 29; Vulgate : *Cades*, Jos., xii, 22; I Mach., xi, 73; *Cedes*, Jos., xix, 37; Jud., iv, 9, 11; IV Reg., xv, 29; *Cedes*, *Cades in Galilæa*, Jos., xx, 7; xxi, 32; I Par., vi, 76; I Mach., xi, 63; *Cedes Nephthali*, Jud., iv, 6), ville forte de Nephthali, mentionnée entre Azor et Édraï, Jos., xix, 37; cité de refuge attribuée « avec ses faubourgs » aux Lévites, fils de Gerson, Jos., xx, 7; xxi, 32; I Par., vi, 76; patrie de Barac, Jud., iv, 6, 9; prise plus tard par Théglathphalasar, roi d'Assyrie. IV Reg., xv, 29.

I. Nom; identification. — Cette ville est appelée *Cadès* dans la Vulgate, Jos., xii, 22; I Mach., xi, 63, 73; la cité chananéenne dont le roi fut vaincu par Josué appartenait manifestement au nord de la Palestine, comme l'indiquent les localités parmi lesquelles elle est nommée, Jos., xii, 19-24; et si la place qu'elle occupe dans l'énumération, entre Mageddo et Jachanan du Carmel, semble plutôt la confondre avec Cédès d'Issachar (voir Cédès 3), on la croit néanmoins généralement identique à la ville de Nephthali, dont l'importance a toujours été considérable. Il ne peut y avoir aucune hésitation pour Cadès des Machabées, dont la situation est nettement définie par ces mots : « qui est en Galilée. » Cette dernière expression, employée aussi Jos., xx, 7; xxi, 32; I Par., vi, 76, de même que celle de « Cédès

de Nephthali » avait pour but de distinguer la cité septentrionale de Cadesbarne, de Cadès de Juda et de Cédès d'Issachar. Il est probable aussi qu'il faut la reconnaître dans Κυδίος τῆς Νεφθαλί, Tob., I, 2, à droite, c'est-à-dire, d'après le système d'orientation des Hébreux, au sud de laquelle se trouvait Thisbé, patrie du prophète Élie. Le texte grec donne seul ce détail; la Vulgate n'en parle pas; la version syriaque porte expressément *Qédéš de Nephthali*. Rien, du reste, de plus variable que l'orthographe de ce nom; il est écrit de quatre manières dans Josèphe : Κεδέσῃ, *Ant. jud.*, V, I, 24; Κέδασα, *Ant. jud.*, XIII, V, 6; Κυδισα, *Ant. jud.*, IX, XI, 1; Κύδυσσα, *Bell. jud.*, IV, II, 3. Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 110, 271, l'ancienne Κέδες, *Cédès*, s'appelait Κυδισσός, *Cidissus*. désigne un site important de Galilée, au nord-ouest du *Baharet el-Houléh* (lac Mérom). (L'orthographe *Qds* nous semble plus conforme à la tradition des écrivains arabes que celle du *Survey of Western Palestine, Name lists*, Londres, 1881, p. 76, qui écrit *Qdis*. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, in-8°, Londres, 1890, p. 585.) L'identification ne présente pas la moindre difficulté : le village dont nous allons décrire les ruines répond parfaitement aux données de la Bible et de la tradition. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, p. 110, 271, placent la ville de *Cidissus* à vingt milles (environ trente kilomètres) de Tyr, près de Panéas (Banias). En réalité, dit M. V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 361, cette distance est trop faible d'au moins cinq milles. Le moine Burchard du Mont-Sion, qui visita, en 1283, Cédès



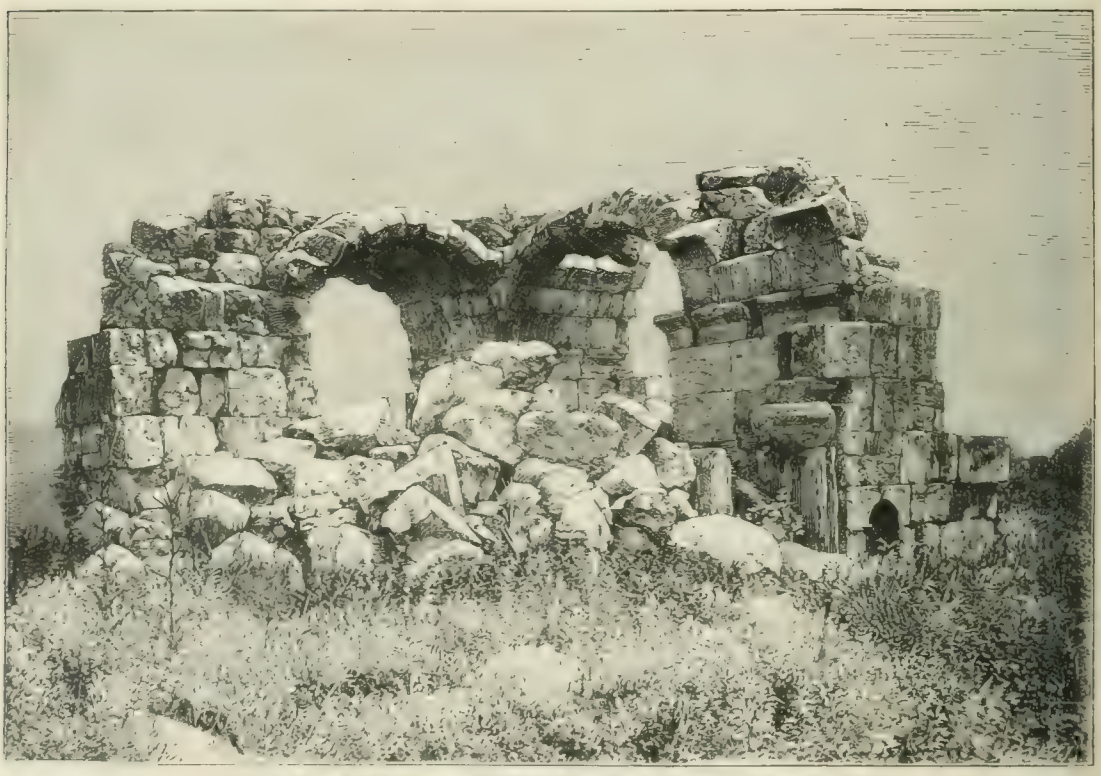
111. — Cédès de Nephthali. D'après une photographie.

Les monuments égyptiens en font mention et en donnent une transcription parfaitement exacte : , *Kdšë*, *Qodschē*; il est probable, en effet, que, sous cette forme, le papyrus Anastasi, I, 19, 1, indique la cité chananéenne, plutôt que la grande ville amorrhéenne de Cadès sur l'Oronte. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 173, 213. Mariette, *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875, p. 12, la reconnaissait aussi dans le premier numéro de la Liste de Thotmès III; mais, d'après d'autres savants, *Qodschou* représente plus sûrement ici Cadès de l'Oronte. Cf. E. de Rougé, *Étude sur divers monuments du règne de Thoutmès III*, dans la *Revue archéologique*, nouv. série, IIe année, t. IV, 1861, p. 355; Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Galilée*, p. 1, extrait du *Journal of Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain*, t. XX, 1887, p. 297. Ce nom de קֶדֶשׁ, *Qédéš*, s'est maintenu jusqu'à nos jours sous la forme arabe, exactement semblable, قدس, diversement prononcée *Qadas*, *Qadès* ou *Qédès*, et qui de Nephthali, la met plus justement à quatre lieues au nord de Séphet (*Safed*). Voir NEPHTHALI, tribu et carte.

II. DESCRIPTION. — *Qadès* ou Cédès de Nephthali est la plus remarquable des villes de cette région galiléenne où elles ont toutes ce trait de commune ressemblance, qu'elles sont situées sur des rochers élevés au milieu des collines, au-dessus de vertes et paisibles vallées. Les ruines qu'on rencontre en cet endroit forment l'ensemble le plus considérable des vestiges archéologiques de la contrée (fig. 111). La plaine verdoyante qui s'étend aux environs est toute parsemée de térébinthes, assez nombreux pour servir d'illustration à la scène du campement de Jahel. Jud., IV, 11, 17. Cf. Stanley, *Sinai and Palestine*, in-8°, Londres, 1866, p. 390. Le village actuel, qui compte tout au plus trois cents habitants, occupe à peine le tiers d'une belle colline, jadis couverte tout entière d'habitations, et dont l'aspect est frappant : on dirait des étages de remblais et des coupes artificielles de terrains, offrant des apparences de bastions et de glacis. Aussi Josèphe appelait cette ville κώμη καρτερά, et disait qu'elle avait les fortifications nécessaires à une cité frontière. *Bell. jud.*, IV, II, 3. On voit encore actuellement quelques arasements du mur d'enceinte, construit en pierres de taille, qui

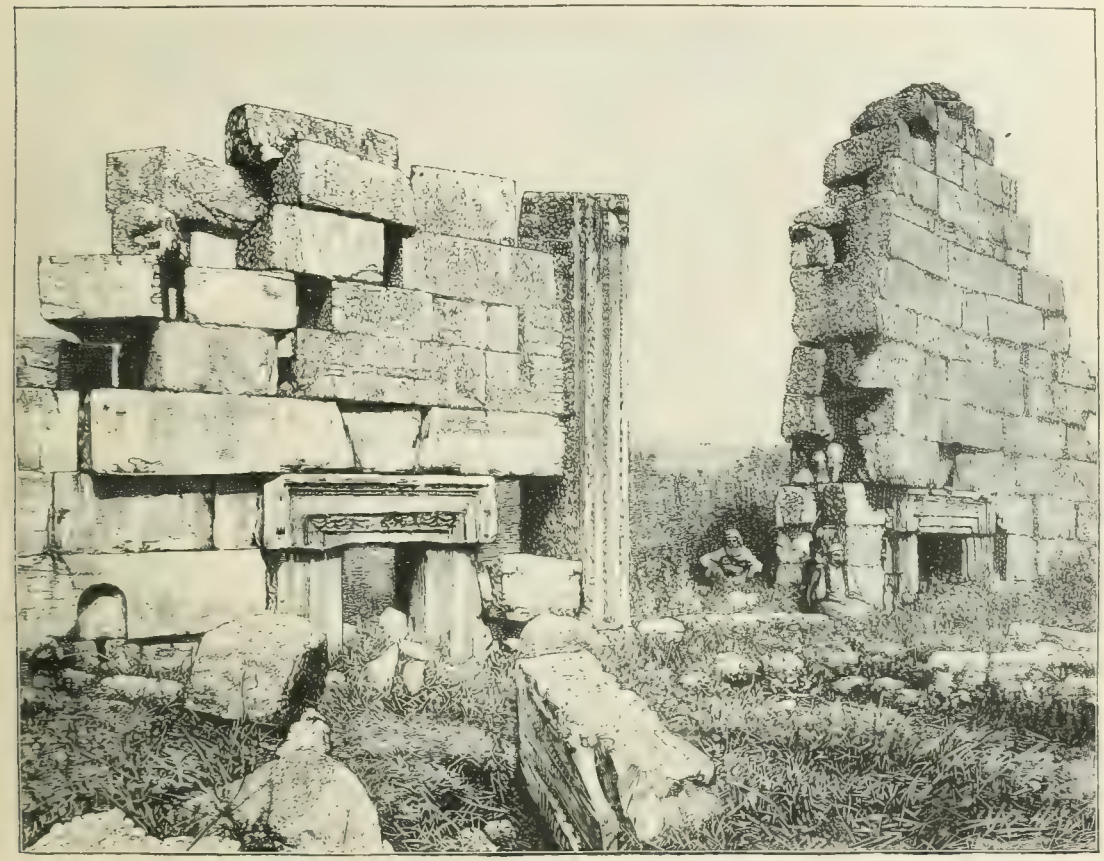
l'environnait. Les maisons du village renferment presque toutes des fragments antiques provenant d'édifices renversés. Dans l'une, entre autres, on montre, sur une colonne, une tête sculptée représentant la figure du soleil avec une couronne de rayons. A quelque distance est l'emplacement d'un ancien temple, qui avait été bâti en pierres de taille et que décoraient des colonnes monolithes, dont quelques fûts mutilés sont couchés sur le sol. Aux antiques monuments et habitations ont succédé des figuiers, des plantations de tabac, des herbes épineuses et des tombes musulmanes.

Une dépression de terrain sépare cette colline d'une autre moins haute, qui s'allonge vers le sud et où les habitants du village ont placé leurs aires. Présentant toutes les deux, vers l'est, la forme d'un demi-cercle elliptique, elles servaient autrefois d'assiette à une ville considérable, dont les édifices s'élevaient par étages sur leurs flancs artificiellement disposés en terrasses. Vers leur point de jonction coule une source abondante, recueillie dans un réservoir qu'environnent, en guise d'auges, plusieurs cuves de sarcophages antiques. Plus loin, dans la direction de l'est, on signale surtout trois principaux monuments : 1° Un ancien mausolée, ayant appartenu à une puissante famille, dont aucune inscription ne nous a gardé le nom (fig. 112). Bâti avec de superbes blocs calcaires reposant sans ciment les uns au-dessus des autres, il mesurait environ une dizaine de mètres sur chaque face. La partie supérieure en est détruite, et il devait être intérieurement voûté en plein cintre. On y pénètre par le sud au moyen d'une jolie porte rectangulaire, ornée de moulures à crossettes, qui occupe le centre de la façade méridionale. A l'intérieur, cet édifice renfermait, sous quatre arcades cintrées encore debout, orientées selon les quatre points cardinaux, onze grandes niches rectangulaires, bâties en pierres de taille, la douzième étant remplacée par la porte d'entrée. Sur les différentes plates-formes qui recouvrent ces *loculi*, il y avait également place pour plusieurs sarcophages. — 2° Un riche ensemble de sarcophages, portés sur de larges piédestaux, les plus beaux peut-être de toute la Syrie. — 3° Un temple, avec une porte grandiose, aux supports monolithes (fig. 113). Bâti en pierres de taille très régulières unies sans ciment, cet élégant édifice était précédé vers l'est d'un portique soutenu sur des colonnes corinthiennes, qui jonchent de ce côté le sol de leurs fûts et de leurs chapiteaux mutilés. Trois portes rectangulaires, ouvertes sur la façade orientale, donnaient entrée dans l'intérieur de la *cella*, qui mesure dix-neuf mètres de long sur seize de large. Cette façade est encore en partie debout, mais beaucoup de blocs sont déplacés, comme s'ils avaient subi le contre-coup d'un violent tremblement de terre. La porte centrale, ou grande porte, était formée de deux jambages monolithes surmontés d'un linteau également monolithe. L'un de ces jambages est encore debout; il est orné d'élégantes sculptures; sa hauteur est à peu près de cinq mètres. L'autre montant manque. Les deux portes latérales, beaucoup plus basses que celle-ci, sont presque intactes. Victor Guérin, *Galilée*, t. II, p. 355-358, estime que ce monument n'a été ni une synagogue judaïque, ni une église chrétienne. D'ailleurs les figures sculptées ne peuvent appartenir à l'architecture juive. Tout porte donc à croire que nous avons là un temple païen. Ces ruines de Cédès paraissent à M. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 683, de l'époque grecque ou romaine. — Cf. *Survey of Western Palestine*, *Memoirs*, Londres, 1881, t. I, p. 226-230, avec photographies et plans; Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. III, p. 367-369.



112. — Ruines d'un mausolée à Cédès de Nephthali. D'après une photographie.

III. Histoire. — L'emplacement naturel de Cédès devait en faire une ville importante. Aussi, dès les premiers temps de l'histoire, est-elle comptée parmi les principales cités chananéennes; peut-être même, d'après son nom, était-elle un centre religieux des plus renommés : son roi fut un des princes du nord qui furent défaits par Josué, xii, 22. Échue à la tribu de Nephthali, dont elle fut une des « places fortes », Jos., xix, 37, elle devint une ville de refuge. Jos., xx, 7. Le Talmud remarque, à ce propos, que les six villes ainsi désignées étaient situées deux à deux, l'une en face de l'autre, sur trois lignes presque parallèles. « Hébron, en Judée, est située en face de Bécer (Bosor), dans le désert; Sichem, dans la montagne, en face de Ramoth, en Gilad (Galaad); Kedesch (Cédès), dans la montagne de Nephthali, en face de Golan, en Basan. De façon que le pays d'Israël était partagé en quatre parties égales : les distances étaient les mêmes de la frontière sud de la Palestine jusqu'à Hébron; de là jusqu'à Sichem; de ce point jusqu'à Kedesch, et enfin de Kedesch jusqu'à la frontière nord de la Palestine. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 55. Cédès fut en même temps donnée aux Lévites de la famille de Gerson. Jos., xxi, 32; I Par., vi, 76 (hébreu, 61). — Josèphe, *Ant. jud.*, V, i, 18, en racontant la guerre de Josué contre Jabin, roi d'Asor, Jos., xi, 1-9, nous dit que la bataille livrée par les Israélites à ce prince eut lieu non loin de Cédès, à côté de la ville de Béroth; ce qui ne contredit pas le texte sacré, d'après lequel le combat eut lieu près des eaux ou du lac de Mérom. — Elle vit plus tard naître Barac, qui vainquit, au pied du Thabor, un des descendants du roi d'Asor que nous venons de mentionner. Jud., iv, 6. Comme il habitait au milieu même du pays où la tyrannie de ce second Jabin pesait le plus lourdement, il devait être plus disposé que personne à se révolter contre une domination dont lui et les siens avaient tant à souffrir. C'est pour cela sans doute, et à cause de son caractère résolu, que Débora le choisit pour l'aider dans sa mission de libératrice. Tous deux, à Cédès, firent appel au patriotisme des Hébreux, et dix mille hommes, appartenant pour la plupart aux tribus du nord, Zabulon, Nephthali, Issachar, répondirent à leur voix, et, avec l'aide de Dieu, triomphèrent des Chananéens. Jud., iv, 9, 10. C'est dans une vallée voisine de cette ville que le Cinéen Haber avait planté sa tente, sous le térébinthe de Sennim, et là que Sisara vaincu mourut de la main de Jahel. Jud., iv, 11, 21. — L'histoire se tait ensuite sur Cédès jusqu'au règne de Phacée, roi d'Israël, sous lequel la ville, avec beaucoup d'autres, tomba au pouvoir de Théglathphalasar, qui en transporta les habitants en Assyrie. IV Reg., xv, 29; Josèphe, *Ant. jud.*, IX, xi, 1. — Après la captivité, elle devint une ville frontière entre le territoire de Tyr et la Galilée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, v, 6. Les généraux de Démétrius II Nicator, roi de Syrie, y avaient établi leur camp, lorsque Jonathas Machabée marcha contre eux et finit par les vaincre et les poursuivre. I Mach., xi, 63, 73. Là s'arrêtent les données bibliques. Josèphe la représente, à l'époque de l'administration de Florus, comme appartenant aux Tyriens. *Bell. jud.*, II, xviii, 1. Elle était très peuplée, bien fortifiée et hostile aux Juifs. Titus vint camper tout au-



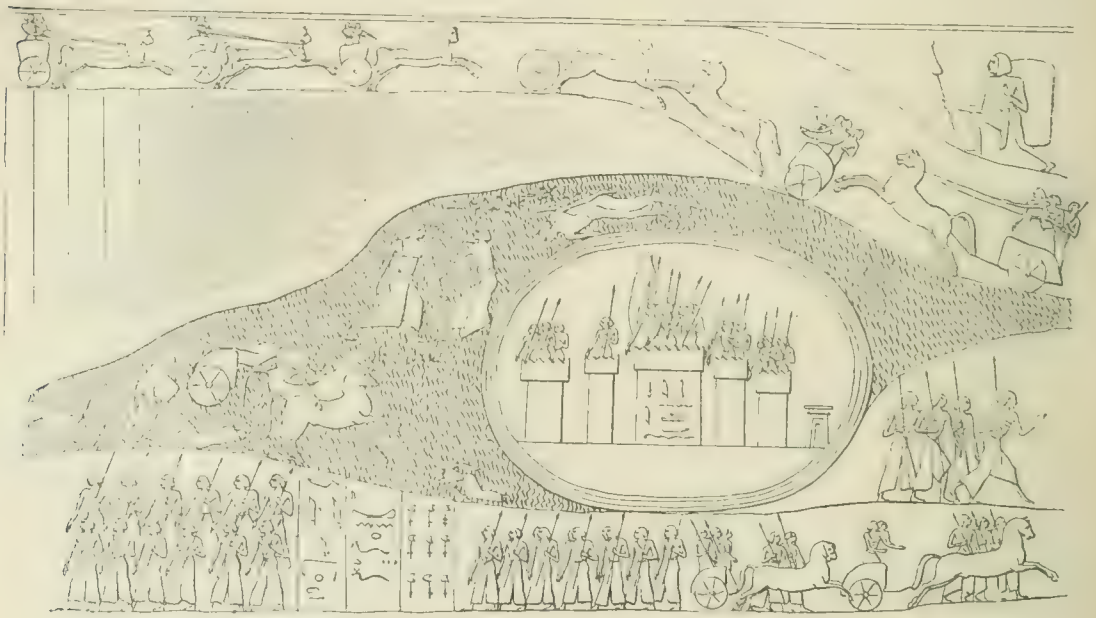
113. — Ruines d'un temple à Cédès de Nephthali. D'après une photographie.

près, pendant le siège qu'il fit de Giscala. *Bell. jud.*, VI, II, 3. — Les pèlerins juifs croyaient y retrouver les tombeaux de Barac, de Débora et de Jahel. Cf. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte*, in-8°, Bruxelles, 1847, p. 264, 378, 450. A. LEGENDRE.

2. CÉDÈS DES HÉTHÉENS, ville de Cœlésyrie.

I. DESCRIPTION. — Son existence n'est connue que depuis le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens. Elle était située sur les bords de l'Oronte (fig. 114). Une grande composition d'un des pylônes du temple de Louqsor, représentant la campagne de Ramsès II contre les Héthéens, nous montre Cédès, , *Qodšu*, dans une île. (Les différentes représentations des monuments ne sont pas tout à fait semblables. Voir M. Muller, *Asien und Europen*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 214-215.) A gauche, l'Oronte forme un lac, qui entoure le mur occidental de la place, longe le mur septentrional, défend en partie le mur oriental du côté du nord et le mur méridional du côté de l'ouest. Le fleuve sort du lac au nord, à droite. (Troisième pylône de Louqsor : Rosellini, *Monumenti storici*, pl. 104; Champollion, *Monuments*, 324; Ramesséum de Thèbes, premier pylône : Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 158-159; deuxième pylône : Lepsius, 164; Rosellini, 110; Champollion, 330.) Un autre monument d'Ipsamboul représente Cédès d'une manière analogue. Rosellini, 87, 90-91; Champollion, 27, 22-23. Voir H. G. Tomkins, *Kadesh on Orontes*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1882, p. 47-48.

On place généralement cette ville sur les bords du lac de Homs, qui s'appelle encore dans le pays « lac de Qadeš », au point où l'Oronte sort du lac. A. H. Sayce, *The Hittites*, in-16, Londres, 1888, p. 100; H. G. Tomkins, *The Campaign of Ramses II against Kadesh*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, 1882 (avec une carte du lac de Homs et de ses environs), p. 395, 401-402. Le lac tire son nom de la ville voisine de Homs, l'antique Émèse. Homs est située au milieu d'une vaste plaine, remarquable par sa fertilité. L'Oronte coule à un kilomètre et demi à l'ouest, et alimente de ses eaux les vingt mille habitants de la cité. Elle ne contient pas de ruines d'anciens édifices; mais le sol est jonché de grandes pierres de taille, de fragments de colonne en granit, en basalte, en calcaire. La colline sur laquelle était bâtie la citadelle est du côté sud de la ville. Elle est aujourd'hui ruinée. Voir F. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 354. La capitale des Héthéens n'était pas sur l'emplacement de Homs, mais à deux heures de distance, au sud, sur les bords mêmes du lac. Ce lac a été décrit, en 1856, par Ed. Robinson (*Later Biblical Researches*, in-8°, Londres, 1856, p. 549), sans qu'il se doutât d'ailleurs des souvenirs historiques que rappelait son nom. « A trois heures environ au nord de Ribléh, dit-il, l'Oronte forme le petit lac de Kédès, appelé aussi quelquefois le lac de Homs. Il a environ deux heures de marche en longueur sur une de largeur... Il est en majeure partie, sinon en totalité, artificiel; il doit son origine à une digue déjà ancienne, élevée en travers du fleuve... Une petite tour s'élève à l'extrémité nord-ouest de la digue... Ce lac est décrit par Aboulféda, qui l'appelle Kédès, et le regarde aussi comme artificiel... La digue est probablement l'œuvre de l'antiquité. » Le nom de Cédès, conservé à ce lac dans le pays, quoique le souvenir de la ville de ce nom s'y soit perdu, n'est pas sans valeur. Plusieurs savants, tels que M. Müller, *Asien und Europen*, p. 214, rejettent néanmoins l'identification qui vient d'être proposée. Quelques-uns identifient Cédès des Héthéens avec Tell-Nebi-Mendéh, l'ancienne Laodicée du Liban. R. Conder, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, juillet 1881, p. 163-173; W. Wright, *The Empire of the Hittites*, 2e édit., in-8°, Londres, 1886, p. 96. M. J.-E. Gautier a exploré en 1895 le tumulus qui occupe le centre de l'île dans le lac de Homs. Il y a retrouvé les vestiges d'une série de constructions superposées qui vont depuis l'époque byzantine jusqu'à l'âge du silex taillé; mais il est convaincu que ce n'est pas le site de Cédès. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1895, p. 293.



114. — Cédès des Héthéens. Ipsamboul. D'après Rosellini, *Monumenti dell' Egitto*, t. I, pl. 87.

II. HISTOIRE. — Les monuments égyptiens nous apprennent que Cédès était une des villes les plus impor-

tantes et les plus fortes des Héthéens. Elle fut souvent assiégée et prise par les pharaons de la XVIIIe et de la XIXe dynastie, par Thothmès III (E. de Rougé, *Annales de Touthmès III*, dans la *Revue archéologique*, t. IV, 1861, p. 355; cf. H. Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, in-8°, Leipzig, 1877, p. 301-331); Séti Ier (Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, pl. 130 *a*; Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. CCCXCV); Ramsès II (H. G. Tomkins, *On the Campaign of Rameses the Second in his fifth year against Kadesh on the Orontes*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1881-1882, p. 6-9; Id., dans les *Transactions* de la même société, t. VII, 1882, p. 393; W. Wright, *The Empire of the Hittites*, 2e édit., in-8°, Londres, 1886, p. 17-21). Cédès est encore nommée dans les guerres de Ramsès III, contre qui elle avait fourni son contingent. (G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., 1886, p. 267.) A partir de cette époque, depuis le Xe siècle avant J.-C., le nom de Cédès n'apparaît plus sur les monuments de l'Égypte. On ne le rencontre pas une seule fois dans les inscriptions assyriennes. On ne le lit pas non plus dans notre texte actuel de la Bible; il doit cependant y figurer, et il n'en a disparu que par la faute des copistes, qui, ignorant l'existence de cette cité autrefois si importante, ont altéré d'une façon inintelligible le passage dans lequel elle se trouvait nommée. Le second livre des Rois (II Sam.), XXIV, 6, raconte que, lorsque David eut ordonné à Joab d'opérer le recensement d'Israël, ses officiers, après avoir fait le dénombrement du pays à l'est du Jourdain, se rendirent, en remontant vers le nord, dans une région que le texte massorétique appelle *taḥtim ḥodsi*, תַּחְתִּים חָדְשִׁי (Vulgate : « la terre inférieure de Chodsi »). Au lieu de cette leçon qui n'a aucun sens, il faut lire : אֶרֶץ הַחִתִּים קָדְשָׁה, « à la terre des Héthéens, à Cadès (ou Cédès). » Cette lecture est confirmée par quatre manuscrits grecs (18, 82, 93, 108), qui portent exactement : Καὶ ἔρχονται εἰς γῆν Χετταίων Καδής, « et ils vinrent à la terre des Héthéens, à Cadès. » Voir F. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 340-344, 351-352; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, in-8°, Oxford, 1890, p. 286. L'ancienne capitale des Héthéens était donc alors au pouvoir de David et formait l'extrémité septentrionale de son empire. « Voilà un fait bien remarquable en faveur de l'antiquité des annales de David : un écrivain postérieur n'aurait pu enregistrer parmi les possessions de ce monarque une ville aussi éloignée et disparue depuis longtemps, » dit M. J. Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire*, in-8°, Paris, 1883, p. 32. Depuis cette époque, il n'est plus question, en effet, nulle part de Cédès des Héthéens. On peut la retrouver seulement, mais sous un autre nom, dans un récit d'Hérodote, II, 159, qui, d'après une opinion très vraisemblable, la confond avec Gaza (Καδύτις). G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., 1886, p. 539. Le roi d'Égypte Néchao II, dans la campagne qu'il fit, en 608, contre Nabopolassar, roi de Babylone, après avoir battu et tué à Mageddo le roi de Juda, Josias, qui voulait lui barrer le passage, IV Reg., XXIII, 29; II Par., XXXV, 20-24, continuant sa route vers Charcamis et l'Euphrate, trouva devant lui Cadès, « grande ville de Syrie, » dit l'historien grec, II, 159; il l'attaqua et la prit. L'histoire de cette ville se termine de la sorte comme elle avait commencé dans ce que nous en connaissons, par son asservissement à un roi d'Égypte.

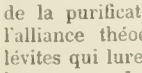
F. VIGOUROUX.

3. CÉDÈS (hébreu : *Qédéš;* Septante : Κέδες; *Codex Alexandrinus :* Κέδεε), ville de la tribu d'Issachar, assignée, avec ses faubourgs, aux Lévites de la famille de Gerson. I Par., VI, 72 (hébreu, 57). La liste parallèle de Josué, XXI, 28, porte *Césion* (hébreu : *Qiśyôn;* Septante : Κισών). Y a-t-il faute de copiste dans le livre des Paralipomènes? La ville eut-elle simultanément ou successivement deux noms? Ce sont des questions auxquelles il est impossible de répondre d'une manière satisfaisante. Les manuscrits du texte original ne nous fournissent aucun élément de solution. Les versions chaldaïque, syriaque et arabe reproduisent l'hébreu dans Jos., XXI, 28; ces deux dernières mettent *Reqem, Raqîm,* I Par., VI, 72 (57); mais c'est un mot qu'on trouve plus d'une fois pour *Qédéš* ou *Qâdêš*. — A prendre strictement l'ordre suivi par Josué dans la liste des rois chananéens qu'il défit, Jos., XII, 9-24, on serait tenté de croire que *Cadès* du ℣. 22, dont le nom hébreu est *Qédéš*, et qui est citée entre Mageddo et Jachanan du Carmel, serait la Cédès d'Issachar. Mais on y reconnaît généralement Cadès de Nephthali, bien qu'elle eût dû régulièrement être mentionnée avec Asor, ℣. 19 : son importance topographique et historique légitime ce sentiment. — Les explorateurs anglais identifient Cédès d'Issachar avec un site nommé *Tell Abou Qoudéis*, dans la plaine d'Esdrelon, au sud-est de *El-Ledjdjoun* (Mageddo) : on y trouve quelques traces de ruines, quelques vestiges de poterie, et des sources du côté du nord. Cf. *Survey of Western Palestine*, *Memoirs*, Londres, 1882, t. II, p. 48, 69; G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 109. Voir ISSACHAR, tribu et carte.

A. LEGENDRE.

CÉDIMOTH, nom, dans Josué, XIII, 18, de la ville lévitique de la tribu de Ruben appelée Cadémoth dans Deut., II, 26, etc. Voir CADÉMOTH.

CEDMA (hébreu : *Qêdemâh*, « à l'orient; » Septante : Κεδμά), le dernier des fils d'Ismaël. Gen., XXV, 15; I Par., I, 31. D'après Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. VI, p. 354, il aurait habité à l'est de toutes les tribus issues d'Ismaël, à la limite orientale du Nejd, dans la montagne de Toweïk. Selon d'autres auteurs, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 863, Cedma rappelle le désert de Cadémoth. Maspero, dans *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. XVII, 1895, p. 142, rapproche Kedmah de Kadima,

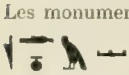
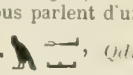
 , des *Mémoires de Sinouhit*.

E. LEVESQUE.

CEDMIHEL (hébreu : *Qadmi'êl*, « qui est devant Dieu, » c'est-à-dire ministre de Dieu; Septante : Καδμιήλ), lévite, fils d'Odovia, qui revint de captivité avec ses fils à l'époque du retour de Zorobabel. I Esdr., II, 40; II Esdr., VII, 43; XII, 8. La deuxième année de leur retour, Cedmihel et ses fils furent chargés de surveiller le travail de reconstruction du temple. I Esdr., III, 9. Au jour de la purification du peuple et du renouvellement de l'alliance théocratique, Cedmihel fut du nombre des lévites qui lurent publiquement la loi, prièrent solennellement pour Israël, II Esdr., IX, 4, 5, et signèrent l'alliance. II Esdr., XII, 9. Il assista également à la dédicace des murs de Jérusalem. II Esdr., XII, 24, 27. Dans II Esdr., XII, 24, l'hébreu et la Vulgate font de Cedmihel le père de Josué ou Jesua, tandis que d'après I Esdr., II, 40, il était son frère. Les Septante portent : « Jesu *et les fils de Cadmiel.* » Le texte hébreu, II Esdr., XII, 24, a dû être altéré par les copistes, car au ℣. 8 du même chapitre, l'hébreu, les Septante et la Vulgate s'accordent pour voir un nom propre, *Binnuï, Bennui,* au lieu de *fils de.*

E. LEVESQUE.

CEDMONÉENS (hébreu : *haq-Qadmôni*, au singulier, avec l'article; Septante : τοὺς Κεδμωναίους), peuple mentionné une seule fois dans l'Écriture, Gen., XV, 19, comme occupant une partie du territoire promis par Dieu aux descendants d'Abraham. Ce nom dérive de la racine *qédém* et signifie « oriental » ou « ancien ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1195. Le rapprochement que Bochart, *Phaleg*, IV, 36; *Chanaan*, I, 19, Caen, 1646, p. 345, 486,

et Calmet, *La Genèse*, Paris, 1707, p. 379, font entre les Cedmonéens, Cadmus et les Hévéens, ne repose sur aucun fondement solide. On ne saurait non plus rattacher cette nation à Cedma (hébreu : *Qêdemâh*), dernier fils d'Ismaël, Gen., xxv, 15, puisqu'elle lui est antérieure. On est généralement porté à voir dans ce mot un synonyme de *Benê-Qêdêm*, « les fils de l'Orient, » expression par laquelle sont désignés les peuples qui habitaient à l'est et au sud-est de la Palestine. Cf. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 3e édit., Gœttingue, 1864, t. I, p. 364. Les monuments égyptiens nous parlent d'un pays appelé  , *Qdm*,  , *Qdma*, dont le nom répond exactement au קֶדֶם, *Qêdêm* biblique, et dont la situation, au sud-est ou à l'est de la mer Morte, semble aussi convenir au territoire des Cedmonéens. Cf. W. Max Muller, *Asien und Europa nach altagyptischen Denkmalern*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 46.

A. Legendre.

CÉDRATIER. — I. Description. — Le cédratier, *Citrus cedra* (fig. 115), est un arbuste de quatre à cinq

115. Cédratier.
Dessiné d'après nature au Jardin des Plantes de Paris.

mètres, de la famille des Aurantiacées. Compris par Linné avec le citronnier sous la dénomination de *Citrus medica*, il porte aujourd'hui le nom spécial de *Citrus cedra*, tandis que le citronnier est appelé *Citrus limon*. Ses branches sont courtes et presque tortueuses; les feuilles ovales, allongées, acuminées, sont portées sur un pétiole court, non ailé; les fleurs, blanches en dedans, teintées de rouge en dehors, répandent un parfum délicat; les fruits, volumineux, plus longs que larges, se terminent par une sorte de mamelon, et leur surface est toute bosselée (fig. 116); l'écorce, dans sa partie extérieure ou zeste, d'abord rouge violet, puis d'un très beau jaune à maturité, contient une essence d'une odeur très suave, appelée huile de cédrat; la partie intérieure, blanche, charnue, très tendre, forme une couche fort épaisse, d'une saveur agréable, dont on fait des confitures. Le poids du cédrat, le plus gros fruit de la famille des Aurantiacées, peut aller à sept ou huit et même jusqu'à quinze kilos. Le cédratier est originaire de Perse et de Médie, d'où son nom ancien de *pomme de Médie*, *pomme de Perse*. Voir G. Gallesio, *Traité du Citrus*, in-8°, Paris, 1811, p. 97 et 193; J. A. Risso et A. Poiteau, *Histoire naturelle des orangers*, in-f°, Paris, 1818-1819, texte, p. 193-208, tabl. 96-107; N. J. B. Guibourt, *Histoire naturelle des droques simples*, 4 in-8°, Paris, 7e édit., 1876, t. III, p. 628.

M. Gandoger.

II. Exégèse. — Le cédrat était connu des Grecs et des Romains; le nom qu'ils lui donnèrent, κεδρόμηλον, Dioscoride, *De mat. medica*, I, 166; *citreum*, Pline, *H. N.*, xv, 14; xxiii, 56, ou *citrium*, d'où le grec κίτριον, Dioscoride, *loc. cit.*, n'apparaît, il est vrai, qu'au Ier siècle de notre ère dans ces deux auteurs; mais on connaissait antérieurement le fruit sous la dénomination de *pomme de Médie* ou *de Perse*. Théophraste, *Hist. plant.*, iv, 4, 2-3. Il résulte de cet auteur, qui décrit longuement ce fruit, et de deux comiques grecs contemporains, Antiphane et Ériphe, cités par Athénée, *Deipnosophistæ*, III, 25-29, que le cédratier fut introduit en Grèce au IVe siècle avant notre ère, à la suite des conquêtes d'Alexandre, et cultivé pour la beauté de son fruit et ses propriétés médicinales. Il est probable que les Juifs, qui eurent beaucoup plus tôt des rapports avec la Perse, la Médie et les pays environnants, le connurent avant les Grecs, peut-

116. Cédrat avec feuilles et fleurs.

être vers l'époque de la captivité de Babylone. Ce qui est certain, c'est qu'un siècle avant l'ère chrétienne il était très commun en Palestine, puisqu'à la fête des Tabernacles, sous Alexandre Jannée, les Juifs avaient tous à la main des cédrats. Josèphe, *Ant. jud.*, III, x, 4.

D'un autre côté, on ne peut nier que les noms coptes *djedjré*, *ghitré* (c'est de ce dernier que viennent les mots latins et grecs, *citrium*, κίτριον), qui désignent deux variétés de cédrat, ne soient d'origine égyptienne. De plus, les Égyptiens ont connu très anciennement des plantes du genre *Citrus*. Sur les parois d'une des chambres du temple de Karnak, élevé par Thothmès III, au milieu de plantes exotiques que les monarques de cette époque aimaient à transporter dans la vallée du Nil, figure un arbre avec ses fruits qui a tous les caractères d'un citronnier. A. Mariette, *Karnak, étude topographique et archéologique*, in-f°, Leipzig, 1875, pl. xxx. Le fruit, si reconnaissable à sa surface mamelonnée, se remarque aussi dans les peintures funéraires de la XVIIIe dynastie. V. Loret, *Le cedratier dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1891, p. 45. D'autres variétés de citron étaient également connues des

Égyptiens. E. Bonavia, *The antiquity of the citron tree in Egypt*, dans le *Babylonian and Oriental Record*, t. VI, p. 207. On sait d'ailleurs combien certaines espèces de citrons et de cédrats se ressemblent et combien il est difficile de les distinguer. Il n'y a donc rien d'invraisemblable à ce que le cédratier fût connu de Moïse en Égypte. Aussi plusieurs exégètes identifient le cédratier, les uns avec le *hâdâr*, les autres avec le *ṭappuaḥ*.

1° Moïse, au nom de Dieu, prescrivant la manière dont les Hébreux devront célébrer la fête des Tabernacles, leur dit, Lev., XXIII, 40 : « Au premier jour de la fête vous prendrez des fruits de l'arbre *hâdâr*, des frondes de palmier, des rameaux d'arbre *'âbôṭ* et de saules de torrent, et vous vous réjouirez devant Jéhovah votre Dieu. » Les Septante traduisent *feri 'ēṣ hâdâr* par καρπὸν ξύλου ὡραῖον, et la Vulgate a également *fructus arboris pulcherrimæ*. Ils ont vu un terme général dans *'ēṣ hâdâr*, un bel arbre, un arbre d'ornement, comme dans *'ēṣ 'âbôṭ* un arbre au feuillage épais. Au contraire, le Targum d'Onkélos voit dans *'ēṣ hâdâr* l'arbre aux *cédrats*, *'ᵉṭrôgîn*, comme dans *'ēṣ 'âbôṭ* le myrte. Il en est de même du syriaque et de l'arabe. Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 4, racontant une fête des Tabernacles au Ier siècle avant J.-C., dit qu'on tenait à la main « un faisceau de branches de *myrte* et de saule, ainsi que des frondes de palmier et une *pomme de perséa*, τοῦ μήλου τοῦ τῆς Περσέας (περσέας est, dans plusieurs auteurs, mis pour περσίδος, Perse, pomme de Perse (voir note *e* de Havercamp, dans son édit. de Josèphe, *Opera*, 2 in-f°, Amsterdam, 1726, t. I, p. 175), le cédrat; du reste le passage parallèle, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5, le demande). La coutume de porter des cédrats à la fête des Tabernacles, et d'entendre ainsi le *'ēṣ hâdâr*, est nettement marquée dans le Talmud, tr. *Soucca*, III, 5, traduct. M. Schwab, 1883, t. VI, p. 25, et cet usage, antérieur à Josèphe, paraît très ancien : d'où le nom de *citron des Juifs* donné

117. — Cédrat sur une monnaie juive.

שנת ארבע חצי, *sonaṭ 'arba' ḥaṣi* (en vieux caractères hébreux), « année quatrième. Demi-sicle. » Deux faisceaux de branches (*loulab*) entre lesquelles est un cédrat (*'ᵉṭrôg*). — לגאלת ציון, *lig'ullaṭ Ṣiôn*, « affranchissement de Sion. » Palmier chargé de dattes. De chaque côté, une corbeille remplie de fruits. — Grand bronze, attribué à Simon Machabée.

au cédrat. D'un autre côté, un des sens de la racine *hâdâr*, « tuméfier, gonfler, » conviendrait bien à la surface verruqueuse et mamelonnée du cédrat; et la phrase du Lévitique, XXIII, 40, demanderait à côté du palmier et du saule plutôt des noms de plantes spéciales que des termes généraux. Cependant il est difficile de croire que le cédratier existait dans le désert du Sinaï : la prescription de Moïse demanderait pourtant qu'il y fût facile à trouver. De plus, Néhémie, interprétant au peuple cette loi concernant la fête des Tabernacles, lui dit : « Allez à la montagne et apportez des branches d'olivier, des rameaux d'olivier sauvage, des rameaux de myrte, des rameaux de palmier et des rameaux d'arbres touffus pour faire des tentes, comme il est écrit. » II Esd., VIII, 15. On ne voit pas trace de cédratier, à moins que הדס ne soit une faute pour הדר; Néhémie paraît interpréter le *'ēṣ hâdâr* du Lévitique comme un terme générique, *arbres d'ornement*, et comprendre sous ce terme, pour la circonstance présente, l'olivier cultivé et l'olivier sauvage. Sans doute dès que les Juifs connurent le cédratier, frappés de la beauté de son fruit et de son feuillage, ils le substituèrent à l'arbre dont ils faisaient usage jusque-là. A l'époque des Machabées, ils représentèrent le cédrat (*'ᵉṭrôg*) sur leurs monnaies. On peut voir, en effet, sur plusieurs de ces monnaies, tantôt deux de ces fruits pendant de chaque côté du *loulab*, faisceau de branches vertes que les Juifs portaient à la fête des tabernacles, tantôt un fruit seulement entre deux faisceaux (fig. 117). F. W. Madden, *Coins of the Jews*, 1881, p. 71. Voir MONNAIES.

2° On a voulu aussi identifier le cédrat avec le *ṭappûaḥ*. Mais tous les caractères du fruit ou de l'arbre *ṭappuaḥ* auxquels l'Écriture Sainte fait allusion, Cant., II, 3, 5; VII, 9; VIII, 5; Prov., XXV, 11, ne conviennent pas parfaitement au cédrat et au cédratier. En particulier, le cédrat n'a pas au goût cette douceur vantée qu'a le *ṭappûah;* on ne mange du cédrat que la partie blanche de l'écorce, et encore faut-il lui faire subir une préparation : le reste est acide. Aussi le cédrat est-il entré très tardivement dans l'alimentation. Les Grecs et les Romains s'en sont servi longtemps uniquement pour ses propriétés médicales et comme plante d'ornement. Les caractères du *ṭappûaḥ* conviennent mieux à la *pomme* ou à l'*abricot*. De plus, deux villes du pays de Chanaan, Jos., XII, 17; XVI, 8, tirant leur nom de l'abondance de *ṭappûaḥ*, supposent son existence ou son introduction dans la contrée à une époque très reculée, ce qui ne paraît pas se vérifier pour le cédratier. Cf. V. Loret, *Le cédratier dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1891. E. LEVESQUE.

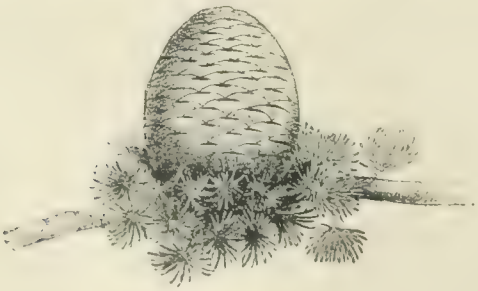
CÈDRE. Hébreu : *'éréz;* Septante : κέδρος; Vulgate : *cedrus*.

I. DESCRIPTION. — Arbre de la famille des conifères, tribu des abiétinées, remarquable par son élévation, sa forme pyramidale et son port majestueux (fig. 118). Il peut s'élever jusqu'à plus de trente mètres, sur un tronc de treize à quatorze mètres de pourtour. Sur sa tige droite partent par étages irréguliers des branches puissantes, divisées en un grand nombre de rameaux déployés horizontalement en éventail. Les feuilles, aciculaires, de couleur verte ou glauques argentées, solitaires et éparses sur les pousses terminales, fasciculées sur les rameaux latéraux, sont persistantes. Les fleurs, les unes mâles, les autres femelles, sont disposées en chatons. Les fruits sont des cônes elliptiques, obtus, dressés, de huit à dix centimètres de long sur cinq à six de large, formés d'écailles très serrées, portant à la base deux graines à amande huileuse (fig. 119). On distingue trois espèces de *Cedrus* ou plutôt trois variétés d'une même espèce : le *Cedrus Libani*, qui habite les montagnes de Syrie; le *Cedrus Atlantica*, variété à feuilles ordinairement plus courtes, d'un glauque argenté, et à cônes plus petits, qui croît dans les montagnes de l'Atlas, en Afrique; le *Cedrus Deodara* (*Dêradârou*, « bois des dieux »), variété à la tige plus élevée (soixante-quinze mètres), aux branches plus flexibles et pendantes, aux feuilles de couleur souvent cendrée, originaire de l'Himalaya, qu'on rencontre au Thibet, au Nepaul. — Le plus célèbre est le *Cedrus Libani*. Mais des vastes forêts de cèdres, autrefois la gloire du Liban (Diodore de Sicile, XIX, 58), il ne reste plus guère que quelques bois. Le plus renommé est au pied du Dahr-el-Kodib, non loin de la source du Nahr Qadischa, à 1921 mètres d'altitude. C'est un groupe de trois cent cinquante à quatre cents arbres, dont une dizaine seulement marquent une très haute antiquité. Depuis Rauwolf, qui les compta en 1574, et en trouva vingt-six fort anciens, on peut, par le récit de nombreux voyageurs, suivre à travers plus de trois siècles la lente décroissance du nombre de ces patriarches du monde végétal. Loiseleur-Deslongchamps, *Histoire du cèdre du Liban*, dans *An-*

nales de l'Agriculture française, 3e série, t. XIX, 1837, p. 373-376; J. Beckmann, *A History of inventions, discoveries and origins*, translated by W. Johnson, 4e édit., 1846, in-8°, t. I, p. 456 (fig. 120). — Les vieux cèdres sont maintenant sous la garde des Maronites, qui ont dans ce

118. — Cèdre du Liban. D'après une photographie.

bois une chapelle. Chaque année, le jour de la Transfiguration, au milieu d'un grand concours de peuple, le patriarche maronite vient célébrer une messe solennelle au pied des cèdres, sous ce dôme verdoyant. Mgr Mislin, *Les Saints Lieux*, 3 in-8°, Paris, 1858, t. I, p. 337. — Le cèdre produit une résine que les anciens nommaient κεδρία, *cedria*; du fruit on tirait le κέδριον, κεδρέλαιον,



119. — Fruit du cèdre.

cedrium, liquide comme l'huile. H. Étienne, *Thesaurus linguæ græcæ*, 1841, t. IV, col. 1402; J. Dalechamps, *Histoire générale des plantes*, in-f°, Lyon, 1615, t. I, p. 32.. Les feuilles suintent aussi une espèce de manne, appelée *mastichine*. Voir G. Savi, *Sul cedro del Libano*, in-8°, Florence, 1818; Moretti, *De cedro Libani*, in-8°, Pavie, 1838; E. Robinson, *Biblical Researches*, 2e édit., 1856, t. III, p. 588-593; E. Boissier, *Flora orientalis*, 5 in-8°, Genève, 1867-1884, t. V, p. 699; Leo Anderlind, *Die Zedern auf dem Libanon*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 1887, t. X, p. 89-94.

II. Exégèse. — Le mot *'éréz*, qui désigne le cèdre dans la Sainte Écriture, vient d'une racine exprimant la fermeté. De la même racine se forment les noms du cèdre dans les langues sémitiques, sauf dans l'assyrien, qui l'appelle *erinu*.

1° *Identification*. — L'hébreu *'éréz* désigne certainement le cèdre, au moins d'une façon générale. Ce mot est invariablement traduit κέδρος par les Septante, *cedrus* par la Vulgate. Les habitants actuels du Liban l'appellent toujours du nom arabe, *arz*. De plus, les caractères de l'*'éréz* biblique ne conviennent à aucun arbre mieux qu'au cèdre. D'après l'Écriture, c'est un arbre très élevé, Is., II, 13; Ezech., XXXI, 3, 8; Amos, II, 9, dont les branches nombreuses, larges, étendues, donnent une ombre épaisse, Ezech., XVII, 23, dont l'odeur résineuse est un parfum très fort et très agréable, Cant., IV, 11; Ose., XIV, 7. Il est l'ornement et la gloire du Liban, Is., XXXV, 2; LX, 13, où il abonde, Ps. XCII (XCI); 13; CIV (CIII), 16; Is., XIV, 8; le plus important des arbres dont disserta Salomon, qui traita de toutes sortes de plantes, depuis le *'éréz* du Liban jusqu'à l'humble hysope. III Reg., IV, 33. Il suffit de lire la belle description du *'éréz* dans Ézéchiel, XXXI, 3-7, pour y reconnaître aussitôt le cèdre sans hésitation.

Assur était un cèdre sur le Liban, aux branches magnifiques,
Au feuillage touffu, à la tige élevée;
Sa cime s'élançait au milieu d'épais rameaux...
Ses branches avaient nourri plus
Ses rameaux s'étaient étendus,
Grâce à l'abondance des eaux qui l'avaient fait pousser.
Dans son feuillage nichaient toutes sortes d'oiseaux du ciel,
Sous ses rameaux les bêtes des champs faisaient leurs petits,
Et toutes sortes de nations habitaient à son ombre.
Il était magnifique par sa grandeur, l'étendue de ses branches,
Car ses racines plongeaient dans des eaux abondantes.

Rien de plus beau, en effet, que ce cèdre du Liban, au port majestueux, aux fortes et longues branches étalées horizontalement. C'est bien le roi des arbres de l'Orient biblique; cet arbre de Dieu, Ps. LXXX (LXXIX), 11, qu'il a planté, qu'il arrose, Ps. CIV (CIII), 16, qu'il frappe de sa foudre, Ps. XXXIX (XXVIII), 5, qui doit louer le Seigneur, comme l'une de ses plus belles œuvres, Ps. CXLVIII, 9. — O. Celsius, *Hierobotanicon*, 2 in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 106-134, conteste cette identification et voit dans le *'éréz* une espèce de pin. Mais ses raisons ont été réfutées par Ch. J. Trew, *Cedrorum Libani historia*, in-4°, Nuremberg, 1757, et *Apologia et mantissa observationis de cedro Libani seu Historiæ pars altera*, in-4°, 1767. A l'identification du *'éréz* avec le cèdre, on objecte principalement : 1° Le passage d'Ézéchiel, XXVII, 5, où il dit que les Tyriens employaient pour les mâts de leurs vaisseaux le *'éréz* du Liban. La Vulgate traduit par « cèdre ». Quelquefois, il est vrai, le cèdre n'a pas une tige assez droite et il a trop de grosses branches qui partent à peu de distance du pied pour être habituellement propre à cet usage. Cependant H. B. Tristram, dans le *Dictionary of the Bible*, 2e édition, p. 549, dit avoir vu dans les montagnes du Taurus beaucoup de cèdres qui feraient de très beaux mâts. Il en est de même de la forêt de cèdres des environs de Batna, en Algérie, et dans les bois très denses, où les arbres sont obligés de monter pour trouver la lumière. Du reste, il est très possible que le nom de *'éréz* ait été donné parfois à certaines autres espèces de conifères apportés du Liban, comme le pin d'Alep ou le pin oriental. Les dénominations n'étaient pas chez les anciens aussi fixes et précises que chez nous : le nom de *arz* est appliqué par les Arabes à d'autres conifères, Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, p. 108; il en était de même du mot κέδρος chez les Grecs. D'après Théophraste, *Hist. plant.*, III, 12, on donnait ce nom au genévrier oxycèdre et au genévrier de Phénicie. Parmi les quatre espèces de cèdre dont parle Pline, *H. N.*, XIII, 11, il n'y en a qu'une qui soit le véri-

table cèdre, celui qu'il appelle aussi *cedrelate*, c'est-à-dire cèdre-sapin. Il est curieux de constater que les Septante ont traduit ici par ἱστοὺς ἐλατίνους, « mâts de sapin. » — 2° On objecte aussi les passages du Lévitique, XIV, 4, 6, 49-52, et des Nombres, XIX, 6, où le bois de *'éréz* est prescrit par Moïse pour la purification des lépreux et de ceux qui ont été souillés par le contact d'un mort. Cette cérémonie de la purification devait s'accomplir pendant les quarante ans de séjour dans les déserts du Sinaï, aussi bien qu'après l'arrivée en Palestine. Or le cèdre ne croissait pas dans la péninsule ni en Arabie. la fibre plus serrée, le grain plus fin; il se conserve admirablement. Pline, *H. N.*, XIII, 11; XVI, 76, 79, parle du cèdre de Syrie, estimé comme impérissable, et rapporte que le toit du temple de Diane, à Éphèse, détruit par accident après quatre cents ans, était en cèdre. On comparait au cèdre les œuvres dignes d'être immortelles. Horace, *Ep. ad Pisones*, 332; Perse, *Satir.*, I, 42. Une preuve palpable de sa longue durée, c'est qu'après plus de deux mille sept cents ans, dans les fouilles du palais d'Assurnasirhabal, à Nimroud, Layard trouva des poutres de cèdre si bien conservées, qu'on a pu les polir à nouveau.

120. — Vue d'un groupe de cèdres du Liban. D'après une photographie.

Il s'agit donc plutôt ici d'une espèce de genévrier au bois très parfumé, commun dans ces contrées, le *Juniperus oxycedrus*, appelé encore petit cèdre. Les anciens brûlaient son bois comme parfum dans les sacrifices, dans les funérailles, etc. Homère, *Odyss.*, V, 60; Ovide, *Fast.*, II, 558. Pline, *H. N.*, XIII, 1, 30, qui mentionne aussi cet usage, donne à ce bois le nom de cèdre. Il était employé dans les purifications probablement à cause de ses propriétés antiseptiques.

2° *Usages.* — Le bois de cèdre est un bois ferme, poli, d'un beau jaune foncé rayé de rouge, très odoriférant et presque incorruptible. Aussi était-il estimé et recherché par les anciens comme bois de construction. II Reg., VII, 7; I Par., XVII, 6; Is., IX, 10; Jer., XXII, 14. Si l'on a plusieurs fois contesté la fermeté et l'incorruptibilité de ce bois, c'est que les expériences objectées ont été faites sur des cèdres de nos pays, qui n'ont pas, en effet, les qualités des cèdres de l'Orient. Le cèdre des montagnes élevées du Liban, quand il est déjà assez vieux, a On en peut voir des morceaux d'un beau jaune foncé, aux veines bien marquées, au British Museum (Nimroud Gallery, vitrine A). D'autres morceaux jetés dans le feu ont répandu encore abondamment ce parfum de cèdre si vanté dans l'antiquité classique. Virgile, *Énéide*, VII, 13; Pline, *H. N.*, XIII, 1; A. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 357. On employait le cèdre dans les riches constructions comme solives, ais de portes, lambris, etc. Cant., I, 16; VIII, 9; Jer., XXII, 14; Soph., II, 14 — David avait déjà obtenu du roi de Tyr, Hiram, des bois de cèdres du Liban, I Par., XIV, 1, et s'en était bâti un palais. I Par., XVII, 1; II Par., II, 3. Il en avait aussi amassé des quantités considérables, qu'il tenait en réserve pour la construction du temple. I Par., XXII, 4. Mais c'est surtout Salomon qui en fit venir à profusion, en sorte que le cèdre était aussi commun à Jérusalem que le sycomore. III Reg., X, 27; II Par., I, 15. Il s'adressa à Hiram, qui faisait couper les cèdres sur les pentes du Liban et transporter au bord de la mer, et de là, au moyen de radeaux,

jusqu'au port de Joppé. III Reg., v, 6, 9; ix, 11; II Par., ii, 16. Ce fut d'abord pour le temple, dont les murs intérieurs furent tous revêtus de lambris de cèdre. III Reg., vi, 15, 18; vii, 7. On fit également avec le même bois le plafond, III Reg., vi, 10; la cloison qui séparait le Saint du Saint des saints, III Reg., vi, 16; l'autel des parfums, III Reg., vi, 20; une partie du vestibule. III Reg., vi, 36. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, ii, 326-327. — Dans le magnifique palais qu'il se fit construire à Jérusalem, Salomon employa aussi abondamment le cèdre. Le palais du Bois-Liban, auquel ses quarante-cinq colonnes de cèdre donnaient l'aspect d'un bois, III Reg., vii, 2, 3; les portiques, vii, 6; la salle du trône et du tribunal, ℣. 7; l'habitation du roi et de la reine, ℣. 8; le parvis, ℣. 11, 12, avaient des lambris de cèdre aux murs intérieurs et des planchers de même bois. — Le second temple fut également revêtu à l'intérieur de bois de cèdre. Esdras fit venir des cèdres du Liban, que les Tyriens et les Sidoniens apportaient par mer à Joppé. I Esdr., iii, 7. C'est à cause de l'abondance de ce bois que le temple est appelé Liban par le prophète Zacharie, xi, 1, selon saint Jérôme, t. xxv, col. 1498. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 2, nous apprend que le cèdre fut employé aussi pour le toit du temple restauré par Hérode. Pour les premiers édifices chrétiens construits par sainte Hélène, comme le toit de la rotonde du Saint-Sépulcre, détruite par le feu, en 1508; le toit de l'église de Bethléhem jusqu'à sa restauration par les croisés, on se servit également de bois de cèdre. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, vi, 12, 1882, t. ii, p. 485; T. Tobler, *Bethlehem in Palästina*, in-8°, Saint-Gall, 1849, p. 110, 112. Le bois de cèdre servait aussi à faire des statues de divinités. Is., xliv, 14. C'est précisément une des espèces de bois employées par les anciens pour cet usage, comme le remarque Pausanias, *Description de la Grèce*, trad. Clavier, in-8°, Paris, 1820, t. iv, p. 349. Cf. Pline, *H. N.*, xiii, 11.

La renommée des forêts de cèdre du Liban franchit de bonne heure les frontières de la Syrie et de la Palestine. Le roi d'Assyrie Sennachérib se vante d'avoir gravi les cimes du Liban et d'y avoir coupé des cèdres. IV Reg., xix, 23; Is., xxxvii, 24. Dans les inscriptions cunéiformes, les rois d'Assyrie et de Babylone se glorifient souvent de semblables exploits. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. i, 28, col. 1, 5. Les rois de Ninive exigeaient parfois en tribut des bois de cèdre, *iṣ 'irini;* par exemple, Assaraddon. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. i, 45. Il est fait souvent mention « du cèdre du Liban dont l'odeur est bonne » employé par les rois de Ninive et de Babylone comme poutres ou comme lambris dans leurs temples et leurs palais. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. i, col, 2, l. 29; Smith, *History of Assurbanipal*, Londres, 1871, p. 513; *Records of the past*, t. v, p. 119; J. Menant, *Annales des rois d'Assyrie*, in-8°, Paris, 1874, p. 72, 89, 196, 198, 213, 246, etc.; Oppert, *Les Sarcomades*, p. 52-53; E. Schrader, *Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten*, in-8°, Berlin, 1889-1892, t. i, p. 68, 108, 140, 162; t. ii, p. 48, 76, 112, 136, 138, 235; t. iii, p. 15, 17, 23, 25, 35, 83, etc.; Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. iv, p. 314; t. v, p. 344. Ils en faisaient un tel usage, qu'Isaïe, xiv, 8, dans le tableau de la chute de Babylone, nous montre les cèdres mêmes se réjouissant de cette ruine.

Le cèdre était également connu en Égypte, où les Phéniciens l'apportaient par mer. G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. i, p. 507. On l'appelait *sib*, comme en copte. Les Égyptiens l'employaient dans la construction de leurs temples et de leurs palais. Théophraste, *Hist. Plant.*, v, 8, et Pline, *H. N.*, xvi, 76, nous apprennent que les rois d'Égypte, comme ceux de Syrie, employaient le bois de cèdre pour la construction de leurs navires. Cf. Diodore de Sicile, i, 2. Il servait aussi à la fabrication de meubles divers, et surtout de cercueils. Wilkinson, *A popular account of the ancient Egyptians*, Londres, 1854, t. ii, p. 38. La sciure de bois de cèdre servait à la momification : on en a retrouvé dans les tombeaux. Le vernis dont on recouvrait les cercueils de bois était composé de résine de cèdre et d'huile de naphte. V. Loret, *Flore pharaonique*, 1892, p. 42, et dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéologie égyptiennes*, t. xvii, 1895, p. 186.

3° *Comparaisons bibliques.* — Un si bel arbre ne pouvait manquer d'être pris par les poètes sacrés et les prophètes comme emblème et terme de comparaison. Dans la fable de Joatham, *Les arbres qui veulent élire un roi*, Jud., ix, 15, les cèdres du Liban représentent les grands et les puissants. Dans l'apologue de Joas, IV Reg., xiv, 9, et dans Isaïe, xxxv, 2; lx, 13, le cèdre est également l'emblème de la force et de la puissance. De la hauteur majestueuse à la hauteur orgueilleuse, il n'y a qu'un pas. Aussi le cèdre est-il pris en mauvaise part, comme symbole d'une puissance superbe. Ps. xxxvi, 35; Is., ii, 13; xxxvii, 24; Jer., xxii, 7, 15. Assur est un cèdre du Liban qui porte dans les nues son front audacieux et étale avec orgueil ses branches majestueuses sur la multitude qui se repose à son ombre. Ezech., xxxi, 3-6. La hauteur des Amorrhéens est comme celle des cèdres. Amos, ii, 9. — A un autre point de vue, à cause de la croissance prolongée du cèdre, de sa durée, de son feuillage toujours vert, il est l'emblème du juste, Ps. xci (hébreu, xcii), 13, par opposition au méchant, comparé à l'herbe passagère, qui se dessèche. L'époux du Cantique, pour sa force et sa majesté, est comparé au cèdre, Cant., v, 15; Israël rangé sous ses tentes ressemble à des cèdres sur le bord des eaux, Num., xxiv, 6; les prêtres qui entourent le grand prêtre Onias à l'autel sont autour de lui comme une majestueuse couronne de cèdres du Liban. Eccli., l, 13. La Sagesse elle-même se compare à un beau cèdre. Eccli., xxiv, 17. Pour sa force, la queue de Béhémoth est comparable au cèdre, Job, xl, 12. Isaïe, xli, 19, annonce que le désert se couvrira des plus beaux arbres, tels que le cèdre, exprimant par cette image les changements merveilleux que produira la venue du Messie. Enfin, dans une prophétie d'Ézéchiel, xvii, 3-4; 22-23, le cèdre symbolise la maison royale de David; Nabuchodonosor en coupe la cime (Jéchonias emmené à Babylone), plus tard, Dieu y coupera un rameau (le Messie), qu'il plantera sur une haute montagne; là il deviendra un grand cèdre où tous les peuples pourront trouver abri et protection. E. Levesque.

CÉDRON, nom d'un torrent et d'une ville de Palestine.

1. CÉDRON (TORRENT DE) (hébreu : *naḥal Qidrôn*, II Reg., xv, 23; III Reg., ii, 37; xv, 13; IV Reg., xxiii, 6, 12; II Par., xv, 16; xxix, 16; xxx, 14; Jer., xxxi, 40; *sadmôt Qidrôn*, IV Reg., xxiii, 4; Septante : ὁ χειμάρρος Κεδρων, II Reg., xv, 23; III Reg., ii, 37; IV Reg., xxiii, 6, 12; II Par., xv, 16; xxix, 16; xxx, 14; ὁ χειμάρρος τῶν κεδρων, II Reg., xv, 23; III Reg., xv, 13; σαδημὼθ Κέδρων, IV Reg., xxiii, 4; Νάχαλ Κέδρων, Jer., xxxviii, 40; Nouveau Testament : ὁ χειμάρρους τοῦ κεδρων [variante : τῶν κέδρων], Joa., xviii, 1; Vulgate : *torrens Cedron*, II Reg., xv, 23; III Reg., ii, 37; xv, 13; IV Reg., xxiii, 12; II Par., xv, 16; xxix, 16; xxx, 14; Jer., xxxi, 40; Joa., xviii, 1; *convallis Cedron*, IV Reg., xxiii, 4, 6), torrent ou vallée qui sépare Jérusalem à l'est de la montagne des Oliviers.

I. Nom. — Ce nom, inconnu dans les premiers livres de la Bible, non mentionné dans la délimitation des tribus de Benjamin et de Juda, n'apparaît qu'à l'époque des rois et des prophètes, David, II Reg., xv, 23; Salomon, III Reg., ii, 37; Asa, III Reg., xv, 13; II Par., xv, 16; Ézéchias, II Par., xxix, 16; xxx, 14; Josias, IV Reg., xxiii, 4, 6, 12; Jérémie, xxxi, 40. Il se retrouve à la fin de l'histoire évangélique, dans le récit de la passion du Sauveur. Joa.,

XVIII, 1. Le mot hébreu *naḥal* a pour équivalent exact l'arabe *ouadi*, qui désigne en même temps la vallée et le cours d'eau qui la traverse. Les Septante ont pris la seconde signification avec l'expression χειμάῤῥος, « torrent, » excepté IV Reg., XXIII, 4, où ils ont reproduit le terme original, *šadmôṯ*, σαδημώθ, « les champs, les plaines. » De même Νάχαλ Κέδρων, Jer., XXXI, 40, n'est que la transcription de *naḥal Qidrôn*. Josèphe, comme la Vulgate, emploie les deux mots : χειμάῤῥους, *Ant. jud.*, VIII, I, 5; φάραγξ, « vallée, » *Ant. jud.*, IX, VII, 3; *Bell. jud.*, V, II, 3; IV, 2; VI, 1; VI, III, 2. — D'où vient le nom de Cédron? Bon nombre d'auteurs le rattachent à la racine

121. — Vue de la vallée de Cédron. A gauche est le tombeau d'Absalom.
D'après une photographie prise des hauteurs qui dominent le tombeau de Zacharie. Cote nord.

qâdar, « être noir, sombre, » appellation dérivant des eaux troubles du torrent ou de la profondeur et de l'obscurité du ravin. Cf. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 172. Ces sortes d'étymologies sont de simples conjectures plus ou moins plausibles. L'expression τῶν κέδρων, « des cèdres, » qu'on rencontre en quelques passages, II Reg., XV, 23; III Reg., XV, 13; Joa., XVIII, 1 (τοῦ κέδρου, τῶν κέδρων), prouve la méprise de certains copistes qui ont voulu voir ici un nom commun. — La vallée du Cédron, à l'est de Jérusalem, porte aussi dans la littérature chrétienne, juive et musulmane, le nom de *vallée de Josaphat*. Cette dénomination, que ni l'Écriture ni l'historien Josèphe n'appliquent au Cédron, est tirée d'un passage de Joël, III, 2, 12, relatif au jugement dernier, selon une opinion commune à beaucoup d'interprètes. Voir JOSAPHAT (VALLÉE DE). — Théodose, *De Terra Sancta* (vers 530), *Itinera*, t. I, p. 66, donne au torrent de Cédron le nom de Πύρινος, « de feu, » qu'il porte encore aujourd'hui dans la dernière partie de son cours, au sortir de Jérusalem, où il s'appelle *ouadi en-Nâr*, « la vallée du feu. » L'auteur ancien y voit une allusion aux flammes du jugement dernier. Les modernes en cherchent l'explication dans la température excessivement élevée que les rayons du soleil, réfléchis par des rochers rougeâtres et crayeux absolument arides, produisent entre les parois de cette profonde déchirure. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLII, p. 84.

II. DESCRIPTION. — La vallée du Cédron prend son origine vers le nord-ouest de Jérusalem, au pied du mont Scopus, près des Tombeaux des Juges, à une altitude d'environ 760 mètres. Le terrain est formé de rochers qui ont été creusés pour en extraire des pierres à bâtir ou pour en faire des caveaux funéraires. C'est ainsi, du reste, que, jusqu'à sa sortie de la Ville Sainte, la vallée est bordée de tombeaux. Peu profonde et assez large au début, cultivée par endroits, quoique pierreuse, elle court pendant près d'un quart d'heure dans la direction de la cité. Tournant ensuite à l'est, elle passe au nord des Tombeaux des Rois, où elle est traversée par la route de Naplouse; le niveau, descendu alors d'une quarantaine de mètres, est passablement uni et parsemé d'oliviers. Après cela elle se dirige à angle droit vers le sud et va séparer, par un fossé profond, Jérusalem de la montagne des Oliviers. Coupée obliquement par la route d'Anâta, elle forme, à ce moment, comme un bassin d'une certaine largeur, cultivé, planté d'oliviers et d'autres arbres à fruits. A mesure qu'elle descend vers la ville, son lit se creuse peu à peu. Sur la droite, ses bords s'élèvent à une hauteur de trente-cinq à quarante mètres vers la porte de Saint-Étienne : un pont donne passage à la route qui

de là conduit vers la colline orientale. C'est dans ce petit coin de la vallée que se trouvent le Tombeau de la sainte Vierge, la grotte de l'Agonie et le jardin de Gethsémani.

Au-dessous de ce pont supérieur, la vallée se resserre graduellement et baisse plus rapidement; si le lit du torrent se dessine déjà plus haut par intervalles, c'est là qu'il commence principalement et qu'on aperçoit les premières traces de son cours; l'eau n'y coule que rarement, en hiver, pendant la saison des pluies. La colline occidentale s'élève de plus en plus, pendant que, à l'est, le mont des Oliviers projette plus haut encore son sommet brisées, le souvenir des prophètes et des martyrs, l'agonie du Fils de Dieu, et sa venue à la fin des siècles pour juger tous les hommes : voilà ce qui saisit l'âme et la remplit d'émotion et d'effroi. » Mislin, *Les Saints Lieux*, 3e édit., Paris, 1876, t. II, p. 629.

De son point d'origine jusqu'à cet endroit, la vallée a baissé de près de cent mètres. Contournant l'angle sud-est de l'ancien mont Moriah, elle longe ensuite, en s'élargissant peu à peu, le pied de la colline d'Ophel, qui descend elle-même graduellement vers le sud. De ce côté est la fontaine de la Vierge, dont les eaux se rendent par un

122. — Autre vue de la vallée de Cédron. Dans le haut, à gauche, est le village de Siloam. D'après une photographie prise des hauteurs qui dominent le tombeau de Zacharie. Côté sud.

et déploie ses pentes moins escarpées. A la distance d'environ trois cents mètres avant d'arriver en face de l'angle sud-est du Haram esch-Schérif, le fond de la vallée ressemble à un ravin, comprimé entre les flancs des collines : là se trouve un second pont, composé, comme le premier, d'une seule arche. Auprès, à gauche, on voit les curieux tombeaux dits de Josaphat, d'Absalom (fig. 121), de saint Jacques et de Zacharie (fig. 122). Du côté de la ville, les flancs de la colline du Temple sont tapissés de tombes musulmanes, tandis que les Juifs ont établi leur cimetière sur les pentes de la montagne opposée. « Aucun lieu sur la terre n'évoque de plus solennelles pensées; c'est la vallée des larmes, du recueillement et de la mort. Rien d'animé ne distrait celui qui vient méditer dans cette triste solitude. Une ville ensevelie sous ses malheurs, châtiment de son déicide, un torrent sans eau, partout des monuments funèbres, des roches nues, quelques arbres sans verdure, des montagnes arides, des tombes canal souterrain à la piscine de Siloé, tandis que, sur le versant opposé, s'étagent les maisons de *Kefr Silouân*, qui semblent collées à la paroi de la montagne et dont la couleur se confond avec celle de la roche. Bientôt la jonction de l'*ouadi Sitti Maryam* (c'est le nom actuel de la vallée du Cédron) avec l'*ouadi er-Rebâbi* ou vallée de Hinnom forme, au sud-est de la ville, un assez large carrefour. Cette place oblongue est bornée à l'ouest et au nord-ouest par des jardins disposés en terrasses sur les flancs de la colline, au sud-ouest par les champs d'Haceldama, et à l'est par le mont du Scandale. A l'extrémité sud-est se trouve le *Bir-Éyoub* (Puits de Job) ou l'ancienne fontaine de Rogel. Le fond de la vallée est ici à près de cent vingt mètres au-dessous de la plate-forme du Temple, tandis qu'il n'est guère qu'à quarante-cinq auprès de Gethsémani.

La vallée, qui, dans sa partie supérieure, porte le nom d'*ouadi el-Djôz*, puis, entre Jérusalem et le mont des

Oliviers, celui d'*ouadi Sitti Maryam*, s'appelle, au sortir de la ville, *ouadi er-Râhib* (vallée des moines) et *ouadi en-Nâr* (vallée du feu). Elle prend alors la direction du sud-est pour aller aboutir à la mer Morte, au-dessous de *Râs Feschkhah*. Le ravin entre dans une région absolument aride. Ce sont de petites montagnes crayeuses, à croupes arrondies, ravinées dans tous les sens par les pluies, et formées par une roche blanche, assez friable, alternant avec d'immenses bancs de silex d'un très beau noir. A mesure qu'il avance vers l'est, il devient de plus en plus profond et escarpé ; son lit à quelques endroits est un véritable abîme de plus de cent mètres. Vers la moitié de sa course entre Jérusalem et la mer Morte, il laisse sur sa rive droite le couvent de Mar Saba, étrangement posé au milieu de ce désert. A partir de là, « des deux côtés, de grands rochers abrupts presque verticaux, élevés de cent cinquante à deux cents mètres, sont formés par des assises régulières et presque horizontales d'un calcaire crétacé dur, alternant avec des couches plus tendres. Cette roche ferrugineuse, d'un jaune ocreux, sans fossiles, donne naissance à des bancs en saillie, semblables à de gigantesques marches, qui permettent d'escalader ces murailles et de cheminer facilement sur les corniches. Les grottes des Esséniens et des anachorètes contemporains de saint Saba sont creusées par centaines dans les parties les plus tendres, surtout dans la paroi de l'ouest, celle à laquelle se trouve adossé le monastère. L'eau est extrêmement rare dans l'ouadi ; le couvent possède de grandes citernes, et tout en bas, en dehors de l'enceinte, coule une petite source appelée fontaine de Saint-Saba, près de laquelle on trouve un peu de verdure. Les cénobites étaient parfaitement au sec dans leurs grottes, mais aussi devaient avoir bien des difficultés pour se désaltérer. Sur toutes les pierres du ouadi se traînent d'énormes myriapodes noirs, longs de quinze à vingt centimètres, et de la grosseur d'une plume de corbeau. Ce sont des *Jules*, qui laissent suinter, dès qu'on les touche, un liquide visqueux des plus irritants... Dans le vallon, les échos sont superbes, les coups de fusil ressemblent aux détonations du canon et se répercutent un nombre indéfini de fois. Lorsque nous tirons, des milliers de pigeons et d'amydrus se précipitent bruyamment des grottes, des corniches et des sombres parois de la montagne. Au milieu de ces rochers, on trouve cependant encore quelques fleurs : ce sont des sauges (*Salvia graveolens* et *Salvia controversa*), deux borraginées jaunâtres (*Echium Aleppicum* et *E. plantagineum*) mêlées à un salsifis (*Scorzonera papposa*) qui porte de gracieuses capitules violettes, à un petit souci (*Calendula Palestina*) et aux larges touffes du genêt *Retem*, couvert de jolies fleurs blanches. A quelques endroits un peu moins desséchés s'élèvent les hautes panicules d'un réséda (*Reseda canescens*) jaunâtre et malheureusement sans odeur. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, in-4°, Paris, 1884, p. 399-400. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 269-273.

III. Histoire. — Le torrent ou vallée du Cédron n'apparaît dans l'histoire que comme un lieu témoin de la douleur, dépôt de cendres impures, séjour de la mort. Deux scènes à peu près semblables, dont l'une est la figure de l'autre, marquent la première et la dernière mention qui en est faite dans l'Écriture. C'est d'abord David fuyant devant son fils révolté Absalom, traversant en larmes le torrent, pour gravir nu-pieds et la tête couverte en signe de deuil la montagne des Oliviers et se diriger vers le désert. II Reg., xv, 23, 30. C'est ensuite, aux jours de la rédemption, Notre-Seigneur, qui, rejeté par un peuple ingrat, victime de la colère divine, passe le même torrent pour venir à Gethsémani prier, pleurer, verser une sueur de sang, puis le repasser une dernière fois pour rentrer dans la ville où se consommera son sacrifice. Joa., xviii, 1; cf. Marc., xiv, 26; Luc., xxii, 39. — David en fuite avait été, près de Bahurim, lâchement injurié par Séméi, de la famille de Saül. II Reg., xvi, 5. Plus tard Salomon, voulant garder à vue l'insulteur, dont la conduite passée lui inspirait des craintes légitimes, l'obligea à se fixer à Jérusalem, lui interdisant, sous peine de mort, de franchir le Cédron. III Reg., ii, 37. — Nous voyons ensuite plusieurs rois de Juda brûler dans ce même torrent les statues des fausses divinités. Telle est l'exécution que fit Asa, en détruisant l'idole infâme élevée par sa mère Maacha, qui abusait de son titre de reine et de son influence pour propager le culte abominable d'Astarté. III Reg., xv, 13; II Par., xv, 16. Ézéchias purifia de même le Temple et Jérusalem en renversant les autels, tous les objets d'idolâtrie introduits dans la ville sainte par Achaz, et en en faisant jeter les débris dans le Cédron. II Par., xxix, 16; xxx, 14. Enfin Josias « ordonna au pontife Helcias, aux prêtres du second ordre et aux portiers, de jeter hors du temple du Seigneur tous les objets qui avaient servi à Baal, au bois consacré et à tous les astres du ciel, et il les brûla hors de Jérusalem, dans la vallée du Cédron (hébreu : *dans les champs du Cédron*, c'est-à-dire à l'endroit où la vallée s'élargit vers le nord-est de la ville), et en emporta la cendre à Béthel » pour ne pas profaner les environs de la cité sainte. « Il ordonna aussi que l'on ôtât de la maison du Seigneur *l'idole* du bois sacrilège, et qu'on la portât hors de Jérusalem, dans la vallée du Cédron, où, après l'avoir brûlée et réduite en cendres, il en fit jeter les cendres sur les sépulcres du peuple » comme marque d'un suprême mépris, car les tombes étaient regardées comme impures. « Le roi détruisit aussi les autels qui étaient sur le toit de la chambre d'Achaz et que les rois de Juda avaient faits, et les autels que Manassé avait bâtis dans les deux parvis du temple du Seigneur, et il courut de ce même lieu pour en répandre les cendres dans le torrent du Cédron. » IV Reg., xxiii, 4, 6, 12. D'après le second passage que nous venons de citer, on voit qu'à cette époque, comme aujourd'hui, la vallée servait de cimetière. — Josèphe, *Ant. jud.*, IX, vii, 3, prétend que Joïada commanda aux centurions d'emmener Athalie dans la vallée du Cédron et de l'y mettre à mort. Il ajoute cependant, en conformité avec le récit sacré, IV Reg., xi, 16, qu'elle fut tuée sur le chemin qui conduisait aux écuries royales. — Le torrent est simplement cité par Jérémie, xxxi, 40, comme limite orientale de la nouvelle Jérusalem. — Il est mentionné, sans être nommé, I Mach., xii, 37, à propos de la muraille qui s'écroula de ce côté et qui fut réparée par Jonathas.

A. Legendre.

2. CÉDRON (Κεδρών), ville de Palestine mentionnée une seule fois dans la Vulgate, I Mach., xvi, 9; mais le texte grec la nomme dans deux autres passages, là où la version latine porte Gédor. I Mach., xv, 39, 40. Il y a donc là quelque faute de copiste. Les manuscrits grecs ont, dans les trois endroits, ἡ Κεδρών, ou Κεδρώ, Καιδρόν, Κεδρόν ; mais on y lit aussi Χεμῶρών, Χεδῶρών, Χενῶρών, Χευρών, Χεδρών, ce que la version syriaque a suivi en mettant *Ḥebrûn*, Hébron. Cf. Holmes et Parsons, *Vetus Testamentum græcum cum variis lectionibus*, Oxford, 1798-1827, t. iv (sans pagination). Il est certain cependant, d'après le contexte, qu'il ne s'agit ici ni d'Hébron ni de la ville de Juda appelée Gédor, Jos., xv, 58, aujourd'hui *Khirbet Djédour*, au nord d'*El-Khalîl* : toutes deux sont situées dans les montagnes, tandis que la place en question appartenait à la plaine des Philistins. Le récit sacré nous montre, en effet, ce lieu fortifié par Cendébée, commandant du littoral, comme un poste important, donnant accès aux routes de Judée, I Mach., xv, 41; non loin de Jamnia (*Yebna*), I Mach., xv, 40, de Gazara (*Tell Djézer*), xvi, 1, et d'Azot (*Esdoud*), xvi, 10; au sud d'un torrent (χειμάῤῥους) que dut traverser l'armée juive, xvi, 5. Ces différentes conditions conviennent bien à *Qatrah*, village de la Séphéla, situé au-dessous du *Nahr*

Roubîn, au sud-est de Yebna, au sud-ouest de Tell Djézer et au nord-est d'Esdoud. Voir la carte de la tribu de JUDA. R. J. Schwarz, *Das heilige Land,* in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 90, prétend que le nom moderne est *Kadrun*, ce qui correspondrait mieux à l'appellation biblique. Si la terminaison est douteuse, il est de fait que les Arabes de l'Égypte et ceux du sud de la Palestine adoucissent le *qof* et le *ṭâ* et prononcent *Gadrah.* Cf. Guérin, *Judée,* t. II, p. 35. C'est pour cela qu'on est porté à identifier cette localité avec l'antique *Gédéra,* Jos., XV, 36, ville de Juda, mentionnée parmi les cités de « la plaine ». Jos., XV, 33. Voir GÉDÉRA, GÉDOR.

A. LEGENDRE.

CÉÉLATHA (hébreu : *Qehêlâṯâh;* Septante : Μακελλάθ), un des campements des Israélites dans le désert, mentionné entre Ressa et le mont Sépher. Num., XXXIII, 22. Il est absolument inconnu, comme presque tous ceux qui sont énumérés du ℣. 16 au ℣. 36. La signification du nom, « assemblée, » a fait penser qu'il indique peut-être le lieu d'un rassemblement extraordinaire du peuple. Deux versets plus loin, une autre station est désignée par le même mot, sous une forme peu différente : *Maceloth* (hébreu : *Maqhêlôṯ;* Septante : Μακηλώθ). Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1730, t. I, p. 393, croit que Céélatha n'est autre que Céila, ville de la tribu de Juda, Jos., XV, 44, située à l'est d'Éleuthéropolis (*Beit-Djibrîn*) et au nord-ouest d'Hébron. C'est une opinion insoutenable au double point de vue onomastique et topographique, le dernier nom différant du premier par l'*aïn,* et le territoire indiqué se trouvant tout à fait en dehors et bien au-dessus de la route parcourue par les Hébreux. Voir CÉILA.

A. LEGENDRE.

1. CEÏLA (hébreu : *Qe'îlâh;* Septante : Κεϊλά). Quelques exégètes le regardent comme le fils de Naham. I Par., IV, 19. Mais au milieu des obscurités et des altérations de ce texte, on peut affirmer plus probablement que *père de Ceïla,* apposition du nom Naham, veut dire ici « fondateur de Ceïla ». Ceïla est une ville comme Gédor, Socho, Zanoé, du verset précédent, où se trouve la même expression. Voir CÉILA 2.

E. LEVESQUE.

2. CÉILA (hébreu : *Qe'îlâh;* Septante : Κειλάμ, Jos., XV, 44; Κεϊλά, I Reg., XXIII, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 13; II Esdr., III, 17, 18; Κειλά, I Reg., XXIII, 12), ville de la tribu de Juda, appartenant au troisième groupe « de la plaine » ou *Séphéla,* mentionnée entre Nésib et Achzib, Jos., XV, 44, et connue principalement par un épisode de la vie de David. I Reg., XXIII, 1-13. Elle avait été probablement fondée par Naham. I Par., IV, 19. Voir CÉILA 1. Elle est peut-être nommée sous le nom de Kieltê dans les lettres de Tell el-Amarna, n° 106. J. Halévy, *Correspondance d'Aménophis,* dans le *Journal asiatique,* novembre-décembre 1891, p. 531. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1225, rapproche l'hébreu קעילה, *Qe'îlah,* de l'arabe قَلْعَة, *qal'at,* « forteresse; » ses nouveaux éditeurs, F. Mühlau et W. Volck, *Handwörterbuch,* Leipzig, 1890, p. 752, l'assimilent plus justement à قَاعِلَة, *qâ'ilat,* « montagne longue, » ou « sommet de montagne », suivant Freytag, *Lexicon arabico-latinum,* Halle, 1835, t. III, p. 476. Josèphe, *Ant. jud.,* VI, XIII, 1, appelle cette ville Κεῖλα, et ses habitants Κειλανοί, Κειλανῖται. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 109, 270, la connaissent sous le nom de Κειλά, *Ceila,* et l'identifient avec un bourg appelé encore de leur temps Κηλά, *Cela,* situé sur la route d'Éleuthéropolis (*Beit-Djibrîn*) à Hébron, à dix-sept milles (vingt-cinq kilomètres) de la première selon l'historien grec, à huit milles seulement (près de douze kilomètres) selon le traducteur latin. Or, à peu près à cette dernière distance, dans la direction de l'ouest, non pas, il est vrai, sur la route d'Hébron, mais au nord-ouest de cette ville, on rencontre une localité qui, par son nom et sa position, répond bien à l'antique cité biblique; c'est *Khirbet Qilâ.* Qu'on écrive قيلا, *Qilâ,* avec les explorateurs anglais, *Survey of Western Palestine, Name lists.* Londres, 1881, p. 400, ou كيلا, *Kilâ,* avec V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 341, la correspondance onomastique est suffisante. D'un autre côté, cet endroit rentre parfaitement dans l'ensemble du groupe, dont les noms les mieux connus sont : Nésib (*Beit Nousib*), Achzib (*Aïn el-Kezbéh*) et Marésa (*Khirbet Mer'asch*). Voir la carte de la tribu de JUDA. Saint Jérôme avait donc raison de corriger Eusèbe, dont l'indication semblerait plutôt se rapporter à *Beit Kâhel,* village plus rapproché d'Hébron. Cette identification est admise par V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 341; R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 17; les auteurs anglais, G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 109; le *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1883, t. III, p. 314, et la plupart des auteurs. Quelques-uns cependant la croient inacceptable, parce que *Khirbet Qilâ* se trouve dans la montagne de Juda, tandis que Céila est donnée comme une ville « de la plaine » ou de la *Séphéla.* Cf. Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. I, p. 819, art. *Kegila.* Mais la difficulté est la même pour presque toutes les villes du même groupe, dont plusieurs cependant sont identifiées avec de sérieuses probabilités. D'ailleurs, dans l'ignorance où nous sommes des principes sur lesquels étaient établies les anciennes frontières, pouvons-nous affirmer que la Séphéla n'allait pas au delà de la plaine proprement dite? Le district occupé par ce troisième groupe, ayant au maximum une altitude de 500 mètres, est à une hauteur moyenne entre la partie basse du pays et « la montagne » ou l'arête principale qui, de Jérusalem à Hébron, va de 800 à près de 1000 mètres.

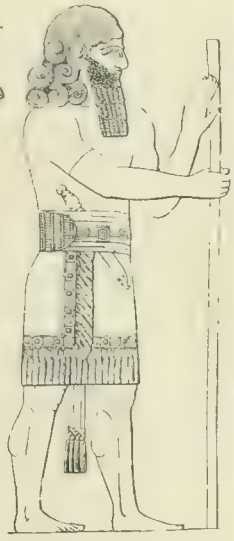
Khirbet Qilâ occupe le sommet d'une haute colline, qui domine l'ouadi el-Biar. « Le plateau supérieur, maintenant livré à la culture sur plusieurs points, était autrefois couvert d'habitations. Un certain nombre d'entre elles sont encore debout; elles ont été bâties probablement avec des matériaux antiques; elles ne paraissent point elles-mêmes antérieures à l'époque musulmane, à l'exception d'une seule, qui est souterraine, et dont la voûte en plein cintre, construite en belles pierres de taille, accuse une date plus ancienne. Un mur d'enceinte environnait jadis ce plateau; il n'en subsiste plus que des arasements. Sur les flancs d'une colline voisine, vers le nord, plusieurs tombeaux antiques pratiqués dans le roc ont appartenu, selon toute vraisemblance, à la nécropole de la petite ville. » V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 341.

A l'époque de David, Céila était une ville forte, I Reg., XXIII, 7; la vallée qui l'avoisine était d'une grande fertilité, ce qui explique que les Philistins soient venus « piller ses aires ». I Reg., XXIII, 1. Quand on annonça au héros fugitif qu'elle était attaquée par ces éternels ennemis d'Israël, il commença par consulter le Seigneur; puis, après avoir reçu la promesse de la victoire, il rassura ses compagnons effrayés; enfin, il marcha au secours de la ville, qu'il délivra. Mais, au lieu de la récompense, c'est l'épreuve qui attendait le libérateur. Saül, apprenant qu'il était « entré, enfermé dans une ville où il y a des portes et des serrures », ℣. 7, crut voir là une occasion favorable pour s'emparer de sa personne. « Il ordonna donc à tout le peuple de *descendre* à Céila pour combattre, assiéger David et ses hommes. » ℣. 8. Celui-ci, certain, d'après l'oracle divin consulté, que les habitants de Céila eux-mêmes, dans leur ingratitude, étaient prêts à le trahir et à le livrer, sortit avec ses six cents braves, et se remit à errer dans le désert, et Saül dissimula ses

mauvais desseins. I Reg., XXIII, 1-13. — Au retour de la captivité, le territoire de Céila fut partagé en deux circonscriptions dont chacune eut sa part de travail dans la reconstruction des remparts de Jérusalem, la première sous la conduite de Hasébias, la seconde sous la conduite de Bavaï, fils d'Énadad. II Esdr., III, 17-18. — Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomastica sacra*, p. 109, 270, la tradition signalait à Céila le tombeau du prophète Habacuc. A. LEGENDRE.

CEINTURE (hébreu : *ḥăgôr, ḥăgôrâh, maḥăgôrêt*, de *ḥâgar*, « ceindre; » *'êzôr*, de *'âzar*, « ceindre; » *ḥêšêb*, de *ḥâšab*, « ourdir », ou, par transposition de lettres, de *ḥâbaš*, « lier; » *mêzaḥ, mâzîaḥ* (cf. *mêzêḥ*, « ceinture », en égyptien); *qiššûr*, de *qâšar*, « lier; » *'abnêt;* Septante : ζώνη, περίζωμα, παραζώνη, ὕφασμα, στηθοδεσμίς; Vulgate : *zona, perizoma, cinctorium, balteus, lumbare, cingulum, funis, fascia pectoralis*), bande d'étoffe ou de cuir destinée à serrer les vêtements autour des reins. Tous, hommes et femmes, en faisaient usage chez les anciens, particulièrement chez les Hébreux, et cet usage est encore en vigueur aujourd'hui parmi les peuples orientaux. On ne doit donc pas s'étonner qu'un objet si commun ait été désigné par plusieurs mots en hébreu. La première ceinture et même le premier vêtement dont parle la Bible est le *ḥăgôr* en feuilles de figuier que se firent nos premiers parents après leur péché. Gen., III, 7. Par la suite, on en fabriqua de toute nature, particulièrement de lin, de cilice, c'est-à-dire de poils de chèvres ou de chameaux, de cuir, d'étoffes brodées d'or et d'argent. Ces dernières se composaient sans nul doute d'une bande résistante comme le cuir, sur laquelle on fixait des lames d'or ou d'argent.

123. — Ceinture royale égyptienne. Thèbes. XIXe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 123.



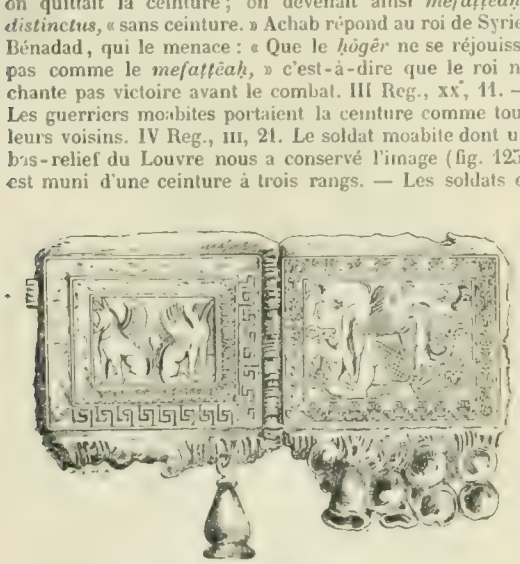
124. — Ceinture assyrienne. Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 6.

1° *Ceintures des prêtres.* — Dans la plupart des représentations monumentales, les Égyptiens (fig. 123) et les Assyriens (fig. 124) apparaissent munis de ceintures. Cf. t. I, fig. 241, col. 914; fig. 320, 321, col. 1159; fig. 368, col. 1263, fig. 454, col. 1481, etc. Les ceintures assyriennes sont assez longues et terminées par des franges qui pendaient sur le devant du vêtement. Les prêtres hébreux en portaient de semblables. Ils avaient tout d'abord l'*'abnêt*, ceinture brodée qui leur était particulière. Voir ABNÊT. Au grand prêtre appartenait une ceinture spéciale, le *ḥêšêb*, qui servait à lier l'éphod avec lequel elle faisait corps. Les Septante traduisent le mot hébreu par ὕφασμα, « tissu, » et la Vulgate le rend par *textura*, la première fois qu'il se rencontre. Les autres fois, les traducteurs emploient les mots ζώνη, *balteus*, « ceinture ». Ce dernier sens est adopté par les versions chaldaïque, syriaque et arabe. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 6, se sert toujours du mot ζώνη. Observons toutefois que, comme *'abnêt*, le mot *ḥêšêb* pouvait bien se rattacher à une origine égyptienne, et venir peut-être de l'égyptien *ḥebs*, « couvrir » et « vêtement », analogue d'ailleurs à l'hébreu *ḥâbaš*, « lier ». H. Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*, Leipzig, 1868, t. III, p. 948. Le texte hébreu mentionne huit fois le *ḥêšêb*. Exod., XXVIII, 8, 27, 28; XXIX, 5; XXXIX, 5, 20, 21; Lev., VIII, 7. La ceinture d'Aaron est appelée « ceinture de gloire » dans le texte latin d'Eccli., XLV, 9; mais dans le grec στολή, « robe ». Le jeune Samuel, I Reg., II, 18, et plus tard David, quand il remplit un office, pour ainsi dire, sacerdotal pendant le transport de l'arche, II Reg., VI, 14, revêtirent un éphod attaché avec une ceinture de lin. — Ézéchiel, XLIV, 18, dit que les prêtres ne doivent pas se ceindre *bayyâza'*, « en sueur, » c'est-à-dire avec précipitation, quand ils sont en sueur ou de manière à s'y mettre. Les traducteurs grecs se servent ici du mot βίᾳ, « avec violence, » en se serrant trop fort, de manière à se mettre hors d'état de remplir leurs fonctions.

125. — Ceinture de guerrier moabite. Bas-relief du Louvre.

2° *Ceintures des soldats.* — Les soldats égyptiens représentés sur les monuments sont toujours munis d'une ceinture qui maintient leur pagne et qui, en serrant le vêtement, facilite la marche. Voir t. I, fig. 218, 219, 220, 223, 225, 226, col. 899-903; fig. 267, 268, 269, 270, col. 991-994, et BAUDRIER, fig. 465, col. 1514. — Le lion ailé, qui symbolise la puissance protectrice sous la garde de laquelle l'Égypte est placée, est lui-même pourvu d'une ceinture. Voir t. I, fig. 69, col. 314. — Chez les Hébreux, les soldats portaient le *ḥăgôr* ou la *ḥăgôrâh*. Ces cein-

tures servaient à tenir les armes du guerrier; elles devaient avoir certains ornements, et pouvaient parfois être décernées au guerrier comme récompense pour quelque haut fait. Joab en eût donné une à celui qui aurait tué Absalom. II Reg., XVIII, 11. Lui-même en possédait une qui lui servait à mettre ses armes, II Reg., XX, 8 (hébreu), et il se déshonora en teignant de sang en pleine paix son baudrier et ses chaussures par les meurtres qu'il se permit. III Reg. II, 5. Jonathas donna à David son *ḥăgôr* et ses armes. I Reg., XVIII, 4. Celui qui voulait combattre ne manquait pas de prendre la ceinture; il était alors *ḥâgôr* ou *ḥôgêr, accinctus,* « ceint, » prêt au combat. Les tribus transjordaniques promettent d'être « ceintes » et armées au service de leurs frères, tant que durera la conquête de Chanaan. Num., XXXII, 17. Après le combat, on quittait la ceinture; on devenait ainsi *mefaṭṭêaḥ, distinctus,* « sans ceinture. » Achab répond au roi de Syrie, Bénadad, qui le menace : « Que le *ḥôgêr* ne se réjouisse pas comme le *mefaṭṭêaḥ,* » c'est-à-dire que le roi ne chante pas victoire avant le combat. III Reg., XX, 11. — Les guerriers moabites portaient la ceinture comme tous leurs voisins. IV Reg., III, 21. Le soldat moabite dont un bas-relief du Louvre nous a conservé l'image (fig. 125) est muni d'une ceinture à trois rangs. — Les soldats et



126. Ceinture cypriote.
D'après Helbig, *Épopée homérique*, p. 263.

les rois chaldéens et assyriens ont toujours des ceintures, dont quelques-unes paraissent remarquablement brodées. Voir t. I, fig. 57, col. 303; fig. 215, 216, col. 898; fig. 217, col. 899; fig. 222, col. 901; fig. 229, 230, col. 905; fig. 260, 261, col. 983; fig. 262, col. 986; fig. 263-265, col. 987-990; fig. 312, col. 1149; fig. 585, col. 1885. Les Assyriens qui doivent châtier Juda « auront toujours la ceinture aux reins », et seront ainsi toujours prêts à marcher et à combattre. Is., V, 27. Les belles ceintures des Chaldéens ont fait tourner la tête des habitants de Jérusalem. Ezech., XXIII, 16. — La Bible ne fait aucune allusion directe à la ceinture, ζώνη ou ζωστήρ, des soldats grecs, ni au ceinturon, *cingulum,* des soldats romains. Voir t. I, fig. 582, col. 1284; fig. 588, col. 1888; fig. 589, col. 1890.

3° *Ceintures des femmes.* — Chez les Hébreux d'autrefois comme parmi les Orientaux d'aujourd'hui, voir t. I, fig. 151, col. 633, les femmes retenaient et relevaient leur robe au moyen d'une ceinture. Ainsi qu'il fallait s'y attendre, cette partie du vêtement devint un objet de luxe. Les femmes israélites savaient fabriquer de belles ceintures destinées à l'exportation. La femme forte confectionne un *ḥăgôr* et le cède au Chananéen, c'est-à-dire au trafiquant nomade qui le revendra. Il y a là pour elle une source de bénéfice. Prov., XXXI, 24. La ceinture féminine est une *ḥăgôrâh,* une *maḥăgôrêṭ* ou un *gissûr.* On ne pouvait pas s'en passer. Jérémie, II, 32, peut dire que Dieu n'oublie pas plus son peuple qu'une jeune fille n'oublie son *gissûr.* Au jour du châtiment, Dieu enlèvera les *gissûrim* (ceintures) aux femmes de Jérusalem. Is., III, 20. Elles auront alors, « à la place de la *ḥăgôrâh,* une corde ou bien : des vêtements percés, ou encore : une plaie), et au lieu de la robe de fête une *maḥăgôrêṭ* en cilice. » Is., III, 24. Le Seigneur punira ainsi les coupables d'une manière qui leur sera particulièrement sensible. Cet amour des belles et brillantes ceintures n'était pas l'apanage des seules femmes de Palestine. Homère décrit avec complaisance les riches ceintures de Vénus, de Calypso, de Circé, d'Héra et des femmes grecques. *Iliad.,* III, 371, 375; XIV, 181, 214; *Odys.,* V, 232; X, 545. L'or, l'argent, les broderies de toutes sortes faisaient l'ornement de ces ceintures. A Marium, ancienne ville de l'île de Chypre, on a trouvé dans un tombeau un fragment de ceinture antique, ornée de clochettes d'argent (fig. 126). W. Helbig, *L'épopée homérique,* trad. Collignon, Paris, 1894, p. 263. En Perse, le luxe des ceintures féminines était porté à un degré inouï. C'est « à la façon des femmes » que Darius portait une ceinture d'or. Quinte-Curce, III, 3. Il y avait en particulier une province qu'on appelait « ceinture de la reine », parce que les revenus en étaient consacrés à enrichir cette partie du vêtement de l'épouse royale. Platon, *Alcibiade,* I, 18, édit. Didot, 1856, t. I, p. 481; Xénophon, *Anabase,* I, IV, 9, édit. Didot, 1861, p. 195. Esther a dû ceindre quelques-uns de ces coûteux ornements. — Voir N. G. Schroeder, *Commentarius de vestitu mulierum hebræarum,* in-8°, Utrecht, 1776, p. 131-141.

4° *Ceintures de deuil.* — Nous venons de voir qu'Isaïe menace les femmes israélites de la ceinture de cilice. Il les engage positivement à la prendre, en signe de deuil, dans le malheur. Is., XXXII, 11. En pareille occurrence, les Israélites avaient coutume de porter soit une ceinture de cilice, soit une ceinture grossière qui faisait adhérer au corps le vêtement de cilice. II Reg., III, 31; III Reg., XX, 32; Is., XV, 3; Jer., IV, 8; VI, 26; XLIX, 3; Ezech., VII, 18; XXVII, 31; Joel., I, 8, 13; II Mach., III, 19. Voir CILICE. Le prophète Élie avait un *'êzôr* de cuir, IV Reg., I, 8, et saint Jean-Baptiste une ceinture de peau, probablement semblable à celle d'Élie. Matth., III, 4; Marc., I, 6. Ces sortes de ceintures convenaient par leur simplicité aux pauvres et aux hommes mortifiés.

5° *Ceintures des voyageurs.* — Dans la marche, le long vêtement flottant des Orientaux avait besoin d'être serré autour du corps et relevé. Voir t. I, fig. 204, col. 831; fig. 595, col. 1899. On se mettait la ceinture pour manger la Pâque, Exod., XII, 11, comme pour être tout prêt à partir. Le jeune homme qui se présente à Tobie pour le conduire a cet accoutrement de voyage; il est *præcinctus.* Tob., V, 5. Le voleur de grand chemin est habituellement ἐζωνος, *succinctus,* « bien ceint ». Eccli., XXXVI, 28. Quand saint Pierre doit sortir de prison, l'ange qui le délivre lui ordonne de prendre sa ceinture et ses chaussures. Act., XII, 8. C'est dans cette ceinture que le voyageur cachait son argent. Voir BOURSE. Notre-Seigneur fait allusion à cet usage, quand il recommande à ses Apôtres de ne pas emporter d'argent dans leurs ceintures. Matth., X, 9; Marc., VI, 8. L'usage de porter ainsi son argent était en vigueur chez les Romains. C. Gracchus se vantait d'être parti de Rome « les ceintures pleines d'argent, et de les avoir rapportées vides de sa province ». Aulu-Gelle, *Noct. attic.,* XV, XII, 4. Au temps d'Aurélien, les règlements militaires prescrivaient encore au légionnaire de garder sa solde *in balteo, non in popina,* « dans sa ceinture, et de ne pas la laisser à l'auberge ». Vopiscus, *Aurel.,* 7.

6° *Ceintures des serviteurs.* — Comme le voyageur, le serviteur se ceignait et relevait son vêtement, pour pouvoir s'acquitter plus commodément de son office. De là ces paroles de Notre-Seigneur : « Ayez les reins ceints et le flambeau à la main, » pour recevoir le maître et être à même de le servir. A son tour, le maître se ceindra pour servir à table ses propres serviteurs. Luc., XII, 35, 37. Cf. XVII, 8. Le divin Maître lui-même se ceignit, comme un serviteur, pour laver les pieds à ses Apôtres, Joa., XIII, 4, 5.

7° *Les ceintures au sens métaphorique.* — Dieu « délie la ceinture des forts », Job, XII, 21 (hébreu), c'est-à-dire qu'il les rend incapables de combattre et de se défendre. « Il délie la puissance des rois et ceint leurs reins du *'ézôr,* » ζώνη, *fune,* de la ceinture grossière de l'esclavage et de l'humiliation, Job, XII, 18. Sa malédiction est comme une ceinture (*mêzaḥ*) qui entoure le corps, et dont on ne peut se débarrasser. Ps. CVIII, 19. Le prophète dit que Tyr n'a plus de ceinture, Is., XXIII, 10, pour signifier qu'elle est réduite à l'impuissance. D'autres fois, « Dieu ceint les reins de force, » Ps. XVII, 33, 40, pour rendre l'homme invincible, et il « se ceint lui-même » pour entreprendre ses œuvres glorieuses. Ps. XCII, 1. Quand le Messie viendra, « la justice sera la ceinture (*'ézôr*) de ses flancs et la fidélité la ceinture (*'ézôr*) de ses reins. » Is., XI, 5. Pour exciter les fidèles à la générosité et à la vigilance au service de Dieu, les Apôtres leur disent : « Tenez-vous les reins ceints, » περιζωσάμενοι, *succincti,* Eph., VI, 14; « ayez ceints les reins de votre esprit, » ἀναζωσάμενοι, *succincti,* I Petr., I, 13, c'est-à-dire : gardez votre esprit bien disposé pour servir le Seigneur.

8° *Les ceintures symboliques.* — L'ange qui apparaît à Daniel, X, 5, le Fils de l'homme et les sept anges qui tiennent les coupes de la colère dans l'Apocalypse, I, 13; XV, 6, ont des ceintures d'or, symboles de leur puissance, de leur gloire et de leur mission divine. — Jérémie, XIII, 2-11, reçoit l'ordre de s'acheter un *'ézôr,* περιζώμα, *lumbare,* de porter cette ceinture sur lui, puis d'aller l'enfouir dans un trou de rocher sur le bord de l'Euphrate. Longtemps après il retourne la chercher, sur l'ordre du Seigneur, et la trouve pourrie et bonne à rien. Cette ceinture symbolise le peuple israélite, que le Seigneur s'est attaché comme une ceinture; mais qui, à cause de ses prévarications, va s'en aller pourrir et se réduire à l'impuissance sur les bords de l'Euphrate. — Notre-Seigneur dit à Pierre que jeune il se ceignait lui-même, mais que vieux un autre le ceindra pour le conduire où il ne voudra pas. Joa., XXI, 18. Cette ceinture de la vieillesse symbolise pour l'Apôtre la captivité qui se terminera par le martyre. — Le prophète Agabus adresse à saint Paul le même avertissement symbolique quand, prenant la ceinture de l'Apôtre, il s'en attache les pieds et les mains, et dit : « L'homme à qui est cette ceinture, voilà comment les Juifs l'enchaîneront à Jérusalem. » Act., XXI, 11.

H. Lesètre.

CELADA (Diego de), jésuite espagnol, né à Mondejar, dans le diocèse de Tolède, en 1586, mort à Madrid à la fin de septembre 1661. Il se fit jésuite en 1606, professa les humanités, la philosophie, la théologie, plus de vingt ans l'Écriture Sainte à Alcala et à Madrid, et fut recteur des collèges de ces deux villes. Il a laissé des commentaires savants et estimés : 1° *Judith illustris perpetuo commentario litterali et morali, cum tractatu appendice de Judith figurata; id est de Virginis Deiparæ laudibus,* in-f°, Madrid, 1635, 1640, 1641; Lyon, 1637, 1641, 1648, 1664; Venise, 1638, 1650; 2° *De benedictionibus patriarcharum,* in-f°, Lyon, 1641, 1647, 1657; Venise, 1642; 3° *In Tobiam commentarius,* Madrid (?), 1643 (?); Lyon, 1644, 1648, 1664; Venise, 1650; 4° *In Estherem cum duplici tractatu appendice, altero de Assueri convivio mystico, id est, eucharistico : altero de Esthere figurata, in quo Virginis Deiparæ laudes in Esthere adumbratæ prædicantur,* Madrid (?); Lyon, 1648, 1658; Venise, 1650; 5° *In Rutham. Cum duplici tractatu appendice, altero de Boozi convivio mystico, id est, eucharistico, altero de Ruth figurata, in quo Virginis...,* in-f°, Lyon, 1651, 1652; Anvers, 1652; 6° *In Susannam Danielicam, cum tractatu appendice de Susanna figurata, in quo...,* in-f°, Lyon, 1656; 7° *In Deboram,* in-f°, Lyon, 1673. Ce volume est posthume. C. Sommervogel.

CELAI (hébreu : *Qallaï,* abréviation de *Qêlâyâh,* « rapide [messager] de Jéhovah; » Septante : Καλλαί), chef de la famille sacerdotale de Sellaï, II Esdr., XII, 20, durant le pontificat de Joachim, fils et successeur de Josué, le grand prêtre contemporain de Zorobabel.

CELAÏA (hébreu : *Qêlâyâh,* « rapide [messager] de Jéhovah; » Septante : Κωλία), qu'on appelait aussi Célita, lévite du nombre de ceux qui renvoyèrent les femmes étrangères qu'ils avaient prises contre la défense de la loi. I Esdr., X, 23. Il fut chargé par Esdras de lire au peuple la loi de Dieu. II Esdr., VIII, 7. D'après I Esdr., X, 23, il se nomme aussi Célita. La Vulgate, qui lui donne le nom de Célita dans II Esdr., VIII, 7, transcrit son nom par Calita, I Esdr., IX, 23.

CÉLÉSYRIE. Voir Cœlésyrie.

CÉLESTIN DE MONT-DE-MARSAN, capucin de la province de Toulouse, enseigna la philosophie dans le couvent de son ordre, à Béziers, de 1620 à 1623, et la théologie dans celui de Bordeaux, de 1623 à 1628. Ses vertus ne le recommandant pas moins que sa science, il fut ensuite chargé de la direction du noviciat, à Toulouse, de 1629 à 1630, et la laissa pour gouverner d'abord le couvent de Villefranche, puis celui de Condom. En 1640, la région occidentale de cette province ayant été détachée pour former celle de Guyenne, il fut un des principaux dignitaires de cette dernière, et mourut à Bordeaux, en 1650, comme l'affirment les fragments d'archives que nous avons pu recueillir, et cette date réforme celle de 1659, donnée par erreur par tous les bibliographes. Il a laissé : 1° *Prosopochronica Sacræ Scripturæ,* Paris, 1648; 2° *Clavis David, sive Arcana Scripturæ Sacræ.* Ce second ouvrage, que l'on rencontre assez facilement, fut publié après sa mort, en 1659, à Lyon, en un vol. in-f°. C'est erronément que Wadding et d'autres en indiquent une édition de Bordeaux, 1650, puisque les approbations sont datées de 1657 et 1658. Ce livre renferme de savantes dissertations philosophiques, historiques, chronologiques, etc., relatives aux Saintes Écritures. P. Apollinaire.

CÉLIBAT. État d'une personne non mariée, ou même d'une personne mariée et vivant dans la continence. Plusieurs causes naturelles d'ordre physique ou moral amenèrent chez les Juifs, comme chez les autres peuples, la pratique temporaire ou perpétuelle du célibat. Nous n'avons à considérer ici le célibat que comme un état de vie embrassé volontairement en vue d'une plus grande perfection morale.

I. Le célibat dans l'Ancien Testament. — Il n'était pas en honneur chez les Juifs de l'ancienne Alliance, parce qu'il semblait en opposition directe avec la vocation spéciale du peuple choisi. Depuis la promesse de postérité innombrable faite par Jéhovah à Abraham, Gen., XXII, 17, chaque Juif pensait entrer dans les desseins de Dieu en multipliant ses descendants. Cf. S. Jérôme, *Adv. Jovin.,* I, 22, t. XXIII, col. 241; S. Augustin, *De bono conjugali,* IX, 9, t. XXXVII, col. 380. La pensée de pouvoir donner au Messie si souvent annoncé l'un de ses ancêtres pouvait aussi augmenter ce désir de multiplier la famille, d'après Eusèbe, *Dem. evang.,* I, 9, t. XXII, col. 79; Bossuet, *Défense de l'histoire des variations,* 66. Dès lors le célibat, sous quelque forme qu'il se présentât, viduité volontaire, Is., LIV, 4, ou virginité, Jud., XI, 37, était généralement regardé comme un état ignominieux et humiliant. Cependant le caractère de perfection qui est attaché au libre exercice de la continence ne pouvait manquer de se concilier chez les Juifs, comme partout ailleurs, le respect et l'admiration. Les Pères font remarquer que saint Jean-Baptiste garda le célibat. S. Jérôme, *Adv. Jovin.,* I, 23, 26, 33, t. XXIII, col. 242, 244, 255. — D'après Eusèbe, *Dem. evang.,* I, 9, t. XXII, col. 82, Moïse et Aaron gardèrent le célibat depuis la manifestation divine au Sinaï. Si le fait est douteux, il est certain du

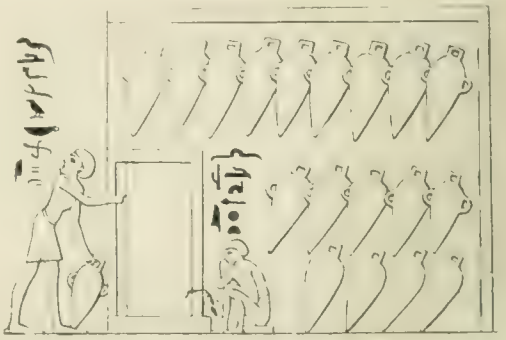
moins que pour disposer le peuple à ce grand événement, Moïse lui imposa de garder la continence pendant quelque temps. Exod., XIX, 15. C'est dans la même pensée que Joël exhortait les Juifs à se sanctifier par la continence. Joël, II, 16. Les prêtres de l'Ancien Testament n'étaient pas tenus au célibat, puisque le sacerdoce était attribué aux descendants d'Aaron. D'après Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 2-7, les Esséniens gardaient le célibat, bien qu'une partie de cette secte approuvât le mariage. *Ibid.*, 13. Il paraît probable que ceux qui étaient admis dans les écoles des prophètes dont il est parlé dans l'Écriture, I Reg., X, 5, 10; XIX, 20; IV Reg., II, 3, 7, 15; VI, 1, vivaient dans le célibat, tandis que ceux qui étaient mariés habitaient avec leur famille des maisons particulières. IV Reg., IV, 1. Au temps des Machabées, il y avait au service du temple un certain nombre de jeunes filles qui, pour un temps du moins, gardaient le célibat. II Mach., III, 19. Voir VIRGINITÉ. Le célibat dans la viduité, malgré certaines prescriptions défavorables, comme la loi du lévirat, Deut., XXV, 5-10, était aussi l'objet du respect. Eccli., XXXV, 18-19. On peut citer Judith, XV, 10, 11; la veuve de Sarepta, III Reg., XVII, 9; la mère des Machabées, II Mach., VII, 1 et suiv.; Anne, fille de Phanuel, Luc., II, 36, 37, qui vécurent dans cet état.

II. LE CÉLIBAT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Cet état de vie, peu connu et peu estimé jusque-là, est mis en honneur dans les livres du Nouveau Testament. Plusieurs passages établissent que le célibat perpétuel est en soi un état plus parfait que le mariage. Jésus-Christ dans l'Évangile en fait l'éloge, sous l'image des eunuques volontaires, Matth., XIX, 12, et sans en faire un précepte, ni même un conseil général, il se contente de recommander à chacun de consulter ses forces avant de s'y déterminer. Saint Paul eut l'occasion d'exposer très clairement la doctrine de l'Évangile sur ce sujet. Plusieurs fidèles de Corinthe se demandaient si les chrétiens, qui recevaient le baptême avant de se marier, ne devaient pas rester célibataires; d'autres, baptisés après leur mariage, doutaient s'ils n'étaient pas tenus d'imposer à leurs enfants le célibat. A ces questions, saint Paul répondit que la loi de l'Évangile ne prescrivait le célibat à personne, mais qu'elle le conseillait comme un état plus parfait, I Cor., VII, 25-35, et il donna le même avis, soit aux parents à l'égard de leurs enfants, ℣. 36-38, soit aux veuves qui hésitaient à se remarier, ℣. 39-40. La préférence accordée par saint Paul au célibat est appuyée sur la considération des nombreuses tribulations de la vie matrimoniale, I Cor., VII, 26, mais surtout sur l'obstacle que le mariage apporte fatalement à l'exercice du culte parfait, ℣. 29-34. Quelques interprètes hétérodoxes ont soutenu que dans ces passages saint Paul n'exhortait au célibat que par occasion, c'est-à-dire à raison des calamités de l'époque et de l'opinion alors en vogue du prochain avènement du Seigneur; mais il est facile de se convaincre que l'argumentation est générale et s'applique à tous les temps.

On ne trouve dans le Nouveau Testament aucune prescription explicite imposant le célibat aux simples prêtres, et il n'existe pas généralement dans les Églises d'Orient. Cependant il serait téméraire de s'appuyer sur ce défaut de témoignages et sur l'usage oriental pour prétendre, comme le font les protestants, que la loi ecclésiastique sur le célibat des prêtres de la Loi nouvelle n'est pas conforme à l'Évangile. S'il est certain que saint Pierre était marié quand il fut appelé à l'apostolat, Matth., VIII, 14, et que Philippe, l'un des sept diacres, était également engagé dans le mariage, Act., XXI, 9, plusieurs Pères de l'Église affirment que les Apôtres qui étaient mariés vécurent, depuis leur vocation, dans une continence parfaite. S. Jérôme, *Epist. XLVIII ad Pammach.*, 21, t. XXII, col. 510; S. Épiphane, *Hær.*, XLVIII, 9, t. XLI, col. 867. Cf. Tertullien, *De monog.*, 8, t. II, 939. Les adversaires du célibat ecclésiastique invoquent des témoignages positifs, comme I Cor., VII, 2, où saint Paul recommande sans restriction que « chaque chrétien ait son épouse », et Hebr., XIII, 4, où il revendique l'honorabilité du mariage contre certains dissidents de son temps. I Tim., IV, 3. Surtout ils font appel au texte où l'Apôtre enseigne que l'évêque ne doit être (selon leur traduction) l'époux que d'une seule femme, à l'exclusion des polygames; ou (suivant d'autres traducteurs) qu'il doit être choisi parmi les hommes mariés. Ils invoquent l'exemple d'Aquila, qui collabora aux travaux apostoliques de saint Paul en ayant toujours avec lui son épouse. Act., XVIII, 2, 18; Rom., XVI, 3; I Cor., XVI, 19; II Tim., IV, 19. Enfin ils se réclament de saint Paul lui-même revendiquant son droit de se faire accompagner d'une femme dans ses voyages, ce que faisaient Céphas et les autres apôtres, I Cor., IX, 5; donnant enfin comme un des caractères des apostats des derniers temps la prohibition faite par eux du mariage. I Tim., IV, 3. Ces raisons ne prouvent rien contre la pratique et l'excellence du célibat sacerdotal. L'honorabilité du mariage n'empêche point la supériorité morale du célibat. Si par nécessité on dut prendre plusieurs des premiers évêques, prêtres et diacres parmi les hommes mariés, sans peut-être leur imposer toujours le célibat, cela n'infirme point la doctrine de l'Évangile sur la prééminence de ce dernier état. Enfin, l'empêchement à l'élection épiscopale par suite de secondes noces, les services rendus à Aquila par son épouse l'accompagnant dès lors comme une sœur, et ceux que saint Paul, célibataire avéré, I Cor., VII, 7, prétendait pouvoir tirer d'une ou plusieurs chrétiennes le suivant dans les mêmes conditions, voilà tout ce qui ressort des textes allégués contre le célibat ecclésiastique. P. RENARD.

CELITA (hébreu : *Qelitâ'*, « nain; » Septante : Κωλίτας, I Esdr., X, 23, omis dans II Esdr., VIII, 7), lévite. C'est le personnage qu'on appelait aussi Celaïa. Voir CELAÏA.

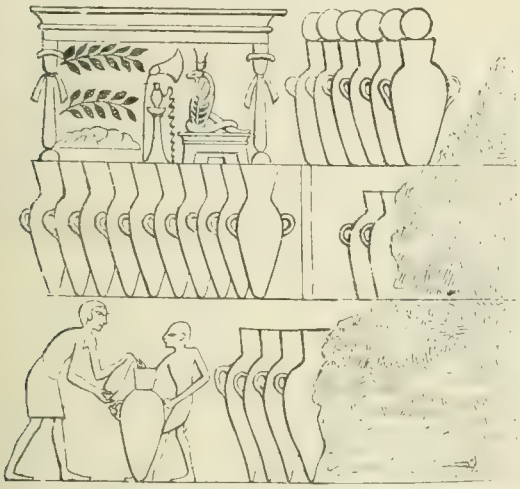
CELLIER (hébreu : *'ăsâmîm*, Deut., XXVIII, 8; Prov., III, 10, l'endroit où l'on « resserre »; *'ôṣâr*, I Par., XXVII, 27; II Par., XI, 11, etc., l'endroit où l'on « renferme »; *mezavîm*, Ps. CXLIV, 13, l'endroit où l'on « cache »; Septante : ταμεῖον, παράθεσις, ἄχυρος; S. Luc., XII, 24 : ταμεῖον; Vulgate : *cella, cellarium, promptuarium, apotheca*), endroit



127. Cellier égyptien. On va prendre du vin.
L'inscription à gauche porte : « Il dit : Je prends soin du vin. » Celle qui est à l'intérieur : « Il n'y a rien de pareil. » D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, t. I, p. 388.

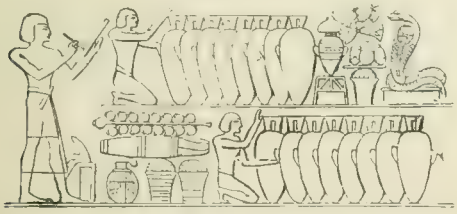
dans lequel on serre le vin et les autres provisions. — 1° Le cellier proprement dit n'existait que dans les maisons riches et assez considérables. Les monuments égyptiens représentent des celliers où l'on voit des rangs superposés de vases à vin (fig. 127), le vin qu'on verse dans un vase (fig. 128), et un scribe enregistrant la quantité de vin qu'on emmagasine (fig. 129). Les celliers des Hébreux, quelle qu'en fût la disposition, abri-

taient les récipients de différente nature, outres, pots de terre, etc., qui contenaient le vin, l'huile et les denrées alimentaires. Moïse promet aux Hébreux que, s'ils sont fidèles, le Seigneur bénira leurs celliers. Deut., XXVIII, 8. Quand le peuple devint infidèle, les celliers se vidèrent. Joel., I, 17. Un psaume, qui porte le nom de David, souhaite aux fils d'Israël « des *mezâvîm* remplis de provisions qui débordent les unes sur les autres ». Ps. CXLIV (CXLIII), 13. Il faut remarquer qu'ici la Vulgate



128. — Cellier égyptien. On verse le vin dans les vases. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 385.

modifie le texte hébreu et attribue cette bénédiction aux fils des impies. L'Écriture mentionne particulièrement les celliers dans lesquels David faisait garder son vin et son huile, I Par., XXVII, 27, 28, et ceux dans lesquels Ézéchias renfermait le froment, le vin et l'huile. II Par., XXXII, 28. Notre-Seigneur observe, au contraire, que les corbeaux n'ont « ni cellier ni grenier », et que le Père céleste les



129. - Cellier égyptien. Un scribe inscrit le nombre des vases contenant du vin.
D'après Champollion-Figeac, *Égypte ancienne*, pl. 38.

nourrit. Luc., XII, 24. Il ne faut pas oublier que les maisons des Hébreux, terminées en terrasses, ne comportaient pas de greniers proprement dits, et que les réduits à provisions se composaient habituellement de chambres à l'abri de la chaleur et de la lumière, ou parfois d'excavations souterraines. Aussi celliers et greniers diffèrent-ils assez peu l'un de l'autre. Ils sont même pris l'un pour l'autre dans les traductions. Prov., III, 10; Mal., III, 10. D'autres fois aussi ces dernières appellent *cellarium* la chambre du trésor, I Par., XXVIII, 11; *cella* une chambre intérieure, Cant., I, 3; *cella vinaria* la maison où l'on boit du vin, où l'on se réjouit, Cant., II, 4, et *cella aromatum* la chambre où l'on renferme l'argent, l'or, les aromates et les parfums. Is., XXXIX, 2. Même en hébreu, *'ôṣâr* désigne souvent le trésor, le lieu où l'on garde les richesses. Gesenius, *Thesaurus*, p. 144. — 2° Le premier temple contenait dans son enceinte un assez grand nombre de chambres dont plusieurs servaient certainement de celliers, pour recueillir le produit des dîmes; mais l'Écriture n'en fait pas mention expressément. Il est parlé, au contraire, des celliers du second temple, II Esdr., XIII, 12, 13, et Malachie, III, 10, exhorte les Israélites à y apporter fidèlement les dîmes. — 3° Les maisons ordinaires et celles des pauvres étaient naturellement dépourvues de celliers. Comme en Égypte et comme en Chaldée, Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 53, 746, comme aujourd'hui encore en Palestine, l'unique chambre dont elles se composaient, en abritait à la fois la famille, les ustensiles et les provisions. Tout au plus ces dernières étaient-elles reléguées dans une pièce retirée, quand la maison en contenait plusieurs. La Bible ne fait aucune allusion à ce sujet.

H. LESÊTRE.

CELLON (Χελλαίων; *Codex Alexandrinus* et *Sinaiticus* : Χελεών; dans quelques autres : Χαλδαίων), pays mentionné une seule fois, dans le livre de Judith, II, 13 (grec, 23), à propos de la première campagne d'Holopherne, qui, après avoir « emporté d'assaut la ville fameuse de Mélothi, pilla tous les habitants de Tharsis et les enfants d'Ismaël, qui étaient à l'entrée du désert et au sud de la terre de Cellon ». Pour en chercher la situation, il est nécessaire de bien comprendre la marche du général assyrien dans cette première expédition, qui fut plutôt une razzia qu'une conquête. Son objectif est l'Asie Mineure, l'un des principaux foyers de la révolte contre Assurbanipal. Partant de Ninive, il se porte d'abord vers le centre ou l'ouest de la contrée rebelle, laissant au sud les hautes montagnes de Cilicie, l'Amanus et le Taurus oriental. Il envahit ensuite la Cappadoce, dont il prend une des villes importantes, Mélothi, c'est-à-dire Mélite ou Mélitène; puis, après avoir ravagé la Pisidie, il pousse le pillage jusqu'en Lydie. Arrivé là, il revient sur ses pas, rançonnant les habitants de Tharsis, c'est-à-dire de Tarse en Cilicie; puis enfin il s'attaque aux Ismaélites ou Arabes nomades qui campaient alors comme aujourd'hui sur la rive droite de l'Euphrate. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. IV, p. 286-289. On peut donc avec une certaine vraisemblance rapprocher Cellon du pays arrosé par la rivière Χάλος, dont parle Xénophon, *Anabase*, I, 4, 9, aujourd'hui le *Nahr Kouaïk*, qui prend sa source au sud d'Aïntab, passe à Alep, et va se perdre dans la terre, en formant un vaste marais nommé *el-Matk*. Calmet, *Comment. litt. sur Judith*, Paris, 1712, p. 373, en fait un canton de la Palmyrène. — Comme ce dernier auteur, un certain nombre d'exégètes confondent Cellon avec Χελούς ou Χελλούς, que mentionne le texte grec du même livre de Judith, I, 9 (la Vulgate n'en parle pas), et voient sous les deux noms un seul et même lieu. Il nous semble difficile de partager cet avis, malgré la ressemblance onomastique qui paraîtrait l'autoriser. La raison en est tirée du contexte. La liste des peuples auxquels le monarque assyrien envoie demander soumission va du nord au sud, depuis la Perse jusqu'aux frontières de l'Éthiopie. Judith, I, 7-10. Chellus est mentionnée au sud de Jérusalem, entre Bétané (Βετάνη) et Cadès (Κάδης, *Aïn Qadis*). La position de cette localité est donc toute différente, et l'on a cherché, non sans raison, à l'identifier avec l'ancienne Élusa, la talmudique *Ḥalûṣah*, aujourd'hui *Khalasah*, au sud-ouest de Bersabée. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 717. Voir CHELLUS.

A. LEGENDRE.

CELSIUS (Olof, en latin *Olaus*), botaniste et théologien protestant suédois, né en 1670, mort le 24 juin 1756. En 1696, il entreprit un voyage aux frais du roi Charles XI, visita l'Allemagne, la Hollande, la France, l'Italie et l'Autriche, et revint dans sa patrie en 1698. Il professa le grec, les langues orientales et la théologie à Upsal.

Il fut le premier maître de Linné, qui a donné son nom à un genre de plantes (*Celsia*), et fit principalement servir ses connaissances en histoire naturelle à l'interprétation de l'Écriture Sainte. On peut citer, parmi ses principaux ouvrages : *De lingua nova Testamenti originali*, in-8°, Upsal, 1707; *De synedrio judaico*, in-8°, Stockholm, 1709; *De versionibus Bibliorum Sueo-Gothicis*, in-8°, Stockholm, 1710; *De lotione manuum Judæis usitata*, in-8°, Upsal, 1717; *De titulis Psalmorum*, in-8°, Stockholm, 1718; *De legibus Hebræorum bellicis*, in-8°, Upsal, 1722; *De templo Samaritanorum in Garizim*, in-8°, Upsal, 1722; *De navigatione Salomonea*, in-8°, Upsal, 1722; *Disputatio de sculptura Hebræorum*, in-8°, Upsal, 1726; *Disputatio de vestimentis Hebræorum in deserto*, in-8°, Upsal, 1726; *Disputatio de vexillis Hebræorum*, in-8°, Upsal, 1727; *Disputatio de Judæis eorumque arca et cimeliis*, in-8°, Upsal, 1727; *Commentatio de melonibus ægyptiis ab Israelitis desideratis*, in-8°, Leyde, 1728; *Hierobotanicon, seu De plantis Sanctæ Scripturæ dissertationes breves*, in-8°, Upsal, 1745 et 1747; Amsterdam, 1748. L'*Hierobotanicon* est une œuvre remarquable, malgré quelques erreurs, et la plus connue de Celsius. Il était habile botaniste, et il connaissait de plus l'arabe; il l'a mis à profit pour la difficile identification des noms hébreux des plantes. Le roi Charles XI de Suède l'avait fait voyager dans les principales parties de l'Europe pour déterminer les plantes bibliques. Il publia le résultat de ses recherches dans dix-sept dissertations qui parurent de 1702 à 1741, et qu'il réunit ensuite dans l'*Hierobotanicon*. Il y détermine plus de cent plantes. Le tome II des *Mémoires de la Société des sciences d'Upsal* contient une notice sur sa vie et ses œuvres. A. REGNIER.

CÉNACLE, du latin *Cœnaculum*, s'entend, dans le langage chrétien, de la salle où Notre-Seigneur prit son dernier repas pascal et institua la sainte Cène, ou le sacrement de l'Eucharistie. Cette salle, désignée par Marc, XIV, 15, et Luc, XXII, 12, sous le nom de ἀνώγεων ou de ἀνάγαιον μέγα était, d'après la composition même du mot, ἀνά et γαῖαν, un appartement au-dessus de terre, à un étage supérieur, appelé communément, Act., I, 13 (où il s'agit du Cénacle); IX, 37, 39; XX, 8, et Josèphe, *Vit.*, 30, ὑπερῷον, « la partie supérieure de la maison, la salle haute. » Les Arabes la nomment *aliyâh*, du nom même que lui donnaient jadis les Juifs, עֲלִיָּה. II (IV) Reg., XXIII, 12, etc.

I. LES CHAMBRES HAUTES EN GÉNÉRAL. — Aujourd'hui encore cet appartement d'honneur se trouve dans toutes les maisons un peu importantes de l'Orient. D'ordinaire il s'ouvre sur la terrasse, et on y aboutit par un escalier extérieur. C'est là qu'on reçoit les visiteurs, qu'on se recueille pour prier, qu'on se réunit pour converser, qu'on expose les morts avant la sépulture, qu'on donne les festins et les grands repas de famille. Jud., III, 20; II Reg., XVIII, 33; III Reg., XVII, 19; IV Reg., IV, 10, etc. En 1888, quand nous visitâmes Hébron, nous fûmes reçus et logés dans la salle haute d'une belle maison juive, à l'entrée de la ville. On y montait par un escalier extérieur. L'appartement avait une porte donnant sur la terrasse et une fenêtre ouverte sur la rue. La salle était voûtée et couverte par un dôme aplati. L'extérieur de la maison était peint en bleu pâle, l'intérieur de l'appartement était blanchi à la chaux. A Jaffa, la salle haute d'une maison, construite dans le jardin où l'on a cru retrouver la sépulture de Tabithe, était aussi abordée par un escalier extérieur; mais, au lieu d'être voûtée en dôme, elle supportait une terrasse. Sur la terrasse étaient des vases de fleurs et des statuettes qui nous rappelaient les idoles placées au-dessus de la chambre haute du roi Achaz. IV Reg., XXIII, 12. L'appartement central commandait quatre portes donnant, deux à droite et deux à gauche, sur des chambres particulières. A Antioche, nous avons été reçus dans la salle haute des protecteurs de la mosquée Abib-el-Nadjar, qui formait, comme celle des Juifs d'Hébron, une pièce isolée sur la terrasse et donnait de trois côtés sur la rue. Intérieurement elle était ornée de grossières peintures et de larges bancs fixés dans la muraille. Ceux-ci contournaient les murs de la salle sans solution de continuité. Les Turcs qui nous recevaient fumaient accroupis sur des coussins. Les fenêtres y étaient nombreuses, et parfaitement disposées pour l'aération. C'est d'une de ces larges ouvertures, où il s'était installé pour avoir moins chaud, que le jeune Eutyque de Troade tomba, s'étant endormi en écoutant prêcher Paul jusqu'à une heure très avancée de la nuit. Act., XX, 9-14. Le pauvre enfant fut ramassé mort sur le pavé. La maison avait trois étages. Nous n'en avons jamais rencontré d'aussi haute dans nos voyages. Parfois les fenêtres ont des balcons en bois, ainsi que nous l'avons remarqué à Adana, et, s'ils ne sont pas solides, il peut arriver des accidents comme celui dont Ochozias fut victime à Samarie. IV Reg., I, 2.

II. HISTOIRE DU CÉNACLE. — 1° *D'après le Nouveau Testament.* — Nous ne savons rien de précis sur les dispositions de la salle haute dans laquelle Jésus célébra la dernière pâque. Le texte évangélique nous apprend seulement qu'elle était vaste, μέγα, et convenablement meublée, ἐστρωμένον ἕτοιμον, pour la circonstance. Un triclinium devait y être dressé. Voir TRICLINIUM. Cf. E. Le Camus, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, t. III, p. 172 et suiv. Le nom du propriétaire du Cénacle ne nous est pas connu. Jésus ne le dit pas aux Apôtres; ὑπάγετε πρὸς τὸν δεῖνα, telle est la formule par laquelle il empêche Judas d'aller révéler au sanhédrin le lieu du repas pascal. Le Maître ne voulait pas être saisi par ses ennemis avant l'heure des pieux épanchements. Les uns ont supposé que le propriétaire était Nicodème ou Joseph d'Arimathie; d'autres, la mère de Jean Marc. S. Silviæ Aquitanæ *Peregrinatio ad loca sancta*, edidit J. F. Gamurrini, 2e édit., in-4°, Rome, 1888, p. 70, 50. Ce fut certainement un prosélyte. Nous savons, en effet, que le lieu où Jésus avait fait ses adieux aux Apôtres continua à être fréquenté par ceux-ci après la résurrection. On s'y trouvait sûrement dans une maison amie. La façon dont l'auteur du livre des Actes nous dit qu'après l'Ascension les disciples se retirèrent dans le Cénacle, ἀνέβησαν εἰς τὸ ὑπερῷον, Act., I, 13, suppose que ce Cénacle était un lieu connu de tous, qu'on s'y était réuni d'autres fois, et que ce fut là le premier sanctuaire de l'Église naissante. La tradition la plus ancienne est toute dans ce sens. Voir W. Cureton, *Ancient Syriac Documents*, in-4°, Londres, 1864, p. 24. Si l'on suppose, ce qui n'est pas invraisemblable, que les Apôtres et les premiers fidèles n'ont eu pendant longtemps à Jérusalem qu'un local pour leurs réunions générales, on sera porté à croire, puisque nous les trouvons, après la mort de Jacques et la délivrance miraculeuse de Pierre, dans la maison de Marie, mère de Marc, que celle-ci fut la propriétaire du Cénacle. En tout cas, nous savons que l'appartement était vaste, puisque Pierre, Act., I, 15, put y haranguer cent vingt auditeurs; qu'il avait des ouvertures sur la rue, puisque les passants entendaient, au matin de la Pentecôte, les disciples parler les diverses langues de l'humanité; qu'il se rattachait à une série d'autres dépendances constituant une maison complète. C'est, en effet, dans une maison qu'on entre pour monter au Cénacle, Act., I, 13; c'est cette maison tout entière qui est envahie par le bruit de l'Esprit-Saint descendant sur les Apôtres. Act., II, 2.

2° *Histoire du Cénacle d'après la tradition.* — Un lieu si plein de souvenirs, où Jésus avait pris son dernier repas avec les siens, institué la sainte Eucharistie, dénoncé le traître, prononcé ses discours d'adieu; où le Crucifié était revenu vainqueur de la mort, Joa., XX, 19, 26, prouver à chacun, mais surtout à Thomas, qu'il était réellement ressuscité; où l'Esprit-Saint avait communiqué aux disciples la lumière, l'énergie et la langue de feu

qui devaient transformer le monde, resta particulièrement cher à la piété de tous, et quand même il n'aurait pas continué à être exclusivement le lieu de rendez-vous des fidèles et des Apôtres, il serait demeuré l'auguste relique de la première génération chrétienne. En supposant qu'il eût été ruiné pendant le siège de Titus, ce qui n'est pas certain, car l'effort de la lutte ne fut pas au midi de la ville, mais au nord, le souvenir en eût survécu à sa catastrophe universelle et la piété de tous n'aurait pas tardé à relever les pierres du pieux sanctuaire. Aussi, dès le IVe siècle, saint Épiphane assure-t-il qu'il avait été épargné par les Romains et qu'il était fréquenté par les fidèles dès le temps d'Adrien. Cet auteur, *Lib. de mens. et ponder.*, 14, t. XLIII, col. 261, décrivant l'état du mont Sion après la ruine de Jérusalem, assure qu'on y voyait « une église de modestes proportions, à l'endroit même où les disciples, revenant de la montagne des Oliviers, après l'ascension, montèrent à *l'étage d'en haut* ». C'est ce sanctuaire que visita sainte Paule, vers 404 : « Ubi super centum viginti credentium animas Spiritus Sanctus descendisset. » *Itiner. Terr. Sanct.*, édit. Tobler, Genève, 1877, p. 33. Les évêques de Jérusalem le signalent à la vénération de leur peuple, et saint Cyrille, vers 350, dans sa Catéchèse XVI, 4, t. XXXIII, col. 924, relative à la troisième personne de la sainte Trinité, s'écrie : « Nous connaissons le Saint-Esprit qui a parlé par les prophètes, et qui est descendu sur les Apôtres en forme de langues de feu, ici même, à Jérusalem, dans l'église supérieure des Apôtres, ἐν τῇ ἀνώτερᾳ τῶν ἀποστολῶν ἐκκλησίᾳ. » Si l'on en croit Nicéphore Callixte, *H. E.*, VIII, 30, t. CXLVI, col. 116, l'église dont parle saint Cyrille aurait été, non plus le petit sanctuaire contemporain d'Adrien, mais un édifice imposant, qui, sur l'ordre de l'impératrice Hélène, l'avait remplacé. Dans sa relation du transfert des reliques de saint Étienne, de Gamaliel et de Nicodème, le prêtre Lucien qualifie le sanctuaire de Sion d'« église première ». En effet, il n'est pas un pèlerin qui ne fasse mention de l'église de Sion ou Sainte-Sion dans le récit de son voyage. Arculphe en traça même un plan rudimentaire sur une tablette de cire; elle a la forme d'un parallélogramme régulier, t. LXXXVIII, col. 789. A la fin du XIe siècle, l'antique édifice avait disparu sous le marteau des Sarrasins. Les croisés le relevèrent et l'entourèrent d'un mur fortifié, pour protéger les religieux augustins préposés à sa garde, ce qui n'empêcha pas, à la chute du royaume latin, les musulmans de s'en emparer. Après l'avoir reconquis, perdu et repris encore, les Franciscains le perdirent définitivement au milieu du XVIe siècle. C'est aujourd'hui une mosquée. — Voir Melch. de Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 322-330; F. Cabrol, *Les églises de Jérusalem*, in-8°, Paris, 1895, p. 19-21.

130. — Le Cénacle. D'après une photographie.

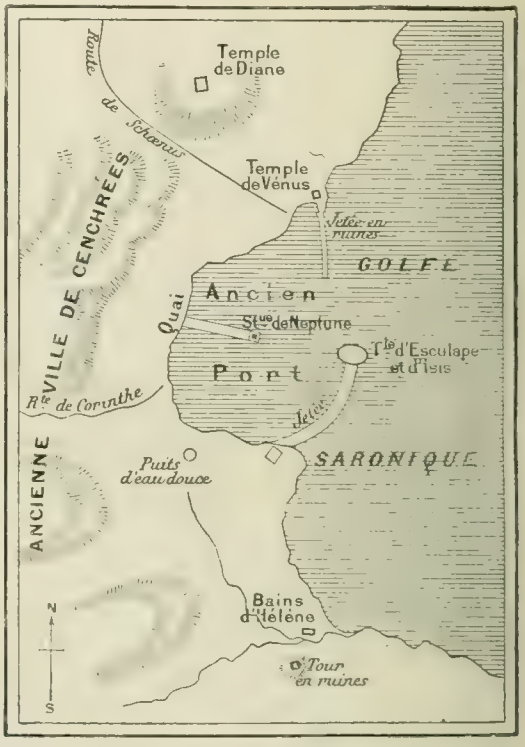
III. ÉTAT ACTUEL DU CÉNACLE. — On y arrive, en sortant de Jérusalem moderne, par la porte du sud, dite de David. A deux cents mètres du rempart, se dresse un ensemble de constructions isolées, que dominent une coupole assez basse et un minaret (fig. 130). On pénètre dans une cour intérieure, et de là, par un escalier rapide, on atteint la terrasse pavée sur laquelle s'ouvre la porte d'une église supérieure. Celle-ci est supposée correspondre à l'ancienne salle haute ou Cénacle. L'ensemble du bâtiment qui subsiste est un fragment gothique de la meilleure époque, probablement le bas-côté méridional de l'église des croisades, où l'on croyait posséder et où l'on vénérait les sites traditionnels de la descente du Saint-Esprit à l'extrémité orientale de la nef, de la Cène à la première travée en allant vers l'occident, de la colonne de la flagellation à la division des deux travées

suivantes, enfin du lavement des pieds dans la partie inférieure ou rez-de-chaussée; car, pour mieux rappeler l'antique disposition des lieux, on avait construit l'église à deux étages. Les colonnes qui divisent en deux nefs parallèles l'étage supérieur correspondent aux piliers de l'étage inférieur. On sait que les musulmans honorent en ce lieu le tombeau de David.

Quoi qu'il en soit des détails fantaisistes que la piété des âges de foi a naïvement ajoutés à la donnée première de la tradition chrétienne, l'importance de celle-ci ne saurait échapper aux hommes sérieux. Le premier lieu de réunion des Apôtres fut celui où Jésus avait mangé la Pâque. La première église où les fidèles se réunirent fut la chambre haute où les Apôtres avaient reçu le Saint-Esprit. Cette église était consacrée par trop de souvenirs pour être abandonnée des fidèles. Puisqu'on la mentionne dès le IVe siècle, c'est que jusqu'alors on ne l'avait pas perdue de vue. Depuis cette époque nous savons son histoire. Donc le lieu dit actuellement Nebi Daoud correspond, selon toute probabilité, à la maison où fut le Cénacle. E. Le Camus.

CENCHRÉES (Κεγχρεαί), aujourd'hui *Kekriès* (fig. 131), un des ports de Corinthe, celui qui mettait cette ville en relations avec l'Orient. Act., XVIII, 18. Comme les navigateurs aimaient peu de doubler le cap Malée, redoutable par ses tempêtes, le transit des marchandises et des voyageurs se faisait d'ordinaire, Strabon, VIII, 6, 22, par le golfe Saronique, au fond duquel était Cenchrées; par Corinthe, qui se trouvait à onze kilomètres de là, et par Léchée, le port occidental de cette ville sur le golfe corinthien. Cenchrées est un des points où les hommes apostoliques ont dû passer pour venir en Occident. Pierre, qui, si nous en croyons l'évêque Denys, cité par Eusèbe, *H. E.*, II, 25, t. XX, col. 209, visita l'Église de Corinthe, en se rendant sans doute à Rome; André, s'il a été vraiment l'apôtre de l'Achaïe, comme l'assure la tradition (voir saint Jérôme, *Epist. LIX ad Marcell.*, t. XXII, col. 589, et Théodoret, *in Ps. CXVI*, t. LXXX, col. 1805), ont touché à Cenchrées. Mais, pour nous en tenir aux seuls témoignages bibliques, Paul, en compagnie d'Aquila et de Priscille, s'est embarqué à ce port quand il a dû revenir en Orient, après son second voyage apostolique. Act., XVIII, 18. Très probablement même il y a vécu quelque temps, assisté par Phœbé, diaconesse de la petite Église établie en ce lieu. Rom., XVI, 1-2. De Cenchrées il expédia sa magistrale Épître aux Romains, la confiant au zèle de cette même Phœbé, qui se dirigea vers l'Italie, portant dans les plis de sa robe le code de la théologie chrétienne sur la grâce. C'est vraisemblablement aussi de Cenchrées, Act., XX, 2-3, que Paul dut partir, avec ses compagnons, pour retourner en Asie, en passant par la Macédoine. Ce petit port de mer a donc été le lieu de transit de l'Évangile, tout aussi bien que des vulgaires marchandises d'Orient. Aussi doit-il offrir à ceux qui veulent suivre la trace des Apôtres, et de Paul en particulier, un véritable intérêt.

C'est en avril 1893 que nous avons visité, M. Vigouroux, M. H. Cambournac, qui leva la photographie du site (fig. 132), et moi, la baie de Cenchrées. La voiture qui nous apportait nous déposa près du petit village de Kekriès, où cinq à six misérables habitations conservent encore le vieux nom de Cenchrées, mais trop loin de la mer pour représenter le site exact de l'ancienne ville. Il est vrai que celle-ci était censée se continuer, par une immense allée de pins et d'édifices soit publics, soit privés, temples, villas, mausolées, monuments divers, jusqu'à Corinthe même, sur un parcours de douze kilomètres, ὅσον δωδεκάσταδα, dit Strabon. Nous nous dirigeâmes vers le sud de la baie. Là furent les bains d'Hélène. Les eaux tièdes et salées dont parle Pausanias, *Corinth.*, II, 2, 3, y coulent encore. De la petite colline qui est au sud de la baie il faut se retourner vers le nord, ἀπαντικρύ, dit le périégète grec, et l'on voit s'arrondir l'anse gracieuse sur laquelle fut exactement Cenchrées. Après ce coup d'œil à distance, on n'a qu'à suivre la grève, à franchir un ruisseau desséché, et en dix minutes on atteint la jetée méridionale de l'ancien port. Une vieille masure, dont nous trouvâmes la porte soigneusement close, représente la cité maritime d'autrefois. Le môle, à moitié couvert par l'eau, s'avance en arc de cercle vers le nord, comme pour rejoindre une jetée septentrionale qui venait vers lui. Les



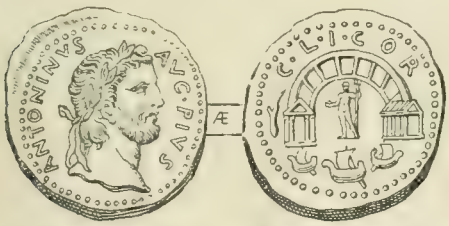
131. — Cenchrées. Ruines et port.

deux formaient ainsi une sorte de fer à cheval ou de cercle dont le diamètre pouvait mesurer sept cents mètres environ. Sur les arasements les plus près de terre, nous avons remarqué que ce môle méridional supportait des fondations d'appartements carrés, mais étroits, et tous de même dimension, peut-être les soubassements de quelque portique ou d'une série de magasins destinés à abriter les marchandises. A l'extrémité, il se terminait par un édifice circulaire, sans doute le temple d'Esculape et d'Isis. En suivant le rivage, toujours vers le nord, on rencontre des blocs de marbre blanc, dont les uns sont à moitié soulevés par l'eau et les autres en place. A côté sont des blocs de granit, probablement les restes du quai où abordaient les marins. Pausanias dit qu'il y avait, ἐπὶ τῷ ἐρύματι τῷ διὰ τῆς θαλάσσης, sans doute sur un mur qui du milieu du quai s'avançait dans la mer, une statue de Neptune en bronze; et une médaille du temps d'Antonin le Pieux nous représente, en effet, ainsi le port de Cenchrées (fig. 133). Les premières attaches de ce mur sont encore visibles. Ce fut là le point central vers lequel convergea l'ancienne ville, échelonnée sur les exhaussements de terrain encore couverts de ruines qui sont au nord-ouest. A travers les broussailles, on trouve de nombreux débris de poterie, et des arasements de murs marquant la place des anciennes maisons. L'une d'elles fut peut-être la boutique du barbier où Paul, en raison d'un vœu de

nazir, se fit raser la tête; à moins que ce passage du livre des Actes, XVIII, 18, ne doive s'entendre d'Aquila et non de l'Apôtre.

La jetée septentrionale est, comme l'autre, couverte de ruines. Des bases de colonnes y sont encore en place. Les fûts se voient couchés au fond de l'eau. Un grand arceau couvert, mais fermé du côté de la mer, demeure debout. Sa partie basse est en pierres de bel appareil. Ce fut peut-être là le temple de Vénus dont parle Pausanias. De ce point, qui, à travers l'anse, fait vis-à-vis aux bains d'Hélène, le coup d'œil est fort beau sur la mer, calme et bleue comme un lac, et sur la vallée qui s'ouvre, étroite, mais pittoresque et verdoyante, vers Corinthe, dont l'acropole se dresse à l'occident. Au sommet de la colline, au nord-ouest, on voit une habitation moderne à la place peut-être du temple de Diane, qui était sur le chemin de Schœnus.

132. — Cenchrées. D'après une photographie de M. Cambournac.



133. — Port de Cenchrées sur une monnaie d'Antonin le Pieux.

ANTONINVS AVG. PIVS. Tête diadémée de l'empereur Antonin le Pieux. — ℞. C[*olonia*] L.[*aus*] I[*ulia*] COR[*inthus*]. Port de Cenchrées. Au milieu, statue de Neptune. Au-dessous, trois navires à rames et à voiles.

Le vrai chemin de Cenchrées à Corinthe partait du milieu du port antique. Il est encore marqué par une série de sarcophages brisés et cachés sous des massifs de caroubiers. On a cru que le nom de Cenchrées, Κεγχρεαί, venait du millet, κέγχρος, très cultivé dans le pays. C'est possible, et l'on y en trouve encore de pleins champs. Il pourrait aussi venir de κεγχρεών, atelier de fondeur, parce qu'on y forgeait l'airain de Corinthe. Deux autres villes, l'une en Troade, et l'autre au sud d'Argos, se sont aussi appelées Cenchrées, ce qui dispense de chercher à cette dénomination une étymologie dans une spécialité agricole et industrielle du pays. — Voir Pausanias, *Corinth.*, II, 2, 3, édit. Didot, p. 69; W. M. Leake, *Travels in the Morea*, 3 in-8°, Londres, 1830 t. III, p. 233-236. E. Le Camus.

CENDÉBÉE (Septante : Κενδεβαῖος), général que le roi Antiochus Sidétès envoya avec une nombreuse armée pour assujettir les Juifs. Arrivé à Jamnia, il se mit à vexer le peuple de mille manières et à fortifier Gedor. Simon Machabée, averti, chargea ses deux fils Juda et Jean de se porter à sa rencontre avec vingt mille guerriers. Après avoir campé à Modin, Juda et Jean rangèrent leur armée en bataille et engagèrent la lutte. Cendébée fut battu et s'enfuit, laissant de nombreux tués et blessés. I Mach., XV, 38-41; XVI, 1-8. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 3; *Bell. jud.*, I, II, 2. E. Levesque.

CENDRE (hébreu : *'éfér*, plus rarement *dešen*, Lev., I, 16; IV, 12; VI, 3 (Vulgate, 10); III Reg., XIII, 3, 5, et *piah*, Exod., IX, 8, 10; Septante : σποδός, αἰθάλη, τέφρα; Vulgate : *cinis*, *favilla*). Il faut distinguer *'éfér*, la cendre qui provient de la combustion, d'avec *'áfár*, la poussière. Dans plusieurs passages, la Vulgate traduit l'un pour

l'autre. IV Reg., XXIII, 12; Job, XVI, 16; XXXIV, 15; Is., XXVII, 9; XXXIII, 12. Dans ces deux derniers textes, il est même question de calcaire pulvérulent.

1° *Les cendres sacrées.* — La cendre provenant des holocaustes s'appelait *dèšèn*, de *dāšèn*, « être gras, » à cause de la graisse des victimes qui était consumée par le feu en même temps que le reste du corps. On considérait cette cendre comme sacrée, à raison de son origine, et on la transportait dans un lieu pur, où elle fût à l'abri de la profanation. Lev., I, 16; IV, 12; VI, 10. On n'a pas retrouvé l'endroit de Jérusalem ou des environs où l'on jetait les cendres du temple. Il existe bien, à gauche en sortant par la porte de Damas, une butte des Cendres. Mais, à l'analyse, on a reconnu que ces cendres ne peuvent provenir d'animaux consumés. Ce sont les résidus agglomérés des savonneries de Jérusalem, tels qu'on en retrouve à Naplouse, à Damas, à Tripoli, et partout où l'on fabriquait le savon. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, édit. in-8°, t. II, p. 2. — La cendre de la vache rousse que le grand prêtre immolait de temps à autre possédait une vertu légale pour la purification. L'immolation de la vache rousse, pendant le séjour au Sinaï, se faisait hors du camp, d'après la loi; sur le mont des Oliviers, à l'époque du Temple, d'après saint Jérôme, *Ep.* CVIII, 12, t. XXII, col. 887. L'animal devait être totalement consumé, ses cendres soigneusement recueillies et placées dans un endroit très pur, toujours hors du camp. Avec cette cendre mélangée à l'eau, on composait une « eau d'impureté », destinée à purifier ceux qu'avait rendus impurs le contact d'un cadavre. La vertu purificatrice de cette cendre venait de ce que « la vache avait été brûlée pour le péché ». Num., XIX, 5-12. De ce rite, saint Paul tire la conclusion suivante : « Si l'aspersion par la cendre de la vache enlève la souillure, quant à la purification de la chair, combien plus le sang du Christ purifiera-t-il notre conscience des œuvres de mort! » Hebr., IX, 13, 14. Voir t. I, col. 1116.

2° *Symbolisme de la cendre.* — Par sa légèreté, la cendre est, avec la poussière, l'image des choses fragiles et éphémères. L'homme n'est que « poussière et cendre ». Gen., XVIII, 27; Job, XXX, 19; Eccli., X, 9; XVII, 31; Sap., XV, 10. Les méchants sont comme la cendre qu'on foule aux pieds, Mal., IV, 3, et leur souvenir comme la cendre que le vent emporte. Job, XIII, 12. Le peuple infidèle est dispersé par le monde comme la cendre. Ezech., XXVIII, 18. Dieu « sème les nuées comme la cendre ». Ps. CXLVII, 16. — La cendre est surtout considérée, dans la Sainte Écriture, comme le symbole et l'accompagnement du deuil et de la pénitence. Répandue sur la tête et retombant sur le visage, elle prête à l'homme un air lugubre, qui convient aux circonstances tristes de la vie. Dans le deuil, ou pour faire pénitence, on revêtait le cilice et on se couvrait la tête de cendres. II Reg., XIII, 19; III Reg., XX, 38, 41; Job, XLII, 6; Is., LXI, 3; Jer., VI, 26; Ezech., XXVII, 30; Dan., IX, 3; Judith, IV, 16; VII, 4; IX, 1; Esth., IV, 1, 3; XIV, 2; Eccli., XL, 3; I Mach., III, 47; IV, 39; Matth., XI, 21; Luc., X, 13. Les pharisiens, si fidèles aux pratiques extérieures, ne manquaient pas de se couvrir de cendres les jours où ils jeûnaient. Cf. Matth., VI, 16; *Taanith*, II; *Juchasin*, fol. 59. « Manger la cendre comme son pain, » Lam., III, 16; Ps. CI, 10, supposait la tristesse portée à un tel degré, qu'on se croyait nourri de cendre, c'est-à-dire que le chagrin empêchait de prendre aucun aliment. S'asseoir sur la cendre, Is., LVIII, 5; Jon., III, 6, constituait une autre marque de pénitence et de deuil.

3° *Le monceau de Job.* — En dehors des villes et des villages, il existait ordinairement des emplacements spéciaux où l'on jetait les cendres et où l'on brûlait les détritus de toutes sortes. Jérémie, XXXI, 40, fait mention d'un endroit de la vallée de Ben-Hinnom qui s'appelait « vallée des cadavres et des cendres ». On y accédait de la ville par la porte du Fumier, II Esdr., III, 13, que Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, appelle porte des Esséniens, et dont on a retrouvé l'emplacement au sud-ouest de la ville. *Revue biblique*, Paris, 1895, p. 44, 90. C'est d'un emplacement de cette nature qu'il est question dans le livre de Job, II, 8. D'après les Septante et la Vulgate, Job était assis « sur le fumier en dehors de la ville ». Dans l'hébreu, on lit : « au milieu de la cendre, » avec l'article qui détermine une cendre bien connue. Cette cendre n'était autre chose qu'un monceau d'immondices brûlées, d'où le nom de « fumier » que lui donnent les versions. Dans les villages du Hauran, on a encore l'habitude de porter dans un même endroit, à quelque distance des habitations, toutes les immondices provenant des animaux abrités dans les étables. Ces animaux sont surtout des chevaux et des ânes, car les troupeaux et le bétail restent jour et nuit dans les pâturages. « Quand les détritus ont séché, on les porte dans des corbeilles jusqu'à l'endroit désigné, en dehors du village. » Ils y forment peu à peu un monceau appelé *mezbele* en arabe. « On les brûle habituellement une fois par mois, en ayant soin de choisir un jour où le vent soit favorable, c'est-à-dire où il ne rabatte pas la fumée sur le village. Les cendres restent sur place, » parce que les terrains fertiles de ce pays volcanique n'ont besoin que de pluie pour porter de riches moissons. « Là gît le malheureux qui, frappé d'une maladie repoussante, ne peut être supporté dans les habitations des hommes. Le jour il y demande l'aumône aux passants, et la nuit il se couche dans les cendres échauffées par le soleil. » Wetzstein, dans Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 62. Le fumier de Job n'était donc autre chose qu'un *mezbele*, ou monceau de cendres formant monticule à l'entrée du village. De petites collines, ayant une origine analogue, se sont constituées en bien des villes : le mont Testaccio à Rome, la butte des Moulins à Paris, etc.

4° *Autres mentions de la cendre.* — La cendre est encore mentionnée dans plusieurs autres passages des Livres Saints. Pour faire constater la supercherie des prêtres de Bel, Daniel prescrit de répandre de la cendre sur les dalles du temple. Dan., XIV, 13. — C'est en lui jetant des projectiles et de la cendre que les Juifs chassent l'impie Lysimaque de leur sanctuaire. II Mach., IV, 41. — Enfin la cendre sert au supplice du grand prêtre prévaricateur Ménélas. Antiochus Eupator, irrité contre lui, le fit conduire, d'après le texte grec des Machabées, à Bérée, ville située à l'est d'Antioche de Syrie. Voir BÉRÉE, t. I, col. 1607. Là se trouvait une tour, haute de cinquante coudées, « pleine de cendres. » Ménélas fut précipité dans la cendre, où il périt étouffé. Il expia ainsi ses sacrilèges contre le feu sacré et la cendre de l'autel. II Mach., XIII, 4-8. H. LESÊTRE.

CÈNE (δεῖπνον; Vulgate : *cœna*), dernier repas fait par Notre-Seigneur avec ses Apôtres et dans lequel il institua le sacrement de l'Eucharistie. Joa., XIII, 2, 4; XXI, 20; I Cor., XI, 20. Cf. Matth., XXVI, 26; Luc., XXII, 20. Le mot latin *cœna*, d'où vient cène, signifie « souper » en général; mais la langue française a réservé exclusivement le mot qu'elle en a tiré pour désigner le repas où le Sauveur se donna lui-même en nourriture à ses disciples. Comme ce jour-là Jésus célébra également la Pâque, les évangélistes appellent aussi la dernière Cène Pâque. Matth., XXVI, 17, 18, 19; Marc., XIV, 12, 14, 16; Luc., XXII, 8, 12, 13, 15; Joa., XVIII, 28.

1. JOUR OU IL FUT CÉLÉBRÉ LA CÈNE. — Jésus la célébra un jeudi; car tous les évangélistes s'accordent à la placer la veille de sa mort. Matth., XXVI, 20; Marc., XIV, 17 Luc., XXII, 14; Joa., XIII, 1. Or cette mort eut lieu un vendredi. Matth., XXVII, 62; XXVIII, 1; Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 54; Joa., XIX, 31, 42. Mais la difficulté est de déterminer si ce jeudi coïncide avec la veille de la Pâque juive, c'est-à-dire le 14 Nisan, ou avec l'avant-veille, c'est-à-dire le 13 Nisan. Dans le premier cas, Jésus aurait célébré la Pâque en même temps que les Juifs; dans le

second, il les aurait devancés d'un jour. On sait que d'après la loi, Exod., XII, 6; Lev., XXIII, 15; Num., XXVIII, 16, l'agneau pascal devait être immolé dans l'après-midi du 14 Nisan, avant que le coucher du soleil ne commençât la journée du 15 Nisan, selon la manière de compter des Juifs. Mais c'est aux premières heures de cette nuit du 15 qu'on le mangeait; on ne devait alors, et pendant les sept jours de la fête pascale, faire usage que de pains azymes. D'après la coutume, dès le 14 Nisan on s'abstenait de manger tout ce qui était fermenté, de sorte qu'on regardait quelquefois ce jour comme le premier des azymes. Voir AZYMES, t. I, col. 1314. A ne considérer que les synoptiques, la dernière Cène aurait eu lieu « le premier jour des azymes, jour où l'on devait immoler la Pâque », c'est-à-dire après le coucher du soleil qui mettait fin au 14 Nisan, dans les premières heures de la nuit qui commençait le 15. Matth., XXVI, 17; Marc., XIV, 12; Luc., XXII, 7. D'après saint Jean, au contraire, XIII, 1; XVIII, 28; XIX, 14, il semble évident que, la passion ayant eu lieu « le jour de la préparation de la Pâque, avant que les Juifs eussent célébré la fête », la dernière Cène doit être placée « avant la fête de Pâque », c'est-à-dire après la fin du 13 Nisan, aux premières heures de la nuit qui commençait le quatorzième jour. Cette apparente contradiction soulève un problème auquel on a donné diverses solutions; mais aucune n'est encore définitive, faute de renseignements précis et certains sur les usages juifs touchant la célébration de la Pâque au temps de Jésus-Christ. Les nombreux systèmes imaginés se ramènent à trois principaux : le premier entreprend d'accorder les expressions de saint Jean avec le sens clair des synoptiques; le deuxième, au contraire, explique les synoptiques d'après saint Jean; le troisième enfin, laissant aux deux récits leur sens obvie et propre, cherche la solution ailleurs que dans leur combinaison.

1° *Première opinion.* — Notre-Seigneur célébra la Pâque en même temps que les Juifs, dans la nuit qui suivit le 14 Nisan, comme il ressort du récit des synoptiques. Si saint Jean, XIII, 1, place la Cène « avant la fête de Pâque », c'est qu'il distingue entre la Pâque et la fête ou solennité de Pâque; ou bien, comptant à la manière grecque et romaine, qui ne commence les jours qu'à minuit, il rapporte à la veille ce qui était pour les Juifs le commencement du jour. De plus, l'expression παρασκευὴ τοῦ πάσχα, Joa., XIX, 14, appliquée au jour de la passion, semble indiquer la veille de la Pâque, mais peut aussi avoir un autre sens. Car le mot παρασκευή désigne communément la préparation ou veille du sabbat, c'est-à-dire le vendredi. La παρασκευὴ τοῦ πάσχα est tout simplement le vendredi dans l'octave pascale. Enfin la locution « manger la pâque », dans Joa., XVIII, 28, ne doit pas être restreinte à l'agneau pascal, mais s'applique encore aux autres victimes qu'on immolait pendant la journée du 15, la *chagigah*. Deut., XVI, 2; II Par., XXX, 22-24; XXXV, 8-9. Il suit de là que si les Juifs refusent d'entrer dans le prétoire le matin du vendredi, « de peur de se souiller et de ne pouvoir plus manger la pâque », cela doit s'entendre non de l'agneau pascal, mais des autres victimes offertes dans cette fête. Les principaux partisans de cette opinion sont : S. Jérôme, *In Matth.*, 26, t. XXVI, col. 193; S. Augustin, *Epist.* XXXVI, 13, t. XXIII, col. 150; Luc de Bruges, *In sacr. J. C. Evangelia comm.*, in-f°, Anvers, 1606, p. 447-450; Tolet, *In sacr. Joa. Evangel. comm.*, in-4°, Cologne, 1611, t. II, p. 5-18; Cornelius a Lapide, *In Matth.*, XXVI, 17, édit. Vivès, t. XV, p. 549-550; F. X. Patrizi, *De Evangeliis libri III*, diss. L, in-4°, Fribourg, 1853, p. 458-515; J. Corluy, *Commentarius in Evang. S. Joannis*, in-8°, Gand, 1880, p. 318; A. C. Fillion, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 498-501; Bochart, *Hierozoicon*, part. I, lib. II, c. 50, *Opera omnia*, 3 in-f°, Leyde, 1692, t. II, p. 557-572; Reland, *Antiquit. sacræ vet. Hebræor.*, IV, IV, 7-8, in-8°, Utrecht, 1708, p. 226-228; Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 57, etc.

2° *Seconde opinion.* — Le Sauveur fit la Cène vingt-quatre heures plus tôt que les Juifs, après les dernières heures du 13 de Nisan. Tous les évangélistes s'accordent à appeler le jour du crucifiement la Parascève, c'est-à-dire le jour de « la préparation », Matth., XXVII, 62; Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 54; Joa., XIX, 31, en d'autres termes la veille du sabbat ou vendredi. Mais cette fois la veille du sabbat avait un caractère particulier, car saint Jean, XIX, 14, l'appelle la Parascève de la Pâque. Nul doute qu'il ne faille entendre par là un vendredi précédant immédiatement la solennité pascale. Aussi saint Jean, XIX, 31, remarque-t-il que cette année le jour du sabbat était grand : grand sans doute par sa coïncidence avec le jour de la Pâque. D'ailleurs il eût été étrange d'appeler le grand jour de la fête de Pâque simplement « la préparation de la Pâque ». C'est donc le 14 Nisan, veille de Pâque et du sabbat, qu'on doit placer le jour du crucifiement. Il suit de là que Jésus, expirant au moment où les agneaux de la Pâque étaient immolés, a dû faire le repas légal vingt-quatre heures plus tôt que les autres Israélites. Cette conclusion s'accorde parfaitement avec le langage des évangélistes. La dernière cène eut lieu « avant la fête de Pâque », dit saint Jean, XIII, 1. Or, si le repas avait été au soir du 14 au 15 Nisan, comme il se faisait aux premières heures de la nuit qui commençait le quinzième jour, il aurait eu lieu le jour de la fête de Pâque. « Avant la fête de Pâque, » Joa., XIII, 1, correspond donc au soir du 13 au 14 Nisan. Qu'on ne dise pas que saint Jean comptait à la manière grecque ou romaine : car plus loin, XIX, 31, il suit la coutume juive en faisant commencer le sabbat le vendredi soir. De plus, le lendemain matin, saint Jean, XVIII, 28, nous montre les sanhédrites évitant de pénétrer dans le prétoire pour ne point se souiller, « afin de pouvoir manger la pâque. » Or le sens naturel de cette expression est « manger l'agneau pascal ». L'application qu'on a voulu en faire aux autres victimes immolées le 15 Nisan et surtout à la *chagigah*, חגיגה, repose sur deux textes, Deut., XVI, 2; II Par., XXX, 22, mal compris. R. Cornely, *Introductio in Novi Testamenti libros*, 1886, p. 271. Le témoignage des synoptiques n'est pas en réalité contraire aux textes de saint Jean. Le premier jour des azymes, où on immolait l'agneau, s'entendait souvent non pas seulement des dernières heures du 14 Nisan, mais de toute cette journée, Josèphe, *Bel. jud.*, V, III, 1, qui commençait en réalité la veille, au coucher du soleil; c'est précisément à ce moment, entre six et sept heures du soir, qu'on allumait les lampes pour fouiller les coins les plus obscurs de la maison, et faire disparaître les moindres parcelles de levain; aux dernières heures de ce même jour, d'après la manière juive de compter, on immolait l'agneau. Les évangélistes semblent donc désigner le soir du 13 au 14 pour la célébration de la Cène. (Par leur expression « le premier jour des pains sans levain », ils ne distinguent pas entre le premier et le second soir de ce jour.) Car si Notre-Seigneur l'avait célébrée le 14 au soir, ou plus précisément au commencement du 15, les synoptiques n'auraient pu appeler ce jour « le jour où on immolait la Pâque », l'agneau devant être immolé dans l'après-midi du 14. Il suffit du reste d'étudier l'ensemble de leur récit pour reconnaître que la Cène de Jésus ne fut pas la Pâque légale. Ce n'est pas le matin du 14 seulement que les Apôtres se seraient préoccupés du lieu où il fallait préparer la Pâque. Luc., XXII, 7. L'affluence était trop considérable à Jérusalem dans cette fête pour qu'on différât jusqu'au matin du jour où devait se faire le repas pascal le soin de retenir un local. De plus, Notre-Seigneur fait dire à l'hôte qui doit le recevoir : « Mon temps est proche ; que je fasse la Pâque chez toi avec mes disciples. » Matth., XXVI, 18. Il n'y a de rapport entre ces

deux membres de phrase que si Jésus a voulu dire : L'heure de ma mort approche; il faut se hâter, demain il serait trop tard; prépare donc ce qu'il faut pour que je célèbre aujourd'hui la Pâque chez toi avec mes disciples. Pour les synoptiques, aussi bien que pour saint Jean, le repas de Jésus précéda donc de vingt-quatre heures celui des autres Juifs. La suite de leur récit s'accorde parfaitement avec cette hypothèse. L'arrestation de Jésus, la réunion du sanhédrin pour le procès, les allées et venues chez Pilate et chez Hérode, l'épisode de Simon le Cyrénéen, les achats d'un suaire par Joseph d'Arimathie, de parfums par Nicodème et les saintes femmes : tout cela est incompatible avec le repos du grand jour de la Pâque. Sans doute le repos était moins strict que pour le sabbat : on pouvait acheter et préparer les aliments nécessaires; mais c'est la seule différence qu'établit la Loi. Exod., XII, 16; Lev., XXIII, 7 : « Vous n'y ferez aucune œuvre servile, excepté en ce qui regarde la nourriture. » Quant aux jugements et exécutions, si on pouvait les faire pendant l'octave de la Pâque, on n'a jamais prouvé qu'on pût s'en occuper le premier jour ou grand jour de la solennité. Tout semble donc exclure le jour de la fête et s'accorde très bien, au contraire, avec le jour de la préparation.

D'après cette opinion, Notre-Seigneur, devançant de vingt-quatre heures le repas légal, ne fit pas la Pâque juive, mais institua la Pâque chrétienne, l'Eucharistie. Il accomplit, il est vrai, tous les autres rites du festin pascal, sauf la manducation de l'agneau; mais le véritable Agneau de Dieu, celui qui était immolé en figure dans la Loi, était présent. Quelle fin plus sublime donner à la Pâque légale, abrogée pour toujours : Jésus substituant la vérité à l'ombre! — Que Jésus fit la dernière Cène le soir du 13 au 14 Nisan, c'est la pensée des anciens Pères, d'Apollinaire, évêque d'Hiérapolis, t. V, col. 1298; de saint Hippolyte de Porto, t. X, col. 870; de Clément d'Alexandrie, t. IX, col. 758; de saint Irénée, t. IV, col. 10; de saint Pierre d'Alexandrie, t. XCII, col. 78; de Tertullien, t. II, col. 973. Ces témoignages expriment le sentiment de nombreuses et célèbres Églises, et sont confirmés par les traditions juives, qui placent la mort de Jésus au 14 de Nisan. Talmud, *Sanhedrin*, f. 43 *a*, 67 *a*. Parmi les modernes, c'est le sentiment de Calmet, *Commentaire littéral*, in-4°, Paris, 1715, *S. Matthieu*, p. CXLV-CLXI; Sepp, *Vie de Jésus*, trad. Charles de Saint-Foi, Paris, 1854, t. II, p. 90-102; H. Wallon, *L'autorité de l'Évangile*, in-12, Paris, 1887, p. 392-401; P. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, 1877, p. 538-558, etc.

3° *Troisième opinion.* — Les affirmations des synoptiques d'une part, de saint Jean de l'autre, paraissent si catégoriques, que certains exégètes ou chronologistes renoncent à les fondre ensemble pour les ramener au même sens. Ils cherchent ailleurs la conciliation, en s'efforçant de prouver avec plus ou moins de succès qu'on pouvait célébrer la Pâque le soir du 13 au 14 aussi bien que le soir du 14 au 15 Nisan. Jesus aurait fait la Pâque le 13-14 Nisan, et c'est ce que marquent les synoptiques, tandis que les Juifs l'ont célébrée le 14-15, un jour plus tard que le Sauveur, comme le témoigne saint Jean. (Selon quelques-uns, Notre-Seigneur aurait célébré la Pâque le soir du 14, et les Juifs l'auraient fait le 15, c'est-à-dire le soir du 15 au 16 de Nisan, l'expression des synoptiques : « premier jour des azymes, » leur paraissant plus naturelle dans cette hypothèse.) Les partisans de cette troisième opinion apportent les mêmes raisons que ceux de la seconde pour montrer que Jésus fit la dernière cène un jour avant les Juifs; mais ils veulent de plus prouver que ce dernier repas fut cependant un repas légal, une vraie pâque, comme paraissent bien l'indiquer les synoptiques. A ce dessein, plusieurs hypothèses plus ou moins fondées ont été avancées. — D'après C. Iken, *Dissertat. [illegible]*, 1770, t. II, p. 337, il y avait divergence entre les Juifs sur la manière de déterminer la nouvelle lune, les uns la fixant d'après le calcul astronomique, les autres par l'observation empirique des phases de la planète; il pouvait y avoir par certains temps nuageux une erreur d'un jour dans cette constatation : de là un retard pour la célébration de la Pâque. Mais Maimonide, *Constitut. de sanct. novilun.*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XVII, col. CCLVIII, nous apprend que ce double mode d'observation commença seulement après la ruine du Temple et la dissolution du sanhédrin. — Selon d'autres, les Juifs du dehors pouvaient manger la pâque le 13-14 Nisan, tandis que les Juifs de Jérusalem la mangeaient le 14-15. Malheureusement c'est là une pure hypothèse, qui n'est appuyée sur aucun document. On fait remarquer seulement l'impossibilité matérielle d'immoler en trois heures de temps environ, si tout le monde faisait la Pâque le même jour, les deux cent cinquante mille agneaux au moins, Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 3, nécessaires pour la multitude des pèlerins : ce qui ferait plus de deux mille à sacrifier par minute. — On a proposé une solution plus satisfaisante en s'appuyant sur les inconvénients qu'entraînait pour les pharisiens, stricts observateurs du repos sabbatique, l'occurrence de la Pâque avec un vendredi. Une des cérémonies du soir de cette fête consistait à aller hors de Jérusalem couper le *'ômér* ou la gerbe sacrée, prémices de la moisson nouvelle. Or l'on attendait pour cela que le jour de la fête fût expiré; et on moissonnait alors assez d'épis pour faire une gerbe pouvant donner trois *sata* de grain. Lorsque la fête tombait un vendredi, il fallait donc en plein sabbat faire la moisson. Comment un pharisien l'aurait-il souffert, lui qui regardait comme un crime de rompre quelques épis en un tel jour? On ne pouvait éviter cette fâcheuse occurrence qu'en transférant la fête à un autre jour, du vendredi au samedi; or c'est précisément ce que nous voyons autorisé dans le calendrier juif (Surenhusius, *Mischna*, *de Syned.*, part. IV, p. 210), par la règle *Badu*, laquelle prescrit, lorsque la Pâque tombe un vendredi, de retarder d'un jour le 1er du mois. Sous le second Hillel, cette règle était reçue par toute la nation, sauf par les anti-talmudistes. Il est à croire qu'elle n'a pas été décrétée tout d'un coup; elle s'est introduite peu à peu par l'influence du pharisaïsme; cet ascendant étant déjà considérable au temps de Jésus-Christ, on peut présumer que la loi, elle aussi, était en vigueur. Ideler, *Handbuch der math. Chronologie*, Berlin, 1825, t. I, p. 519; Mémain, *La connaissance des temps évangéliques*, in-8°, 1886, p. 482-486. Par suite de cette translation, on célébrait en réalité la fête le 16; mais ce jour portait, pour les partisans de cette mutation, le nom de quinzième jour, car le changement se faisait en retardant d'un jour le 1er du mois. Notre-Seigneur et tous les Juifs qui n'admettaient pas encore les exagérations pharisaïques sur le sabbat, auraient suivi le vrai calendrier et célébré la Pâque au jour où elle tombait régulièrement. — Reste une difficulté à résoudre. Si Jésus fit la Pâque un jour plus tôt que les Juifs, comment les Apôtres purent-ils se procurer avant le temps l'agneau que la Loi prescrivait de sacrifier dans le Temple au soir du quatorzième jour? La Loi, Deut., XVI, 2, 5, 6, prescrit d'immoler l'agneau pascal dans Jérusalem, mais non dans le Temple. Ce n'est qu'à partir de Josias que cette obligation nouvelle fut imposée à tous. Jésus, excommunié par les prêtres, put revenir à la pratique ancienne, d'après laquelle l'agneau était immolé dans chaque maison. Philon, *De vita Mos.*, 3, *Opera*, édit. de 1742, p. 686; *De Decal.*, p. 766, suppose même que tout Israélite pouvait le faire, quand la multitude des pèlerins était trop considérable. — Les principaux partisans de cette opinion sont : Paul de Burgos, *Addit. ad Lyran.*, *In Matth.*, 26, in-f°, Venise, 1588, p. 82; A. Salmeron, *In Evangel. historiam comment.*, in-f°, Cologne, 1613, t. IX, tr. 4, p. 23-31; Jansenius de Gand, *Comm. in concordiam*, cap. CXXVIII,

in-f°, Lyon, 1684, p. 856-858; Maldonat, *Comm. in quatuor evangelistas*, in-f°, Pont-à-Mousson, 1596, col. 586-597 et 615; Petau, *Doctrina temporum*, XII, 15 et 16, in-f°, Anvers, 1703, t. II, p. 240-244; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, in-4°, 1693, t. I, p. 467; R. Cornely, *Introductio in N. T. libros*, 1886, p. 169-273; J. Knabenbauer, *Comm. in Evangel. sec. Matthæum*, 1893, t. II, p. 405-418; H. J. Coleridge, *La vie de notre vie*, trad. franç., in-12, Paris, 1876, t. XVI, p. 51; Le Camus, *Vie de N.-S. J.-C.*, 2e édit., in-8°, t. III, p. 166; Grimm, *Einheit der vier Evangelien*, Beilage III, in-8°, Ratisbonne, 1868, p. 755-788. — Sur toute cette question, on peut voir, outre les ouvrages cités plus haut : Schürer, *De controversiis paschalibus*, in-8°, 1869; Edw. Robinson, *Harmony of the four Gospels*, in-8°, Boston, 1845, p. 212-223; H. Alf. Alford, *The Greek Testament*, in-8°, Londres, 1894, t. I, p. 261-264; Greswell, *Dissertation on the Harmony of the Gospels*, Oxford, 1837, t. III, p. 168; H. Lutteroth, *Le jour de la préparation, lettre sur la chronologie pascale*, in-8°, Paris, 1855; Wieseler, *Chronologische Synopsis der vier Evangelien*, Hambourg, 1843, p. 334; dans le *Thesaurus theologico-philologicus*, in-f°, Amsterdam, 1702, t. II, les dissertations de J. Frischmuth, p. 189-194, et de J. Sauberti, p. 194-196; et dans le *Thesaurus novus theol.-philolog.*, t. II, Leyde, 1732, la dissertation de J. Ch. Harenberg, p. 538-549; dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum*, t. XVII, *Codex de Paschate* et *additamenta ad Codicem*, col. DCXX-DCCCCXLIV; *De Ritibus in Cœna Domini*, col. MCXXVII-MCXXXIII. — Quant à l'année et au jour du mois où a été célébrée la dernière Cène, selon notre manière de compter, voir JÉSUS-CHRIST.

II. RITUEL JUDAÏQUE DE LA PAQUE OBSERVÉ DANS LA CÈNE. — Avant de raconter le repas où pour la dernière fois Jésus célébra la Pâque, il convient d'en rappeler les rites symboliques; car le Seigneur y fit de fréquentes allusions, qui ne peuvent être comprises que des lecteurs initiés aux coutumes des Hébreux. — La grande fête d'Israël n'avait plus alors la simplicité des premiers âges. Vainement y chercherions-nous la famille juive, debout, le bâton à la main, les reins ceints, les sandales aux pieds, mangeant à la hâte l'agneau entouré d'herbes amères et le pain sans levain. Ces anciennes coutumes étaient-elles déjà changées avant la captivité? Le furent-elles seulement durant le séjour des Juifs à Babylone? Nous l'ignorons; mais on ne peut douter que les écoles des scribes, si nombreuses depuis le retour, n'aient exercé sur les rites de la Pâque, comme sur les autres institutions mosaïques, une profonde influence. Sous couleur de recueillir les antiques usages, ils les défigurèrent et en firent des règles inflexibles. C'est à ce formalisme étroit que nous devons de retrouver aujourd'hui encore, dans le Talmud et ses commentaires, une image de la Pâque telle que Jésus l'a célébrée.

Au soir du quatorzième jour de Nisan, les familles se réunissaient pour prendre le repas légal. L'agneau, cuit dans le four, devait conserver une forme dont la signification prophétique est manifeste. Il était attaché à deux branches de grenadier, bois moins sensible que tout autre à l'action de la chaleur, *Pesach.*, VII, 1, dont l'une le traversait tout entier, tandis que l'autre, plus courte, tenait les pieds de devant étendus en croix. S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 40, t. VI, col. 566. Ces apprêts étaient l'objet de scrupuleuses précautions, car il fallait se garder de briser aucun os, Exod., XII, 46; la moindre infraction à cette loi était punie de quarante coups de fouet. *Pesachim*, VII, 11. — La nuit venue, les convives, dont le nombre allait de dix à vingt; Josèphe, *Bell. jud.*, VI, IX, 3, s'étendaient sur des lits peu élevés, le bras gauche appuyé sur un coussin, la main droite à portée de saisir les mets. Se coucher pendant le repas était le privilège des hommes libres; il convenait qu'à l'anniversaire de sa délivrance, Israël parût comme un peuple affranchi de toute servitude. Le père de famille prenait d'abord une coupe de vin mêlée d'un peu d'eau : « Béni soit le Seigneur, disait-il, qui a créé le fruit de la vigne! » et chaque convive à son tour buvait à cette coupe. C'est celle-là sans doute que saint Luc, XXII, 17, nous montre bénie par Jésus au commencement de la Cène. Un bassin plein d'eau et une serviette passaient aussitôt après dans l'assemblée pour purifier toutes les mains; le lavement des pieds raconté par saint Jean se rattache probablement à ce rite. Les ablutions terminées, on approchait la table au milieu des convives. — Elle était chargée de divers mets : à côté de l'agneau, des herbes amères, telles que le cresson et le persil, souvenir des peines de l'Égypte, Maimonide, *De fermento et azymo*, VII, 13, dans Crenius, *Opuscula*, fasc. VII, p. 889; puis le pain azyme, mince et sans saveur, comme la pâte que le levain n'eut pas le temps de fermenter lors de la fuite précipitée d'Israël. Un dernier mets symbolique complétait le repas, c'était le *charoseth*, mélange de divers fruits, de pommes, de figues, de citrons cuits dans le vinaigre; à l'aide de cannelle et d'autres épices, on lui donnait la teinte des briques : cette couleur et la forme allongée du plat rappelaient le mortier de Pithom et de Ramessès. Maimonide, *Pesachim*, VII, 11, dans *Opuscula*, fasc. VII, p. 889; Exod., I, 11. Parfois on y ajoutait des viandes préparées et bénies en même temps que l'agneau; c'était, selon le commandement du Deutéronome, XVI, 2, du chevreau ou du mouton rôti, qui devint plus tard le *Ḥāgigāh* (de *ḥāgag*, « fêter. » Voir *Chagigah*, I, 6; *Pesachim*, VI, 3); mais le plus souvent on réservait ce sacrifice pour le quinzième de Nisan et les jours suivants. Le maître de la maison, dès que les plats étaient devant lui, prenait les herbes, les trempait dans le *charoseth* en remerciant Dieu d'avoir créé les biens de la terre, et tous en mangeaient au moins la grosseur d'une olive.

Une seconde coupe était alors versée, et le plus jeune des convives demandait au père de famille l'explication de ces rites. Celui-ci, donnant à sa réponse une forme solennelle, élevait successivement devant tous les yeux les mets du repas, et rappelait quel souvenir s'attachait à chacun : l'agneau immolé pour fléchir le courroux du ciel et l'ange de la mort passant (Pâque signifie « passage », Exod., XII, 27) sur Israël sans le frapper; le pain d'angoisse mangé dans les terreurs de la fuite, Deut., XVI, 3; les herbes, amères comme la servitude dont ils étaient sortis triomphants. « C'est pour ces prodiges, ajoutait-il, qu'il nous faut louer et exalter Celui qui a changé nos larmes en joie, nos ténèbres en lumière; c'est à lui seul qu'il nous faut chanter : Alleluia! » Et tous les convives entonnaient le *Hallêl* (« louange », nom donné à une suite de psaumes [CXII-CXVII] commençant par *hallelu-yah*, « louez Jéhovah »; voir HALLEL, t. III, col. 404) :

> Louez, serviteurs de Jéhovah,
> Louez le nom de votre Dieu.
> Que son nom soit béni
> Maintenant et dans l'éternité!
> Qu'il soit béni de l'aurore au couchant! Ps. CXII, 1-3.

Ils le continuaient jusqu'à la fin du psaume suivant, chant de triomphe sur la sortie d'Égypte :

> O mer, pourquoi fuis-tu?
> Et toi, Jourdain, pourquoi remonter en arrière?
> Montagnes, pourquoi bondir comme les chevreaux,
> Et vous, collines, comme les jeunes brebis?
> Sous le regard du Seigneur, tremble, ô terre,
> Sous le regard du Dieu de Jacob;
> Car il change les rochers en fontaines
> Et les pierres en sources d'eau vive. Ps. CXIII, 5-8.

Au milieu de ces cantiques on buvait la seconde coupe. Le père de famille prenait alors les azymes, les rompait avant de les bénir et de les distribuer. Afin que tous se souvinssent que c'était là un pain de misère, on n'en mangeait qu'un morceau, entouré d'herbes et trempé

dans le *charoseth*. Puis venait le tour de l'agneau : coupé, distribué à chaque convive, il devait disparaître tout entier, et nul mets n'était plus servi.

Le père de famille versait alors une troisième coupe, « le calice de bénédiction » (voir Lightfoot, *Horæ hebraicæ*, in Matth., XXVI, 27), celui-là probablement que le Christ changea en sang divin. Dès qu'elle était bue, on entonnait les derniers hymnes de l'Hallel, où la reconnaissance éclate en transports de joie : « Ce n'est pas à nous, Seigneur, ce n'est pas à nous, c'est à ton nom qu'appartient la gloire, ô source de miséricorde et de vérité! Que les nations viennent nous dire maintenant : Où est votre Dieu? Notre Dieu, il est dans les cieux : ce qu'il veut, il le fait... Et que rendrai-je à Jéhovah pour tous ses bienfaits? j'élèverai cette coupe de salut, et j'invoquerai son nom. Oui, Jéhovah, je suis ton esclave, ton esclave et le fils de ta servante. Tu as brisé mes chaînes, je veux t'offrir un sacrifice de louanges. » Et s'adressant au monde entier, Israël, dans une sainte ivresse, cherchait à l'entraîner vers son Dieu : « O vous tous, peuples, louez Jéhovah, nations, exaltez-le! Car son amour est puissant sur nous, et la vérité de Jéhovah demeure éternelle! Alleluia! » Une quatrième coupe passait alors de main en main et marquait la fin du repas. — Telle était la Pâque juive, lorsque Jésus la célébra pour la dernière fois. Voir Mischna, *Pesachim*, et les commentaires de Maimonides.

III. Le festin pascal. — Le mercredi, Jésus n'avait paru ni dans le Temple ni dans Jérusalem. Dès le matin du jeudi, les Apôtres lui demandèrent en quel lieu ils mangeraient la pâque, car « on était au premier jour des azymes ». Matth., XXVI, 17. Laissant de côté Judas, chargé ordinairement de la dépense, le Sauveur appela Pierre et Jean : « Allez, leur dit-il, préparez tout ce qu'il faut. — Où voulez-vous que nous l'apprêtions? » demandèrent les disciples, Luc., XXII, 8-9, car ils savaient Jérusalem pleine de périls. Jésus répondit : « Allez à la ville; en y arrivant, vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau, vous le suivrez, et, entrant dans la maison où il ira, vous direz au maître du logis : Voici ce que dit notre Maître : Mon temps est proche; je viens faire la Pâque chez vous avec mes disciples. Où est le lieu (κατάλυμα, *hospitium*, « l'appartement réservé aux hôtes, » correspond à l'hébreu *mâlûn*) où je dois la manger? Et lui-même vous montrera une salle haute (ἀνάγαιον, « étage supérieur d'une maison »), grande, ornée de lits et disposée à l'avance (voir Cénacle). Préparez-y tout ce qu'il faudra. » Marc., XIV, 13-16; Matth., XXVI, 18. Pierre et Jean obéirent : aux portes de la ville, ils rencontrèrent un des hommes qui montaient l'eau puisée à la fontaine de Siloé, et suivant ses pas ils trouvèrent l'hôte indiqué. C'était quelque disciple inconnu des Apôtres. Tout le fait supposer, et l'assurance avec laquelle Jésus adresse son message, et le nom de Maître qu'il prend, et l'empressement de l'hôte à le satisfaire. Au temps de la Pâque, les maisons de Jérusalem cessaient, pour ainsi dire, d'être une propriété privée pour devenir celle de Jéhovah. Aussi, pendant la fête, l'hospitalité s'exerçait-elle gratuitement. (J. H. Friedlieb, *Archäologie der Leidensgeschichte*, in-8°, Bonn, 1843, p. 50.) Le Sauveur, se voyant contraint à prévenir l'heure de la Pâque, avait averti ce disciple de tenir sa demeure préparée.

Le cénacle était vraisemblablement alors, à en juger par ce que nous savons des maisons juives, une salle aux murs blancs; au centre était placée une table basse, peinte de vives couleurs, dont un côté restait libre pour le service, tandis que les autres étaient garnis de lits. Le soir où Jésus y entra, les douze le suivaient, Matth., XXVI, 20, et prirent place autour de lui. Jean, couché à sa droite, n'avait qu'à renverser la tête pour reposer sur le sein du Maître. Pierre était à côté du bien-aimé, et Judas non loin de Jésus. Avant d'instituer l'Eucharistie, Jésus dit clairement à Judas : « C'est toi qui me trahiras, » Matth., XXVI, 25, et cependant nous voyons qu'après la communion les Apôtres ignoraient encore qui devait commettre le crime. Luc., XXII, 23; Joa., XIII, 24, 25. Il faut donc croire que le Sauveur était près de Judas et l'avertit sans être entendu des autres convives.

L'heure était venue, et le cœur de Jésus en tressaillait de joie : « J'ai désiré d'un grand désir, dit-il, manger cette pâque avec vous avant que de souffrir. » Luc., XXII, 15. Toutefois, pour faire entendre aux Apôtres que ce n'était point le rite figuratif qu'il souhaitait, mais l'accomplissement d'un sacrifice réel dans l'Eucharistie, il ajouta : « En vérité je vous le dis : Je ne mangerai plus cette pâque jusqu'à ce que le mystère en soit accompli dans le royaume de Dieu. » Par delà la Pâque de la nouvelle alliance, Jésus contemplait déjà la grande Pâque du ciel, car il en parla aussitôt après.

La coupe qui marquait le commencement du repas avait été préparée; Jésus, la prenant des mains de ses disciples, prononça sur elle la bénédiction accoutumée, Luc., XXII, 17-18, y trempa ses lèvres, comme le faisait tout père de famille, et la présenta aux Apôtres : « Prenez, dit-il, partagez-la entre vous, car pour moi je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu vienne. » Ce n'était plus de l'Eucharistie que Jésus parlait ici, mais de la béatitude céleste. Jansénius de Gand, *Comment. in Concord. evangelic.*, cap. CXXXI, p. 876-898.

La pensée des pâques éternelles n'absorbait pas tant le Sauveur, qu'il oubliât ceux qu'il laissait sur la terre : « Sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père, Joa., XIII, 1-3. Comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin, et demanda à sa toute-puissance un prodige de charité qui ravît à jamais les cœurs. Les circonstances étaient solennelles; saint Jean se plaît à les rappeler : le festin pascal commençait (la leçon δείπνου γινομένου, adoptée par Tischendorf et Tregelles, d'après les manuscrits du Sinaï et du Vatican, signifie que le repas commençait. Le texte reçu, γενομένου, *cœna facta* [Vulgate], ne peut être traduit par « après le repas »; nous voyons, en effet, que, le lavement des pieds terminé, Jésus se remit à table et continua le festin. Joa., XIII, 12. Ce participe aoriste doit donc être traduit ainsi : « Le repas était commencé, se poursuivait. » Cf. Matth., XXVI, 6; Marc., VI, 2; Joa., XXI, 4), Satan était là, maître de Judas Iscarioth; au-dessus du cénacle, le ciel s'ouvrait pour Jésus; il y voyait « que tout lui était remis en main par son Père »; ce « tout » bienheureux de l'Église marqué du sceau des élus; « il savait qu'il était sorti de Dieu et qu'il retournait à Dieu : » il n'avait plus qu'à donner aux hommes le gage suprême de son amour. Mais auparavant il voulut s'humilier devant eux, pour montrer par quel anéantissement il s'était incarné et s'allait donner en nourriture. Au moment où le rite de la fête commandait aux convives de se purifier les mains, Joa., XIII, 4-20, Jésus, se levant de table, déposa ses vêtements, prit un linge et se ceignit les reins; puis, versant de l'eau dans un bassin, il se mit à laver les pieds de ses disciples, et à les essuyer avec le linge qui lui servait de ceinture. Cette ablution était un symbole, l'image de la Rédemption qui lave en nous le péché. Voir Lavement des pieds. L'ablution achevée, Jésus reprit ses vêtements et s'étendit de nouveau sur le lit de repos. Il annonça alors à ses Apôtres la trahison de Judas. Voir Judas Iscariote.

IV. Institution de l'Eucharistie. — Le repas touchait à sa fin. « Comme ils mangeaient encore, Jésus prit un des pains azymes, et, ayant rendu grâces, il le bénit. » Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; I Cor., XI, 24. Les rites du festin pascal exigeaient que tout pain fût brisé avant qu'on le mangeât. Jésus rompit donc celui qui était entre ses mains et en présenta les fragments aux Apôtres : « Prenez, mangez, dit-il, ceci est mon corps, livré, rompu pour vous, froissé, brisé sous les coups. » L'Évangile et l'Épître aux Corinthiens donnent aux expressions de Jésus une forme diverse : « Livré pour vous, » dit saint Luc,

διδόμενον : « mis en pièces, » ajoute saint Paul, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν θρυπτόμενον (leçon du manuscrit de Bèze), ou encore, d'après une variante conservée dans ce même manuscrit et dans ceux du Sinai et d'Éphrem : κλώμενον, « rompu, brisé. » « On réduisait autrefois la victime et les gâteaux qu'on offrait à Dieu en petits morceaux, et c'était une marque de l'affliction et du sacrifice qu'on faisait au Seigneur. C'est en ce sens que la fraction du pain sacré, soit qu'on la fasse pour la distribution ou pour toute autre raison mystique, fait partie du sacrifice en représentant Jésus-Christ sous les coups, et son corps rompu et percé : ce que les Grecs désignent encore par une cérémonie plus particulière, en perçant le pain consacré avec une espèce de lancette, et en récitant en même temps ces paroles de l'Évangile : « Un des soldats perça son côté « avec une lance, et le reste. » Bossuet, *Explication des prières de la messe*, XVII.

Les azymes rompus et changés au corps de Jésus reposaient sur un plat de la table. Les termes dont se servent les évangélistes : « il donna, prenez, mangez, » semblent indiquer, en effet, que Jésus ne donna pas à chacun des Apôtres le pain consacré, mais qu'il en déposa les fragments sur un plat qui passa de main en main. Tous en prirent leur part. Jésus venait de se donner tout entier, et il le marqua en ajoutant, sans attendre la consécration de la coupe : « Faites ceci en mémoire de moi. » Luc., XXII, 19. Il lui restait néanmoins à présenter une plus complète expression de sa mort, en montrant après sa chair immolée son sang répandu. Voici comment il le fit :

Le repas était terminé ; la troisième coupe, Luc., XXII, 20, « le calice de bénédiction, » qu'on buvait avant les derniers chants, venait d'être versée. Jésus la prit, la bénit, et la présenta aux Apôtres : « Buvez-en tous, dit-il, ceci est mon sang, le sang du sacrifice qui consacre la nouvelle alliance, le sang qui sera répandu pour plusieurs en rémission des péchés, » paroles dont saint Luc, XXII, 20, resserre toute la substance : « Cette coupe est le nouveau testament dans mon sang qui sera versé pour vous. » Il y avait donc dans cette coupe un sang qui devait bientôt couler et consommer l'alliance nouvelle : plein de ces pensées, Jésus ne voyait que mort autour de lui et ne trouvait pour consacrer le vin du sacrifice que les paroles de Moïse scellant aussi dans le sang l'antique alliance. Mais en même temps il offrait aux siens dans ce calice une source de vie éternelle : « En vérité, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. Pour vous, toutes les fois que vous le boirez, faites-le en mémoire de moi. » La Cène se termina, selon l'usage, par un hymne d'actions de grâces. Matth., XXVI, 30.

C. FOUARD.

CÉNÉRETH, nom d'une ville et d'un lac de la Galilée. Hébreu : *Kinnéréṯ;* Septante : Κενερέθ ; *Codex Alexandrinus :* Χενερόθ. Ce nom se trouve écrit, dans Jos., XI, 2 : *Kinnârôṯ;* Septante : Κενερώθ, et Vulgate : *Ceneroth;* dans Jos., XII, 3 (et III Reg., XV, 20) : *Kinnerôṯ;* Septante : Χεννερέθ ; Vulgate : *Cénéroth;* dans Deut., III, 17, les Septante transcrivent en conservant la particule מ, *me,* « de, » qui précède le nom en hébreu : Μαχανερέθ ; *Codex Alexandrinus :* Μαχχενερέθ.

1. CÉNÉRETH. Ville forte de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 35. Cette ville se trouve citée presque dans la même forme, *Kennaratou,* dans la liste de Karnak des villes de la Syrie conquises par Thothmès III. Cénéreth et Cénéroth sont assez généralement considérés comme des formes ou dérivations de *Kinnôr,* « harpe, » pluriel *Kinnôrôṯ.* Cette ville s'appelait ainsi, suivant le Talmud de Babylone, *Megillah,* 6, *a,* parce que « ses fruits étaient doux comme le son d'une harpe ». Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 214. — Origène, *Lexicon nominum hebraicorum,* dans la *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 1231-1232, propose d'abord la même étymologie : « Kinyra, écrit-il, harpe » (Κινύρα, κιθάρα), et ajoute : « ou science de la lumière » (ἡ ἐπίγνωσις φωτός). Il semble prendre pour racines *qânâh,* « acquérir, » et *'ôr,* « lumière. » Saint Jérôme, *ibid.,* considérant sans doute que *Kinnéréṯ,* s'écrivant avec כ, ne peut dériver d'un mot s'écrivant avec ק, remplace, dans sa traduction, l'interprétation d'Origène par celle-ci : « ou bien comme des flambeaux, » *aut quasi lucernæ,* faisant évidemment dériver Cénéroth de la particule כ, « comme, » et *nêrôṯ,* pluriel de *nêr,* « lumière. » Ces interprétations sont des conjectures sans fondement ; il se pourrait que le nom fût purement chananéen. Dans les Talmuds, cette ville est appelée Ginôsar. Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* p. 214. A ce nom a succédé celui de Génésar, grec : Γεννησάρ, I Mach., XI, 67, et Josèphe, *Bell. jud.,* III, X, 7, etc., et celui de Génésareth, Γεννησαρέτ, dans les Évangiles. Voir GÉNÉSAR et GÉNÉSARETH.

La ville de Cénéreth est citée, Jos., XIX, 35, entre les villes de Nephthali, Assedim, Ser, Émath et Reccath, d'une part ; Édema, Arama et Asor, d'autre part. Ainsi que toutes ces localités, elle devait certainement se trouver dans le territoire qui borde, du côté occidental du Jourdain, le lac de Tibériade, l'antique mer de Cénéreth ; mais les palestinologues ne sont point d'accord sur sa situation. Selon le Talmud, *Megillah,* I, 1, Cénéreth devrait être cherchée au sud de Tibériade, près de *Bêṯ-Iérah* (très probablement la Tarichée de Josèphe) et près de *Sennabri* (*Sennabris* et *Gennabris* du même historien) : ces localités auraient servi de remparts et de forts à Cénéreth. Le Midrasch ne distingue pas Cénéreth de ces deux villes. Voici ses paroles : « Cénéreth. R. Éliézer dit : [c'est] Iérah ; R. Samuel bar Nahman dit : [c'est] Bêṯ-Iérah ; R. Iehoudah bar Simon dit : [c'est] Sennabri et Bêṯ-Iérah. » Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* p. 214 et 215. Le nom Γενναβρίς ou Σενναβρίς, plus voisin du mot Cénéreth que Génésareth, pourrait être, en effet, une dérivation de l'antique dénomination biblique. Dans la transcription des noms hébreux en grec, la lettre β s'est souvent unie à la lettre ρ : ainsi les Septante écrivent constamment Αμβρί pour Amri, et Ζαμβρί pour Zamri. Les populations de la Palestine d'ailleurs donnent à la lettre ك = כ = *k* un son qui tient du *g,* du ש (*š*) et du ث (*ŝ*). Josèphe, *Bell. jud.,* III, IX, 7, place Sennabris à trente stades (5 kilomètres 600 mètres environ), au sud de Tibériade ; la Grande Plaine (Μέγα πεδίον), ou vallée du Jourdain, commence au village de Gennabrin (Γεννα-βρίν) et se termine au lac Asphaltite. *Bell. jud.,* IV, VIII, 2. Or, si de l'extrémité sud des ruines de l'ancienne Tibériade, qui touchent presque aux bains actuels, on s'avance, dans la même direction, à un peu plus de cinq kilomètres et demi, on rencontre un tertre appelé par les Arabes *Senn-en-Nibrah* et *Senn-Nibrah.* Son sommet est jonché de ruines à moitié recouvertes par d'épaisses broussailles. On y remarque les traces d'un mur d'enceinte. Au-dessous, à l'est, le lac s'arrondit en une jolie petite baie tout environnée de lauriers-roses et d'agnus-castus. Au sud de cette baie et au sud-est du tertre commence la longue ruine qui s'étend jusqu'à l'extrémité du lac et à l'endroit où en sort le Jourdain. Elle est connue sous le nom de Kérak. Ce nom est considéré par plusieurs comme une corruption de Bêṯ-Iérah et de Tarichée. Senn-Nibrah semble n'avoir été qu'une partie, un quartier de Kérak. Les ruines de Kérak couvrent une suite de collines qui se succèdent sur la rive du lac sur une longueur d'un kilomètre. Çà et là on rencontre des restes de fortifications. Le Jourdain, à sa sortie du lac remontant vers le nord sur le côté occidental des ruines, faisait une presqu'île de cette localité. Josèphe, *Vit.,* 32, dit que Tarichée, ainsi que Sennabris, est à trente stades

de Tibériade, sans en indiquer l'orientation; mais Pline, *H. N.*, v, 15, la place au midi. Il semble que, comme les Talmuds, Josèphe fait de Gennabris et de Tarichée une seule localité. Ce qui ne me paraît pas douteux, c'est que Senn-Nibrah et Kérak nous offrent les débris des villes nommées par les Talmuds Sennabri et Bêt-Iérah. D'après l'état des ruines, on peut conjecturer que Gennabris et Bêt-Iérah ou Tarichée étaient dans le commencement deux localités différentes, mais peu éloignées; qu'elles ont fini par se joindre et former comme une seule ville appelée tantôt d'un nom, tantôt de l'autre. Immédiatement après les ruines de Kérak commence le Ghôr ou vallée du Jourdain, la Grande Plaine de Josèphe. Moïse, Deut., III, 17, et Josué, XI, 2, font aussi commencer l'Arabah et le territoire de Gad au sud de Cénéreth. L'identification de Cénéreth avec Sennabris et Senn-Nibrah et Kérak pourrait paraître à peu près incontestable, s'il était certain que ces deux auteurs sacrés désignent ici la ville de Cénéreth, non le lac du même nom. Voir CÉNÉRETH 2.

Dans le Talmud de Babylone, Cénéreth n'est pas toujours identifiée avec Sennabri; elle l'est quelquefois avec Tibériade. Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 208. Saint Jérôme, *Liber de situ et nom. hebr.*, t. XXIII, col. 889, au mot *Chinnereth*, présente la même identification comme une opinion ayant des partisans à son époque : « La bourgade, dit-il, appelée plus tard par Hérode, roi de Judée, Tibériade, en l'honneur de Tibère César, s'appelait d'abord, dit-on (*ferunt*), de ce nom. » Ce sentiment a été suivi presque généralement par les voyageurs du moyen âge. Cf. Jean de Wurzbourg, *Descriptio Terræ Sanctæ*, c. VI, t. CLV, col. 1071; Theodoricus, *Libellus de Locis Sanctis*, édit. Titus Tobler, Saint-Gall, 1865, p. 102; Thietmar, *Peregrinatio*, 2e édit. Laurent, Hambourg, 1857, p. 6; Burkard du Mont-Sion, *Descriptio Terræ Sanctæ*, 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 45; Odoricus de Foro-Julio, *De Terra Sancta*, ibid., p. 147, etc. De nos jours, le docteur Rich. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., 1887, propose également Tibériade, mais avec un point d'interrogation, et cela avec raison, car on ne trouve aucun fondement pour appuyer ce sentiment, et il y a plusieurs motifs de le rejeter.

Bonfrere, *Onomasticon urbium et locorum Sacræ Scripturæ*, édit. Le Clerc, in-f°, Amsterdam, 1707, p. 52, prétend que Cénéreth pourrait n'être pas différente de Capharnaüm, que du moins elle ne devait pas en être éloignée. Luigi Marucci, dans son Abrégé de l'*Onomasticon*, in-18, Lucques, 1705, p. 57, reproduit la même assertion. Pour ces auteurs, Capharnaüm étant sur les limites de Nephthali et de Zabulon, Cénéreth ne peut être éloignée de cette ville. Ils donnent à la parole de saint Matthieu, IV, 13, un sens strict qui est contestable.

Sœwulf (1102), *Relatio de situ Jerusalem*, dans le *Recueil des voyages et mémoires de la Société géographique*, in-4°, Paris, 1839, t. IV, p. 851, indique la ville de Génésareth à deux milles environ vers l'occident de la montagne de la multiplication des cinq pains et du lieu appelé *Tabula Domini*, c'est-à-dire à trois kilomètres à l'ouest de *Tabagha*. Cette indication pourrait désigner le *Khirbet Miniéh*, situé à l'extrémité est du *Ghoueïr*, au pied du mont appelé *'Oreiméh*, qui sépare la plaine de Tabagha du Ghoueïr. Le 'Oreiméh est couvert de ruines parmi lesquelles on distingue des restes de tours et de fortifications. La montagne au nord du 'Oreiméh porte le nom de *Djébel-et-Khanazir*, dans lequel des écrivains modernes ont cru reconnaître une dérivation de Génésar. Cf. Gratz, *Schauplatz der heiligen Schrift*, Ratisbonne (1858), p. 417. Ce nom, signifiant « mont des Porcs » ou « des Sangliers », me paraît plutôt un nom arabe donné à l'endroit à cause de ces derniers animaux qui y abondent.

F. de Saulcy croit reconnaître, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte*, in-12, Paris, 1872, p. 100, Cénéreth dans *Abou-Chouchéh*. V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 209-212, défend cette identification. Selon ces savants, Cénéreth = Génésar devait se trouver dans la plaine à laquelle elle avait donné son nom, ou sur ses confins. Cette plaine est certainement identique avec le Ghoueïr actuel, qui s'étend au nord du lac de Tibériade, entre *Medjel* et le Khan-Miniéh. C'est sur sa limite nord, à trois kilomètres et demi de Medjel, à cinq de Tibériade, à deux de l'*Aïn-Medaouâréh*, que se trouve Abou-Chouchéh. Ce village est ainsi appelé du nom d'un santon enseveli en ce lieu, et qui a un monument à blanche coupole parmi les tombes des habitants de la région. Il se compose d'une douzaine de mauvaises masures bâties de pierres de basalte brutes, liées par de la terre, debout au milieu de monceaux de décombres formés des débris d'habitations renversées du même genre. On n'y observe aucune trace de construction ancienne ni d'enceinte; « mais, dit V. Guérin, combien de villes importantes et autrefois fortifiées n'ont pas laissé d'ailleurs en Palestine des traces plus considérables que celles qui existent à Abou-Chouchéh! » Abou-Chouchéh est bâti sur le sommet d'une colline d'où le regard peut contempler la plaine du Ghoueïr dans toute son étendue; au delà la nappe azurée du lac de Tibériade et les montagnes du Djaulan qui le bordent à l'est. Sur le flanc de la colline qui s'abaisse vers le Ghoueïr, un moulin est mis en mouvement par les eaux abondantes qui y sont amenées de l'ouadi *Rabadiéh* et s'écoulent ensuite vers le lac, à travers le Ghoueïr. Mejdel étant très certainement, observe V. Guérin, l'antique Magdala ou Magedan, Khan-Miniéh devant être, suivant lui, la Bethsaïde occidentale, il ne reste aux alentours du Ghoueïr, pour l'emplacement de Cénéreth, que celui d'Abou-Chouchéh.

Ceux qui adoptent l'opinion des Talmuds identifiant Cénéreth avec Sennabris font de leur côté une autre remarque. Le nom de Génésar a dû être donné à la plaine de la ville qui l'a porté la première; mais il n'est pas impossible qu'il lui soit arrivé par l'intermédiaire du lac. Ils observent en outre que, quoique Cénéreth et Génésar soient tenus pour des noms identiques, il ne serait pas improbable qu'il n'y ait eu aucun rapport entre les deux. Il n'est pas nécessaire, par conséquent, de chercher Cénéreth aux abords de cette plaine. Voir GÉNÉSAR. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament*, in-8°, Londres, 1881, p. 43, au mot *Chinnereth*, ne proposent aucune identification.

Devant ces opinions contradictoires, on peut faire les observations suivantes : Deux de ces opinions sont appuyées d'arguments sérieux. 1° Celle qui cherche Cénéreth aux confins de la plaine de Génésar. Si Génésar dérive de Cénéreth, il est naturel que la ville ait donné directement son nom à la plaine plutôt qu'à la mer. — 2° Celle qui voit Cénéreth dans Sennabris. Elle est fondée sur l'autorité du Talmud de Jérusalem, en partie rédigé à Tibériade, par des Juifs à même de connaître le site de Génésar ou Cénéreth; il n'est pas improbable non plus que le nom de Sennabris ait pu dériver de Cénéreth. Cette dernière opinion pourrait paraître plus forte que la première. L. HEIDET.

2. CÉNÉRETH (MER DE) (hébreu, Num., XXXIV, 11, et Jos., XIII, 27 : *yâm-Kinnereṯ*; Jos., XII, 3 *yâm-Kinnaróṯ*; Septante : Θαλασσα Χενερεθ; *Codex Alexandrinus* : Θαλασσα Χενερεθ, *Codex Sinaiticus*, Num., XXXIV, 11 : Θαλασσα Χεναρά), lac de la Galilée. Parmi les commentateurs, un grand nombre soutiennent que son nom lui vient de sa forme, qui est celle, disent-ils, d'une guitare ou d'une harpe, en hébreu *kinnôr*, pluriel *kinnorôṯ*. Plusieurs critiques contestent cette interprétation. La forme de ce lac, suivant eux, lui est commune avec la plupart des lacs, et l'usage le plus constant est de les nommer d'une des villes bâties sur leur rivage : aussi pensent-ils qu'il a été nommé Cénéreth de la ville de ce

nom bâtie sur ses bords. Cf. Matth. Polus, *Synopsis criticorum et aliorum commentatorum*, 5 in-f°, Francfort-sur-le-Main, 1712, t. I, col. 688 et 954. La mer de Cénéreth est citée, Num., XXXIV, 11, après Riblah et la fontaine [de Daphnis], avant le Jourdain, comme devant former, à l'orient, la limite de la terre d'Israël. En Josué, XII, 3, elle est donnée comme limite du royaume amorrhéen de Séhon; XIII, 27, elle est désignée à la fois comme borne de ce royaume et de la tribu de Gad. La plupart des commentateurs et des critiques croient que les noms de Cénéreth et Cénéroth, employés seuls, Deut., III, 17, et Jos., XI, 2, se rapportent également à la mer. Cénéreth est donné en ces endroits comme terme nord de la 'Arâbâh ou vallée du Jourdain. La similitude de ces derniers passages avec les précédents donne lieu de le penser. On peut se demander toutefois si les auteurs sacrés ne voudraient pas parler de la ville du même nom; car on peut supposer que, s'ils eussent voulu parler de la mer, ils l'eussent désignée comme ils le font Num., XXXIV, 11; Jos., XII, 3, et XIII, 27.

Le nom de mer de Cénéreth se transforma dans la suite en celui de mer de Génésar, mer de Ginosar, et mer de Génésareth, ou fut remplacé par eux. Voir ces divers noms. C'est ainsi que nous la trouvons désignée dans les livres des Machabées, les Talmuds, les Évangiles et les ouvrages de l'historien Josèphe. Nous la trouvons aussi indiquée sous le nom de mer de Galilée et mer de Tibériade. Voir TIBÉRIADE (LAC DE). C'est sous ces divers noms qu'elle est célèbre dans l'histoire, surtout à cause des faits évangéliques qui s'accomplirent sur ses rivages ou dans ses ondes. Suivant Pline, *H. N.*, V, 15, on l'aurait appelée quelquefois mer de Tarichée. L. HEIDET.

CENÉROTH. Voir CENNÉROTH.

CÉNEZ (hébreu : *Qénéz;* Septante : Κενέζ), nom de trois personnages.

1. CÉNEZ, cinquième fils d'Éliphaz, le premier-né d'Ésaü. Il fut chef de tribu, *'allûf*, en Idumée. Gen., XXXVI, 11, 15, 42; I Par., I, 36, 53. Ce nom, après avoir été un nom de personne, est devenu vraisemblablement un nom de lieu ou de tribu, Gen., XXXVI, 42, comme cela est arrivé pour Théman, le premier fils d'Éliphaz.

2. CÉNEZ, père d'Othoniel, Jos., XV, 17; Jud., I, 13; III, 9, 11; I Par., IV, 13, et de Saraïa. I Par., IV, 13. Comme Othoniel, juge d'Israël, était frère de Caleb, le fils de Jephoné, Cénez, n'était pas le père d'Othoniel au sens strict, mais son grand-père ou son ancêtre.

3. CÉNEZ, fils d'Éla et petit-fils de Caleb. I Par., IV, 15. Le texte hébreu porte : « Et les fils d'Éla et Cénez; » les Septante : καὶ υἱοὶ Ἀδά· Κενέζ, et la Vulgate : *Filii quoque Ela : Cenez.* Il y a évidemment un nom tombé entre *et les fils d'Éla... et Cenez,* puisque le mot « fils » est au pluriel et que Cénez est nommé seul.

CÉNÉZÉENS (hébreu : *haq-Qenizzî,* au singulier et avec l'article; Septante : οἱ Κενεζαῖοι), un des peuples qui habitaient le pays promis par Dieu à la postérité d'Abraham. Gen., XV, 19. Le territoire qu'il occupait nous est inconnu. Il est à remarquer qu'on ne le trouve pas mentionné parmi les autres tribus vaincues et dépossédées par les Israélites. Cf. Exod., III, 8; Jos., III, 10; Jud., III, 5. Faut-il croire, avec Bochart, *Phaleg,* IV, 36, Caen, 1646, p. 348, qu'il avait disparu d'Abraham à Josué, ou que, s'il appartenait aux contrées promises « depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve de l'Euphrate », Gen., XV, 18, il était en dehors des limites de la première conquête? Nous sommes ici dans le domaine des conjectures. — Le mot Cénézéens se retrouve dans trois autres endroits de la Bible, Num., XXXII, 12; Jos., XIV, 6, 14, comme nom patronymique de Caleb, fils de Jéphoné. Il correspond à « fils de Cénez », qu'on rencontre ailleurs, Jos., XV, 17; Jud., I, 13; III, 9, 11, appliqué à Othoniel, le plus jeune frère de Caleb. Il n'a aucun rapport avec le peuple de la Genèse, malgré la trop ingénieuse opinion d'Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* Gœttingue, 1864, t. I, p. 361-362, et de Bertheau, dans le *Bibel-Lexicon* de Schenkel, Leipzig, 1871, p. 521, qui l'expliquent par une prétendue alliance du chef israélite avec une partie de cette tribu, établie dans le sud de Chanaan, pendant qu'une autre partie habitait le pays d'Édom.

A. LEGENDRE.

CÉNI, CENIEN (Vulgate : *Ceni*), nom que notre version latine, I Reg., XXVII, 10; XXX, 29, donne au peuple qu'elle appelle ailleurs Cinéen. Voir CINÉENS.

CENNÉROTH (hébreu : *Kol-Kinnerôt,* sous-entendu sans doute *'éréṣ,* « terre, pays; » Septante : πᾶσαν τὴν [γῆν] Κεννερέθ), région au nord du royaume d'Israël, dans la tribu de Nephthali. III Reg., XV, 20. Le roi d'Israël Baasa s'étant emparé de Rama de Juda, Asa, roi de Juda, envoya des présents à Bénadad, roi de Damas, en lui demandant d'attaquer Baasa. « Bénadad, accueillant la demande du roi Asa, envoya les chefs de son armée contre les villes d'Israël; ils s'emparèrent d'Ahion, Dan, Abel-Beth-Maacha et de tout [le pays] de Cennéroth, c'est-à-dire de toute la terre de Nephthali. » III Reg., XV, 17-20. L'expression « tout Cennéroth », כָּל־כִּנְרוֹת, ne peut s'entendre de la ville seule de Cennéroth, ni du lac, mais désigne évidemment tout un territoire ou une région. Cette région est-elle identique à celle appelée dans les Évangiles, Matth., XIV, 34, « terre de Génésar » ou « de Génésareth », et à la plaine de Gennésar dont parle Josèphe, *Bell. jud.,* III, X, 8? Dans les trois cas, il s'agit évidemment d'une région située près du lac des mêmes noms. La plaine de Gennésar de Josèphe est certainement le Ghoueïr actuel; on croit généralement que la « terre de Génésar » de l'Évangile le désigne aussi; l'expression « tout Cennéroth » comprend sans doute le territoire appelé aujourd'hui le Ghoueïr, rien ne permet de le contester; mais ne comprend-elle que lui? Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament and apocrypha,* Londres, 1887, p. 44, se contentent de désigner le Ghoueïr comme identification moderne de Cennéroth et de remarquer que ce nom désigne le district appelé plus tard « terre de Génésareth ». Il est à croire cependant que cette expression ne doit pas signifier seulement ce territoire, dont la plus grande longueur n'atteint pas cinq kilomètres, et dont la plus grande largeur n'a pas trois kilomètres; mais qu'elle a une signification plus étendue, embrassant très probablement tout le territoire aux alentours de la mer de Cennéroth appartenant à Nephthali et au royaume d'Israël. Voir CÉNÉRETH, GÉNÉSAR, GÉNÉSARETH et NEPHTHALI.

L. HEIDET.

CENS. La Vulgate emploie le mot *census,* « cens, » dans plusieurs significations différentes. — 1° Dans II Esdras, VII, 5, le mot *census* traduit l'hébreu *hay-yaḥaś,* « généalogies, » expression que les Septante rendent par συνοδία, « rassemblement. » De même au ℣. 64. Voir RECENSEMENT. — 2° Dans l'Ecclésiastique, XXX, 15, le mot *census* traduit le mot grec ὄλβος, « trésor, » et, au ℣. 16, le mot grec πλοῦτος, « richesse. » Les deux versets signifient : le premier, qu'un cœur vaillant vaut mieux que la plus grande richesse; le second, qu'il n'est pas de richesse préférable à la santé. — 3° Dans le Nouveau Testament, le mot « cens » est employé deux fois pour désigner une forme d'impôt. Quand les percepteurs du didrachme demandent à Simon Pierre si Jésus ne paye pas cet impôt, le Sauveur pose à Pierre cette question : « Simon, que te semble-t-il? De qui les rois de la terre reçoivent-ils le tribut ou le cens (*tributum vel censum,* τέλη ἢ κῆνσον)? Est-ce de leurs fils ou des étrangers? »

Matth., XVII, 24. Voir CAPITATION. — Dans un autre passage, ce mot désigne proprement un des impôts payés au gouvernement romain. Des hérodiens, envoyés par les pharisiens, interrogent Jésus : « Dis-nous que te semble-t-il? Est-il permis de payer le cens (κῆνσον, *censum*) à César, ou non? Jésus, connaissant leur malice, leur dit : Pourquoi me tentez-vous, hypocrites? Montrez-moi la monnaie du cens (*nummum census*, νόμισμα τοῦ κήνσου). Et ils lui présentèrent un denier. Jésus leur dit : De qui est cette image et cette inscription? Ils lui dirent : De César. Il leur dit alors : Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Matth., XXII, 17-22. Dans certaines provinces de l'empire romain, les habitants avaient à payer pour leur personne un *tributum capitis* (φόρος σωμάτων). Pour ceux qui possédaient des propriétés, cet impôt était proportionnel à leurs revenus; pour ceux qui ne possédaient rien, il était fixé à tant par tête. C'est ce que Tertullien exprime par ces mots : « Hominum capita stipendio censa. » *Apol.*, 13, t. I, col. 346. Ceux qui étaient ainsi taxés étaient, selon son expression, « capita ignobiliora. » *Ibid.* Le texte de saint Matthieu nous montre qu'en Judée la taxe perçue était d'un denier, et, selon Appien, *Syr.*, 50, les Juifs étaient ceux qui payaient le *tributum capitis* le plus élevé. Les Romains n'avaient fait, du reste, que maintenir à leur profit un tribut imposé aux Juifs par les Ptolémées et les Séleucides. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 1.

La pièce de monnaie qu'on montre à Notre-Seigneur est un denier romain, probablement à l'effigie de Tibère. Voir DENIER. Ce denier portait donc au droit l'image de

134. — Denier d'argent de Tibère.

TI[*berius*] CAESAR DIVI AVG[*usti*] F[*filius*] AVGVSTVS. Tête diadémée de Tibère. — ℞. PONTIF[*ex*] MAXIM[*us*]. Femme assise.

l'empereur avec son nom et ses titres, et au revers une image avec ou sans inscription. Nous donnons ici un type de cette monnaie (fig. 134). Ces deniers ne pouvaient être employés qu'au payement de l'impôt ou aux transactions commerciales. Il était interdit de s'en servir dans le Temple, précisément à cause des images qui y étaient gravées. Voir J. Marquardt, *De l'organisation financière des Romains* (*Manuel des antiquités romaines* de Mommsen et J. Marquardt, trad. franç., in-8°, Paris, 1888, t. X), p. 249-256. E. BEURLIER.

CENTAURÉE. 1° Hébreu : *dardar;* Septante : τρίβολοι; Vulgate : *tribulus*, Gen., III, 18; Ose., X, 8. — 2° Hébreu : *galgal*, Ps. LXXXII, 14; Is., XVII, 13; Septante : τροχός; Vulgate : *rota*, Ps. LXXXIII, 14; Septante : κονιορτὸν τροχοῦ, Vulgate : *turbo*, Is., XVII, 13.

I. DESCRIPTION. — Ce genre de plantes, aux espèces très nombreuses (plus de trois cent cinquante) et très variées, appartient à la famille des composées, tribu des cynaroïdées. Ce sont des herbes ordinairement vivaces, à tiges ramifiées, aux feuilles entières ou diversement découpées, aux fleurs toutes semblables ou de couleurs variées : les unes, à la circonférence, stériles; les autres, au centre, fertiles, dont les capitules ont l'involucre formé d'écailles imbriquées souvent épineuses. Voici d'après E. Boissier, *Flora orientalis*, 5 in-8°, Genève, 1867-1884, t. III, p. 689-694, et H. B. Tristram, *The Fauna and Flora of Palestine*, dans *The Survey of Western Palestine*, in-4°, Londres, 1884, p. 338-340, les principales espèces épineuses qui croissent en Palestine et en Syrie. — 1° *Centaurea calcitrapa*, vulgairement chardon étoilé ou chausse-trape, plante de trente à quarante centimètres, à tige très rameuse formant buisson, aux feuilles vertes, pubescentes, sessiles, pennatilobées, dont les capitules ovoïdes, solitaires, ont un involucre à écailles pourvues de cinq à sept épines, dont la terminale est large et forte. On la trouve dans les plaines de Moab, sur le mont de la Quarantaine. — L'espèce ou variété *Iberica* se trouve plus fréquemment en Palestine que la *Calcitrapa*. Elle en diffère par son port plus robuste, plus élevé, ses capitules floraux plus grands; ses fleurs sont roses et ses graines surmontées d'une aigrette blanche. Les variétés *Meryonis* et *Hermonis* habitent, la première, sur le littoral et dans le Liban; la seconde, sur le mont Hermon et dans l'Anti-Liban. La *Centaurea Meryonis* a les feuilles de la tige presque entières, les écailles florales largement bordées de blanc et terminées par une épine robuste; toute la plante est recouverte d'un duvet blanc. La *Centaurea Hermonis* se reconnaît à ses feuilles étroitement découpées, à ses capitules floraux petits, garnis de longues et fines épines aux fleurons d'un rose pâle. — 2° *Centaurea pallescens*, aux feuilles radicales profondément pinnatifides, étroites, à divisions crénelées, aux feuilles des rameaux lancéolées ou linéaires, aux fleurs d'un jaune pâle, dont le calice globuleux est formé d'écailles munies

135. — *Centaurea hyalolepis*.

D'après un pied cueilli sur le mont Sion. — A gauche, tige et racine; à droite, rameau avec fleurs et fruits.

d'une longue épine terminale, à la base de laquelle, de chaque côté, naissent deux courtes épines. La variété *hyalolepis* (fig. 135) a les capitules blanchâtres, à épines plus faibles, et la graine surmontée d'une longue aigrette. Ces deux centaurées se rencontrent dans toute la Palestine, sauf dans les montagnes du nord. La *Centaurea araneosa* diffère de cette dernière espèce par le duvet grisâtre et frisé qui la recouvre, par ses involucres munis de filaments blanchâtres ressemblant à une toile d'araignée. Elle croît dans les plaines du bord de la mer, au Carmel et à Gaza. — 3° *Centaurea verutum*, qui, d'après Linné, *Amœnitates academicæ*, 10 in-8°, Erlangen, 1787-1790, 3e édit., t. IV, p. 292, est une grande plante atteignant de deux à quatre pieds de hauteur, à tige à peine rameuse, portant des ailes latéralement; ses feuilles sont allongées, terminées en pointes; les capitules floraux sont espacés vers le sommet de la tige, gros comme une noix, sphériques, blanchâtres; leurs écailles sont armées d'une épine atteignant un centimètre et demi de longueur, jaune à la base, noirâtre au sommet; les fleurs sont jaunes, la graine pubescente et surmontée d'une

longue aigrette. On la trouve dans les plaines d'Esdrelon, de Génésareth, etc. — 4° *Centaurea crocodylium*, qu'on rencontre aussi dans la plaine d'Esdrelon, en Galilée, à Banias, est une belle plante annuelle, atteignant parfois plus d'un mètre de hauteur, aux feuilles oblongues, découpées en forme de lyre, aux capitules larges portant des écailles d'un blanc transparent, aux fleurons roses et allongés. — 5° *Centaurea solstitialis*, répandue dans toute la Palestine, est une herbe bisannuelle, à tige droite, très rameuse, anguleuse, couverte, ainsi que les feuilles, d'un duvet blanc cotonneux; les feuilles inférieures sont découpées, les supérieures linéaires, entières, et forment une aile sur la tige; les capitules floraux ont les écailles terminées par une épine de couleur jaune-paille. — 6° *Centaurea sinaica*, sur les collines des bords de la mer Morte, à Saint-Sabas, etc., est une herbe annuelle recouverte également d'un duvet grisâtre; aux feuilles découpées en lobes; aux capitules solitaires, assez gros, jaunâtres, à épines robustes, ciliées; aux fleurs de couleur carnée, à graine surmontée d'une aigrette brune. — 7° *Centaurea procurrens*, plante couverte de papilles, à rameaux portant un à trois capitules de grosseur médiocre, ovales, presque glabres; les feuilles sont linéaires, les inférieures découpées, les supérieures dentées; les capitules sont formés d'écailles membraneuses, blanches sur les bords et terminées par cinq à sept épines étalées en éventail. On la trouve dans les plaines de Saron et du pays des Philistins, dans les déserts du sud. — 8° *Centaurea hololeuca*, croît dans la région des cèdres du Liban. C'est une herbe vivace, grêle, haute d'un pied, blanchâtre; la tige ne porte qu'un seul capitule ovale conique, tronqué à la base, formé d'écailles jaunâtres, bordées d'épines étalées en éventail; les feuilles sont oblongues-lancéolées, presque entières, formant une aile sur la tige; les fleurs sont jaunes. — 9° *Centaurea*

136. — *Centaurea myriocephala.*

myriocephala (fig. 136), dont la tige se subdivise dès la base en nombreux rameaux divariqués, d'égales longueur et grosseur, aux feuilles radicales en forme de lyre, aux feuilles des rameaux oblongues-lancéolées, aux capitules terminaux petits et portés sur des pédoncules presque sans folioles, aux écailles de l'involucre se terminant en une épine jaunâtre, aux fleurs couleur jaune-paille. On la trouve dans les plaines d'Alep et de Damas, dans le Hauran, le pays de Moab et la Mésopotamie.

M. Gandoger.

II. Exégèse. — 1° Le *dardar* se trouve deux fois mentionné dans le texte hébreu, associé chaque fois à *qôṣ* : dans Gen., III, 18, au sujet de la malédiction portée contre la terre à cause du péché d'Adam : « Le sol produira pour toi le *qôṣ* et le *dardar;* » et dans Osée, X, 8, à propos de la destruction des autels idolâtriques d'Israël : « Le *qôṣ* et le *dardar* croîtront sur leurs autels. » *Dardar* est un nom collectif rendu par τρίβολοι dans les Septante, et *tribulus, tribuli,* dans la Vulgate. Tout le monde s'accorde à l'entendre d'une plante épineuse, nuisible à la culture, d'une croissance facile et poussant aussi dans les ruines : ce que les Grecs et les Latins entendaient par τρίβολος, *tribulus.* Les Septante et la Vulgate auraient donc bien rendu notre mot *dardar.* — Le τρίβολος se présente deux fois dans le Nouveau Testament, Matth., VII, 16, et Hebr., VI, 8. Saint Paul, faisant allusion à Gen., III, 18, emploie comme équivalent du *dardar* le terme τρίβολοι. Il est à remarquer que le syriaque, dans cette épître, rend τρίβολος par *darderê'.* — Mais les opinions se divisent quand il s'agit de déterminer ce que les anciens entendaient par le *tribulus.* Selon les uns, ce serait une plante de la famille des zygophyllées, le *Tribulus terrestris* ou la *Fagonia arabica,* Celsius, *Hierobotanicon,* t. II, p. 128; E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* t. IV, 1re partie, p. 194. Mais plus communément on identifie le *dardar* ou *tribulus* avec une ou plusieurs espèces de centaurée (les anciens devant comprendre sous un même nom plusieurs des espèces si nombreuses de ce genre, qui infestent les champs des contrées orientales aussi bien que ceux de l'Occident). H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* p. 425. D'après Ibn el Beïthar, *Traité des simples,* n° 2106, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale,* t. XXVI, 1re partie, p. 305, la *Centaurea calcitrapa,* appelée par les Arabes *morrâr,* est connue des habitants du Diâr Bekr sous le nom de *derderiya.* De même, en Palestine, les fellahin appellent *dardar* la *centaurea iberica.* Voir *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1892, p. 161.

2° *Galgal,* qui veut dire « chose roulante », et de là « une roue », a, dans Ps. LXXXIII, 14, et Is., XVII, 13, un sens spécial qui n'a pas été saisi en général. Priant Dieu contre les ennemis de son peuple, le Psalmiste s'exprime ainsi :

> Mon Dieu, traite-les comme le *galgal,*
> Comme la paille au souffle du vent.

Dans une image semblable, Isaïe, XVII, 13, annonce que la multitude des ennemis d'Israël

> Sera dissipée comme la paille sur les montagnes au souffle du vent,
> Et comme le *galgal* par un tourbillon.

Les Septante, dans Ps. LXXXII, 14, traduisent par τροχόν, et dans Is., XVII, 13, par κονιορτὸν τροχοῦ. La Vulgate a *rota* dans ce Psaume, et *turbo* dans Isaïe. Les traducteurs ont donc vu dans ce mot *galgal* un tourbillon. Mais *galgal,* étant mis en parallèle avec la paille ou la balle de blé, doit être une chose correspondante, emportée également par le vent, plutôt que le tourbillon lui-même. Et d'ailleurs un tourbillon n'est pas emporté par le vent; c'est le tourbillon de vent qui emporte la poussière ou la paille qu'il trouve sur son chemin. Le sens de *galgal,* « chose roulante, » convient admirablement à la tige desséchée de la centaurée à dix mille têtes, *Centaurea myriocephala,* « espèce insigne dans la flore orientale, dit Boissier, *Flora orientalis,* t. III, p. 682, dont les touffes sèches, larges d'un pied ou deux, roulent au vent dans les plaines. » Quand la tige, très ramifiée, a été desséchée par le soleil, elle se détache au ras de terre et est emportée au gré du vent. On voit bondir ces boules d'herbes par centaines dans toutes les directions, avec un bruit de feuilles sèches qui épouvante les chevaux. En automne, ces boules roulantes abondent dans les plaines de la Syrie, dans le Hauran, le pays de Galaad. W. M. Thomson, *The Land and the Book,* Londres, 1876, p. 563-564. Rien n'exprime mieux la comparaison du prophète :

> Dissipée comme la paille sur les montagnes au souffle du vent,
> Comme l'*herbe roulante* par un tourbillon.

Le *Galgal* comprend peut-être aussi plusieurs espèces d'*Eryngium,* assez abondantes en Palestine. En France,

l'*Eryngium campestre* s'appelle vulgairement « chardon à cent têtes » et « chardon roulant ». Il roule en effet au vent d'automne comme la *Centaurea myriocephala*. C'est, il est vrai, une ombellifère et non une composée, mais à première vue elle a de grands rapports avec les chardons et les centaurées. E. Levesque.

CENTURION (grec : ἑκατοντάρχης; Vulgate : *centurio*), commandant d'une troupe de cent hommes.

I. Centurions dans l'Ancien Testament. — Il y avait, dans l'armée juive, des « chefs de cent hommes » (hébreu : *šārê mê'ôt*), et les Septante et la Vulgate latine les ont souvent désignés sous le nom de ἑκατοντάρχης, et *centurio*, « centurion, » même dans l'Ancien Testament. Quand Moïse, sur l'ordre de Dieu, organisa les Israélites dans le désert, il les divisa en troupes de mille hommes, subdivisés en groupes de cent, de cinquante et de dix. Les *šārê mê'ôt* ou chefs de cent hommes doivent être choisis parmi les hommes les plus vertueux et juger les affaires de peu d'importance, en réservant les grandes au jugement de Moïse. Exod., xviii, 21, 22, 25, 26; Deut., i, 15-17. Ce sont donc des magistrats analogues à nos juges de paix. — Ils sont en même temps des chefs militaires, car dans les Nombres, xxxi, 14, 48, 52, ils conduisent leurs hommes au combat. — Quand Samuel annonce au peuple les malheurs qui suivront l'établissement de la royauté, il prédit au peuple que le roi prendra ses fils pour en faire des chefs de cinquante hommes d'après le texte hébreu, des centurions d'après les Septante et la Vulgate. I Reg., viii, 12. — Saul, pour détourner ses serviteurs de suivre David, leur fait remarquer que celui-ci ne pourra pas faire d'eux des centurions. I Reg., xxii, 7. — Les centurions figurent comme chefs militaires dans l'armée de David, II Reg., xviii, 1, et le roi les consulte avant de livrer combat. I Par., xiii, 1. Il les consulte aussi sur le dessein qu'il a de bâtir un temple au Seigneur. I Par., xxviii, 1. Les dépouilles prises par eux sur les ennemis avaient été offertes en ex-voto et conservées dans le trésor sacré. I Par., xxvi, 26. Ils offrent aussi de l'or et de l'argent pour le service de la maison de Dieu. I Par., xxix, 6-7. Les centurions servaient à tour de rôle, pendant un mois, en même temps que le contingent auquel ils appartenaient. I Par., xxvii, 1. — Il est encore question des centurions sous le roi Salomon, II Par., i, 2, sous Joas, II Par., xxiii, 1, 9, 14, 20, lorsque le grand prêtre Joïada leur donne pour armes les lances et les boucliers consacrés par le roi David, et sous Amasias. II Par., xxv, 5. — Judas Machabée, quand il organise son armée, institue également des centurions. I Mach., iii, 55.

II. Centurions romains. — Les centurions de l'armée romaine sont souvent mentionnés dans le Nouveau Testament. Un centurion aborde Notre-Seigneur à Capharnaüm pour lui demander la guérison de son serviteur, et mérite de lui cet éloge, qu'il n'a pas trouvé une foi pareille en Israël. Matth., viii, 5-15; Luc., vii, 1-11. — Un centurion commande la troupe qui conduit le Sauveur au supplice, et rend témoignage à sa divinité. Matth., xxvii, 54; Marc., xv, 39; Luc., xxiii, 47. — Le premier gentil converti est le centurion Corneille. Act., x, 1-48. Voir Corneille. — Il est également question de centurions dans le récit de l'arrestation de saint Paul à Jérusalem, Act., xxi, 32; un centurion préside à la flagellation de l'Apôtre, xxii, 25-26, d'autres sont chargés de le garder, xxiii, 17; xxiv, 23; de le conduire à Césarée, xxiii, 23; de le mener à Rome, xxvii, 1, 6, 11, 31, 43. Voir Julius.

Les centurions tiraient leur nom du nombre d'hommes auxquels ils commandaient. Nonius, p. 520 M; Varron, *De lingua latina*, v, 88. Sous l'empire, il y avait soixante centurions par légion. Aulu-Gelle, xvi, 4, 6. Chaque groupe de deux centuries formait un manipule commandé par le premier des deux centurions, et six centuries une cohorte, commandée par le premier des six centurions. Les centurions commençaient par les postes inférieurs et s'élevaient par degrés jusqu'aux premiers, sauf les exceptions faites en faveur de ceux qui se signalaient par des mérites exceptionnels. Les premiers d'entre les centurions étaient appelés à faire partie des conseils de guerre, on les appelait *primi ordines* ou *ordinarii*. Tacite, *Hist.*, ii, 89; Velleius Paterculus, ii, 112, 6; *Corpus inscript. latin.*, t. v, 952 et 8275; t. viii, 2532. Le premier des centurions était celui de la première centurie de la première cohorte. On le désignait sous le nom de *primus pilus* ou *primipilus*. *Corpus inscript. latin.*, t. v, 4373; t. x, 1711. Ce titre était généralement le couronnement de la carrière du centurion. Le primipile avait la garde de l'aigle légionnaire. Valère Maxime, i, 6, 11; Tacite, *Hist.*, iii, 22; Juvénal, *Sat.*, xiv, v. 97; *Corpus inscript. latin.*, t. viii, 2644.

Tous les centurions portaient comme insigne de leur

137. — Centurion romain. Bas-relief du tombeau de Quintus Publius Festus, centurion de la xiᵉ légion.

grade le cep de vigne, *vitis*, dont ils se servaient pour frapper les soldats. Pline, *H. N.*, xiv, 19; Juvénal, *Sat.*, viii, 247; Tacite, *Annal.*, i, 23. Aussi dans le langage usuel le mot *vitis* désigne-t-il le centurionat. Juvénal, *Sat.*, xiv, 193; Spartien, *Hadr.*, x, 6. Le cep avait la forme d'une canne recourbée en haut. E. Hübner, *Archæol. Epigr. Mittheilungen*, t. v, p. 206, note 11. Les centurions sont aussi les seuls que les monuments de l'époque impériale nous montrent portant des jambières (fig. 137). E. Hübner, *ibid.*, note 13.

Quand ils avaient terminé leur temps de service, les centurions rentraient la plupart du temps dans la vie privée, et, grâce surtout aux concessions de terrains qui leur étaient faites dans les colonies, ils jouissaient d'une certaine aisance. Les anciens primipiles, *primipilares*, étaient particulièrement renommés par leurs richesses. Souvent ils entraient dans l'ordre des chevaliers. *Corpus inscript. latin.*, t. viii, 9290; t. x, 5064, etc. Exceptionnellement le centurionat était le point de départ d'une carrière plus élevée, c'était principalement pour les jeunes gens de famille que l'empereur autorisait à débuter dans la carrière militaire par le grade de centurion.

Les cohortes auxiliaires avaient également des centurions de rang inférieur aux centurions légionnaires. Les centurions qui figurent dans le Nouveau Testament appartenaient à ces cohortes. Quand elles étaient composées de cavalerie et d'infanterie, les centurions commandaient les cavaliers comme les fantassins. C'est ainsi que deux centurions commandent deux cents fantassins et soixante-dix cavaliers. Act., xxiii, 23. De même Josèphe mentionne un centurion commandant un détachement de cinquante cavaliers. *Bell. jud.*, iii, iv, 2.

III. Bibliographie. — J. Marquardt, *De l'organisation militaire chez les Romains* (*Manuel des antiquités romaines* de Th. Mommsen et J. Marquardt, trad. franç., t. XI), Paris, 1891, p. 65-77; A. Müller, *Die Rangordnung und das Avancement der Centurionen in der römischen Legion*, dans le *Philologus*, 1879, p. 126-149; Th. Mommsen, *Nomina et gradus centurionum*, dans l'*Ephemeris epigraphica*, t. IV (1879), p. 226-245; H. Karbe, *De centurionibus romanorum quæstiones epigraphicæ*, dans les *Dissert. philolog. Halenses*, t. IV (1880), p. 387-434; E. Desjardins, *Les centurions*, dans les *Mélanges Graux*, 1884, p. 676-679; Gellens Wilford, *Observations sur les primipiles*, ibid., p. 683, 687; A. Bouché-Leclercq, *Manuel des antiquités romaines*, Paris, 1886, p. 327. E. Beurlier.

CÉPHAS (Κηφᾶς, de l'araméen כֵּיפָא, *kêfâ'*, qui signifie « pierre »). Surnom donné par Notre-Seigneur à Simon, prince des Apôtres, comme nous l'apprend saint Jean, I, 42 (texte grec, 43) : « Tu es Simon, fils de Jonas; tu seras appelé Céphas (ce qui est interprété : Pierre). » Ce nom de Céphas ne se lit sous cette forme araméenne dans aucun autre évangéliste. Il est partout ailleurs, dans les quatre Évangiles, appelé « Pierre » (Πέτρος) ou « Simon Pierre », « Simon surnommé Pierre. » Matth., IV, 18; X, 2, etc. Saint Matthieu, XVI, 18, nous explique pourquoi le Sauveur changea le nom du chef de ses disciples, en nous rapportant ces paroles de Jésus : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » Voir Pierre. Dans tout le reste du Nouveau Testament, saint Paul est le seul écrivain sacré qui désigne saint Pierre par le nom de Céphas. I Cor., I, 12; III, 22; IX, 5; XV, 5; Gal., II, 9. (Dans le texte reçu [grec et Vulgate], il le nomme Pierre, Gal., I, 18; II, 8; [dans le grec seul, la Vulgate portant Céphas]; Gal., II, 9, 11, 14. Les éditions critiques de Lachmann, de Tischendorf et d'Oscar de Gebhart, etc., substituent Κηφᾶς au Πέτρος du *textus receptus*, Gal., I, 18; II, 11 et 14.)

L'histoire de l'apôtre saint Pierre sera traitée à l'article Pierre; nous avons seulement à examiner ici s'il y a deux Céphas ou un seul dans le Nouveau Testament. — 1° Un certain nombre d'interprètes admettent que, dans l'Épître aux Galates, le Céphas dont parle saint Paul, II, 11-14, n'est pas Simon Pierre, mais un disciple des Apôtres. Saint Jérôme mentionne déjà cette opinion pour la combattre. *In Gal.*, II, 11, t. XXVI, col. 340-341. Elle avait été soutenue par Clément d'Alexandrie, d'après Eusèbe, *H. E.*, I, 12, t. XX, col. 117. Le Pseudo-Dorothée lui donna de la consistance en écrivant dans son catalogue apocryphe des disciples de Jésus : « Céphas, surnommé Pierre, avec qui discuta saint Paul sur le judaïsme. » Migne, *Patr. gr.*, t. XCII, col. 521. Ce Céphas occupe le troisième rang parmi les soixante-douze disciples. L'opinion de Clément d'Alexandrie et du Pseudo-Dorothée ne rencontra aucun partisan jusqu'à la naissance du protestantisme. A partir de cette époque, plusieurs catholiques, afin de répondre aux arguments que les sectateurs de Luther voulaient tirer, contre l'autorité du Pape, de l'Épître aux Galates, distinguèrent Céphas l'apôtre et Céphas le disciple. Paul, disaient les protestants, « a résisté en face » à Pierre, « parce qu'il était répréhensible, » Gal., II, 11; par conséquent, concluaient-ils, le pape, successeur de Pierre, peut se tromper, et nous ne sommes pas tenus de lui obéir. — Cet exemple ne prouve rien, répondirent quelques apologistes catholiques, parce que celui à qui saint Paul résista était un homme sans importance, et non le chef de l'Église. — Le nombre des défenseurs de ce sentiment a augmenté de nos jours; on ne peut cependant historiquement le soutenir.

2° Le Céphas de l'Épître aux Galates est le chef des Apôtres : 1° Parce que saint Paul, dans le texte original de ses Épîtres, appelle régulièrement de ce nom Simon Pierre. (Un seul passage fait exception, Gal., II, 7-8. Le *textus receptus* a substitué Πέτρος à Κηφᾶς dans les passages en litige, Gal., II, 11 et 14, de même que I, 18; mais il faut lire « Céphas », comme le portent les éditions critiques, et comme nous le lisons dans la Vulgate, Gal., II, 11 et 14.) Puisque saint Paul appelle le chef de l'Église Céphas, il ne peut désigner que lui, dans le passage où il raconte le conflit d'Antioche, puisqu'il n'ajoute aucun mot pour distinguer le Céphas dont il parle de celui qu'il a nommé un peu plus haut, Gal., I, 18; II, 9, et qui est certainement saint Pierre. — 2° L'importance que l'auteur de l'Épître aux Galates attache à cet épisode montre que le Céphas à qui il a résisté était un personnage de grande autorité; car, s'il s'était agi d'un simple disciple, il n'aurait pas cité sa résistance comme un acte de courage. — La discussion des deux Apôtres, loin de fournir une preuve contre la primauté de saint Pierre, est, au contraire, un argument en faveur du pouvoir qui est reconnu par le fait même à saint Pierre : c'est un inférieur qui fait des remontrances à un supérieur. — La question qui est en jeu n'est pas d'ailleurs une question de doctrine, où l'infaillibilité du Souverain Pontife soit intéressée; le débat portait seulement sur la conduite à tenir à propos des observances mosaïques. Le chef des Apôtres, en arrivant à Antioche, y avait vécu avec les chrétiens incirconcis, contrairement aux usages judaïques. Des judéo-chrétiens de Palestine étant survenus, saint Pierre, pour ne pas les offenser, cessa ses rapports avec les Gentils convertis et observa de nouveau les rites légaux. Il en avait incontestablement le droit; aucun point de foi n'était en cause; mais saint Paul jugea qu'il n'avait pas pris le parti le meilleur et, sans méconnaître en aucune façon son autorité, il lui reprocha son changement de conduite, parce qu'il pouvait par là induire à penser que les cérémonies légales demeuraient obligatoires pour les Juifs et n'étaient pas simplement facultatives. L'Apôtre des Gentils voulut prévenir le mal qu'il prévoyait. L'influence qu'il attribue à la conduite de Céphas montre bien que ce n'était pas un disciple inconnu, mais un personnage dont l'exemple faisait loi. Le chef de l'Église reconnut la justesse de la réclamation de saint Paul, et ainsi fut terminé le conflit. — 3° C'est là l'interprétation à peu près unanime de la tradition jusqu'au XVIe siècle. Tous les Pères, à l'exception de Clément d'Alexandrie et du Pseudo-Dorothée, ont admis l'identité de Céphas et de saint Pierre. Il y eut, au sujet de ce passage de l'Épître aux Galates, une discussion célèbre entre saint Augustin et saint Jérôme; mais elle porta sur l'explication du fait, non sur le personnage même de Céphas, qui, de l'aveu des deux illustres docteurs, est le chef des Apôtres. Les scolastiques admirent tous aussi, sans exception, l'identité de saint Pierre et du Céphas de l'Épître aux Galates. Suarez traite « d'expédient frivole » (*frivola evasio*), *De leg.*, l. IX, c. XV, n° 7, la distinction entre les deux Céphas imaginée pour éluder les difficultés que les hérétiques ont essayé de tirer du conflit d'Antioche. — Les principaux témoignages de la tradition relatifs à la question sont cités dans F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. V, p. 456-476. Voir aussi Calmet, *Dissertation où l'on examine si Céphas repris par saint Paul à Antioche est le même que saint Pierre*, dans son *Commentaire littéral, Épîtres de saint Paul*, t. II, 1716, p. V-XXV; Pesch, *Ueber die Person des Kephas*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. VII, 1883, p. 456-490. — Pour la distinction des deux Céphas, voir A. F. James, *Dissertation où il est irréfragablement prouvé que Céphas, repris par saint Paul, n'est pas le même que le prince des Apôtres*, Paris, 1846; Th. H. Mandel, *Kephas der Evangelist*, in-8°, Leipzig, 1889. F. Vigouroux.

CEPHIRA. Nom, dans la Vulgate, I Esdr., II, 25; II Esdr., VII, 29, de la ville appelée Caphira, Jos. IX, 17, et Caphara, Jos., XVIII, 26. Voir Caphara.

CEPS (hébreu : *sad*, Job, XIII, 27; XXXIII, 11, *mahepékét*, Jer., XX, 2, 3; XXIX, 26; II Par., XVI, 10; *maštêmâh*, Osée, IX, 7, 8; Septante : ξύλον, κώλοπα; Vulgate : *lignum, nervus*). Les ceps sont un instrument de supplice composé d'au moins deux morceaux de bois échancrés de telle sorte, qu'en les réunissant on peut enfermer et fixer dans une position extrêmement gênante les membres d'un prisonnier. Cet instrument était en bois, d'où son nom de ξύλον en grec et de *lignum* en latin. Le mot « ceps » vient lui-même de *cippus*, « palissade » formée de gros morceaux de bois. En chaldéen, l'instrument se nomme *kifṭâh*, de *kâfaf*, « courber, » de même qu'en grec on l'appelle aussi

138. — Supplice des ceps.

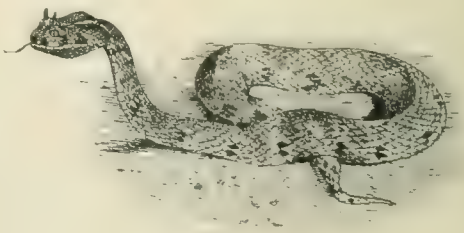
κύφων, de κύπτω, « courber, » à cause de la position toute contournée que les ceps infligent au patient (fig. 138). Chez les anciens, le ξύλον était tantôt le carcan, analogue à la cangue chinoise, qui retenait le cou (Aristophane, *Nubes*, 592), et s'appelait aussi κύφων (Aristophane, *Plutus*, 476, 606; Aristote, *Politic.*, 5, 6, 15); tantôt la double pièce de bois qui enserrait les pieds (Hérodote, VI, 75; Aristophane, *Equit.*, 367, 394, 705); tantôt enfin la machine à cinq trous pour fixer à la fois le cou, les mains et les pieds. Aristophane, *Equit.*, 1049. Ainsi assujetti par l'instrument que retenaient verticalement de solides montants, le malheureux ne pouvait que se coucher ou s'asseoir dans la plus effroyable position.

Les ceps n'apparaissent que tardivement chez les Israélites. L'auteur de Job est le premier à les mentionner, mais il n'en parle qu'au figuré. Il est seul d'ailleurs à se servir du mot *sad*. Par deux fois, Job, XIII, 27; XXXIII, 11, dit au Seigneur :

> Mes pieds sont enclavés dans les ceps,
> Tu te rends maître de tous mes pas.

Par la maladie dont il est frappé, comme du reste par le seul effet de la condition humaine, Job est aux mains de Dieu comme un prisonnier retenu par les ceps. — A l'époque du roi Asa, il existait à Jérusalem une *bêṭ hammahepékét*, une « maison des ceps », une prison où cette torture était infligée. Ce prince y soumit le prophète Hanani. II Par., XVI, 10. — Osée, IX, 7, 8, parle deux fois de *maštêmâh*. Le sens de ce mot reste discutable. Beaucoup le traduisent par « haine » ou « ruine ». Gesenius, *Thesaurus*, p. 1327, le rattache à la racine *šâtam*, « dresser des embûches, » en syriaque : « mettre des entraves, » et il y voit le nom d'un appareil destiné à retenir les pieds. Dans les deux versets consécutifs d'Osée, le parallélisme semble autoriser à prendre le mot d'abord dans le sens de « haine », et ensuite dans celui de « ceps ». Il y aurait dans ce passage un jeu de mots comme on en trouve de temps en temps chez les écrivains hébreux. Osée dit donc : O Israël, prends garde, « à cause de la grandeur de ton iniquité, et parce que grande est la haine » que Dieu te porte ou que tu portes à tes frères. Puis il ajoute : Le faux prophète est « un filet tendu sur tous les chemins, et un *maštêmâh* (des ceps) dans la maison de Dieu », c'est-à-dire il est une cause de ruine pour ceux qui l'écoutent. Les versions traduisent le mot par μανία, *amentia, insania* « folie ». — Jérémie, XX, 2, 3, est mis dans les ceps par Phassur, un des intendants du temple. Plus tard, il dit à Séméias que le Seigneur l'a établi pontife pour mettre les faux prophètes « dans les ceps et dans les chaînes ». Jer., XXIX (Septante : XXXVI), 26. Dans ces passages, les Septante traduisent *mahepékét* par καταρράκτης, « égout » ou prison souterraine, et Symmaque, avec plus d'exactitude, par βασανιστήριον et στρεβλωτήριον, « machine à torturer. » — Enfin, à Philippes, saint Paul et Silas sont mis en prison et leurs pieds sont serrés dans les ceps, le ξύλον. Act., XVI, 24. Dans tous ces passages bibliques, il n'est formellement question que de ceps entravant les pieds. Les engins de torture enserrant les quatre membres et le cou ne paraissent jamais avoir été en usage parmi les Israélites. H. LESÊTRE

CÉRASTE (hébreu : *šefifôn;* Vulgate : *cerastes*. Les Septante traduisent d'après le samaritain : « celui qui se tient en embuscade. » Dans les Targums : le basilic). Le céraste est un ophidien de la famille des vipéridés, le *cerastes hasselquistii* ou *vipera cerastes* des naturalistes, le *siffon* des Arabes. Son nom hébreu signifie probablement « celui qui rampe », d'après le syriaque. Il n'est parlé du céraste que dans la prophétie de Jacob, qui caractérise Dan par ces paroles : « Que Dan soit un *nâḥâš* (serpent) sur le chemin, un *šefifôn* sur le sentier, qui mord les talons du cheval, et le cavalier tombe en arrière. » Gen., XLIX, 17. Ces paroles supposent que les mœurs du céraste étaient parfaitement connues du patriarche. Le nom de céraste ou « serpent à cornes » a été donné à ce reptile parce que chacune de ses paupières est surmontée d'une petite corne pointue (fig. 139). Il a de trente à cinquante centimètres de longueur, est de la même couleur que le sable, quelquefois brun pâle ou noirâtre, avec des taches irrégulières. Il se trouve fréquemment dans les déserts du nord de l'Afrique et dans l'Arabie



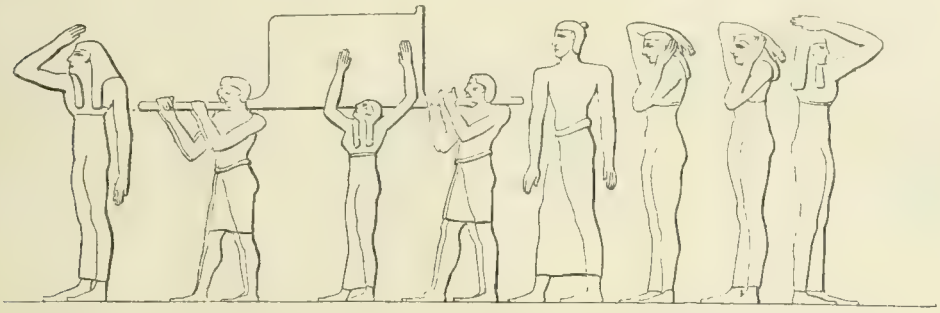
139. — Le céraste.

Pétrée. Son venin est tellement dangereux, qu'il peut faire périr un homme en une demi-heure. On le regarde comme plus redoutable que le cobra. Voir ASPIC. Le céraste se nourrit habituellement de gerboises; mais il s'attaque à toutes sortes d'animaux. Il se cache au fond des creux que laissent dans le sable les pieds des chameaux, par conséquent sur la route même des caravanes, comme le suppose le texte sacré. Il se dissimule dans le sable, ne faisant dépasser que ses petites cornes, continuellement en mouvement pour attirer certaines proies sur lesquelles il se jette inopinément. Le céraste se meut avec une agilité extrême, et non seulement en ligne droite, comme les autres serpents, mais dans toutes les directions, en avant, en arrière et de côté. Elien, *Hist. animal.*, XV, 13; Bochart, *Hierozoicon*, Leyde, 1792, t. III, p. 416-420. Il est donc à même de se jeter facilement sur tout ce qui approche de son embuscade. Il inspire une grande frayeur aux chevaux. « J'ai vu le mien, pendant un voyage dans le Sahara, écrit Tristram, tressaillir subitement, se cabrer, tremblant et transpirant de tous ses membres, sans que

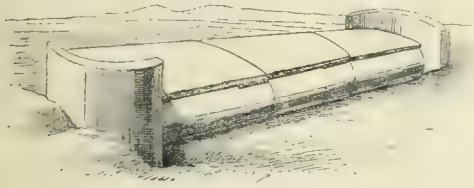
rien pût le décider à avancer. J'étais tout à fait hors d'état de m'expliquer cette terreur, jusqu'à ce que je m'aperçus qu'un céraste était caché dans un trou, à deux ou trois pas en avant, avec ses yeux de basilic fixement dardés sur nous. Sans nul doute il se préparait à sauter quand le cheval passerait. » *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 274. On comprend qu'une fois mordu le cheval désarçonne subitement son cavalier, et que celui-ci devienne à son tour la victime du venimeux reptile. — La comparaison employée par Jacob, à propos de Dan, a été amplement justifiée par l'expédition des Danites contre Laïs, Jud., XVIII, 27-29, et surtout par les exploits de Samson, qui appartenait à cette tribu. Jud., XIII, 2.

H. LESÊTRE.

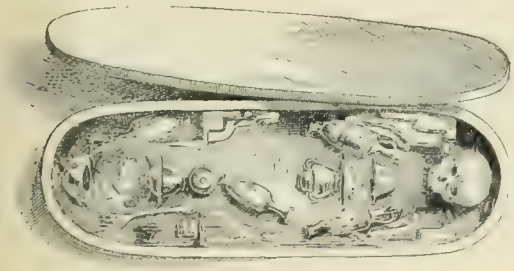
CERCUEIL, caisse ouverte ou fermée dont on se servait pour porter un mort (fig. 140) et le déposer dans son tombeau (fig. 141 et 142). La langue hébraïque ne possède pas de mot spécial pour désigner le cercueil; elle emploie en ce sens les mots *'ârôn*, « arche; » *miškâb* et *mittâh*, « lit; » Septante : σορός, κλίνη; Vulgate : *loculus*, *feretrum*.



140. — Égyptien défunt transporté dans un cercueil. D'après la *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, t. I, pl. 70.

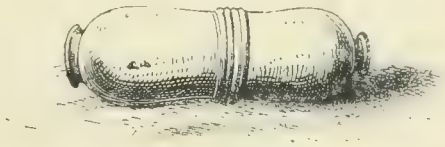


141. — Cercueil athénien fermé.
D'après Guhl et Koner, *Leben der Griechen und Römer*, Berlin, 1893, fig. 218.



142. — Cercueil athénien ouvert.
D'après Guhl et Koner, *Leben der Griechen und Römer*, fig. 219.

1° *A l'époque patriarcale.* — Les Chaldéens se contentaient d'habiller et de parfumer leurs morts et ensuite de les coucher sans cercueil, sur une natte imprégnée de bitume, dans un tombeau plus ou moins rudimentaire. Mais assez souvent ce tombeau n'était lui-même autre chose qu'un véritable cercueil de terre cuite, soit un simple pot dans lequel on accroupissait le cadavre, soit un assemblage de deux énormes jarres cylindriques dans lesquelles on l'étendait. On lutait ensuite au bitume les deux parties du vase, et ordinairement on le perçait d'un petit trou à l'une des extrémités, pour faciliter l'échappement des gaz (fig. 143). Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 686. Les patriarches suivirent les coutumes de leur pays d'origine; mais, passant d'une contrée humide à une contrée rocheuse où abondaient les excavations, ils durent abandonner l'usage d'ensevelir leurs morts dans des jarres, et se contentèrent de les coucher sans cercueil dans les cavernes choisies pour servir de sépulcres. En parlant de la sépulture de Sara, d'Abraham, de Rachel et d'Isaac, la Genèse, XXIII, 19; XXV, 10; XXXV, 19, 29, ne fait aucune mention de cercueils. — Jacob mourut en Égypte, fut embaumé à la manière du pays et ensuite transporté dans la terre de Chanaan pour être enseveli dans la caverne de Makpélah. Gen., L, 1-13. A son tour, Joseph mourut, fut embaumé et enfermé dans un cercueil, *'ârôn*, en attendant le jour où les Hébreux pourraient le transporter en Chanaan. Gen., L, 25. En Égypte, les corps des grands personnages étaient placés, après l'embaumement,



143. — Cercueil de terre cuite.
D'après Taylor, *Notes on the ruins of Abu-Shahrein and Tel el Lahm*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 414.

quelquefois dans un sarcophage en pierre, plus souvent dans un coffre en bois qui tantôt reproduisait extérieurement la forme générale du corps (fig. 144), tantôt avait la forme d'une caisse oblongue (fig. 145). Le bois employé à cet usage était ordinairement le sycomore, parfois le cèdre, comme on le voit par les débris du cercueil de Mykerinos, conservé au Musée britannique. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 376. Trois ou quatre de ces cercueils étaient souvent emboîtés l'un dans l'autre et ornés de sujets religieux. On les dressait debout le long de la muraille des hypogées destinés à la sépulture commune de plusieurs défunts. Le cercueil de Joseph, comme celui de son père, fut un *'ârôn*, une caisse quadrangulaire et assez élevée, comme celles qu'on trouve repré-

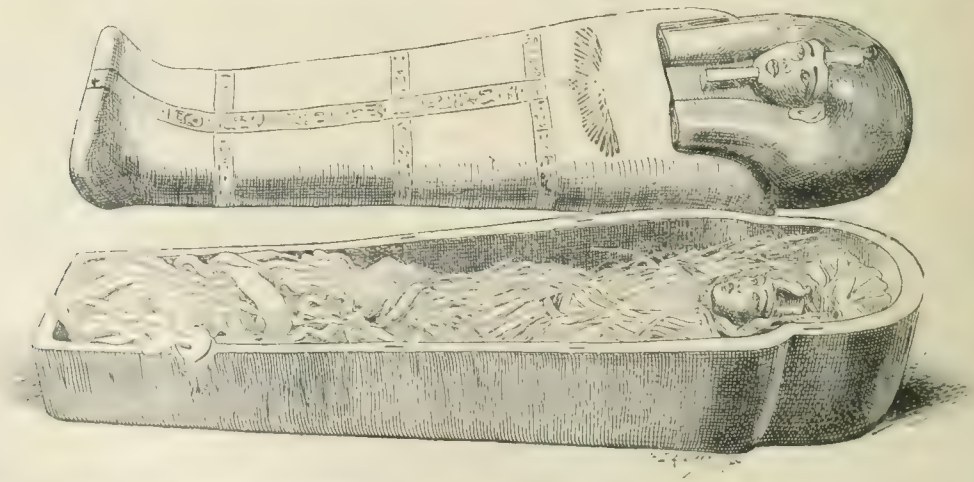
sentées sur les monuments figurés. Du reste, le mot hébreu employé pour désigner cet objet est caractéristique; c'est le même que celui qui sert pour l'arche d'alliance. Le cercueil égyptien de Joseph était donc un

144. Cercueil égyptien reproduisant la forme du corps. Thèbes. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, t. II, pl. 178.

coffre, naturellement fort orné. Malgré sa richesse, il dut être assez portatif pour que les Hébreux pussent l'emmener avec eux dans leur fuite et à travers le désert.

2° *A l'époque royale.* — David suit le cercueil d'Abner. Des bâtons servaient à le porter sur les épaules, ce qui constituait un véritable brancard. La Bible emploie trois fois le mot *miškâb*, « lit, couche » en général, pour désigner le lit d'apparat sur lequel reposait le mort, et dont on se servait pour le transporter au tombeau. II Par., XVI, 14; Is., LVII, 2; Ezech., XXXII, 25. *Miškâb* est donc, ou à peu près, un synonyme de *mittâh*. Gesenius, *Thesaurus*, p. 878, 1403.

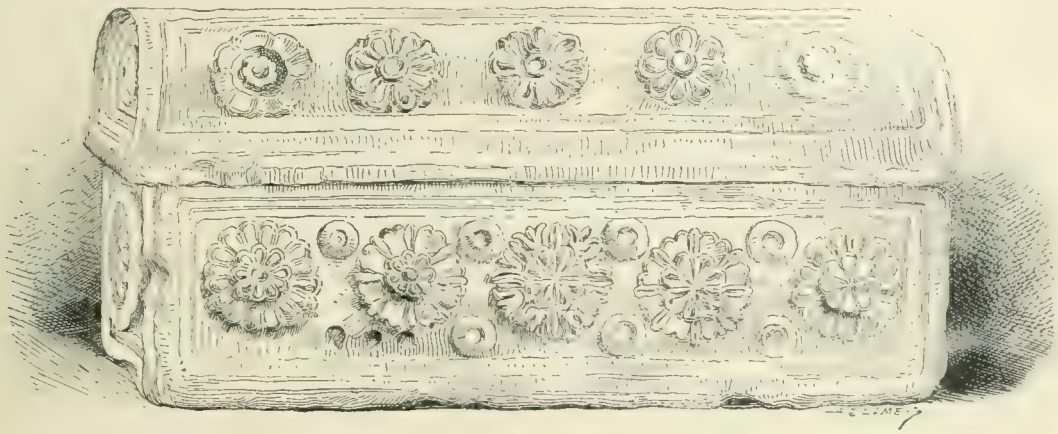
3° *A l'époque évangélique.* — Le fils de la veuve de Naïn est porté dans un σορός, Luc., VII, 14, cercueil sans couvercle dans lequel est étendu le cadavre. Au commandement du Sauveur, le mort se met aussitôt sur son séant. Il était donc couché, mais non enfermé. Le cercueil ne servait vraisemblablement pas à l'usage exclusif d'un seul défunt. On en retirait le cadavre enveloppé de bandelettes pour le placer dans son tombeau, et on remportait le cercueil ou brancard commun aux habitants d'un même village. — Il n'est pas question de cercueil dans le tombeau de Lazare. — Pour la sépulture de Notre-Seigneur, on ne s'en sert certainement pas et l'on ne se préoccupe nullement de s'en procurer un. — Le tragique épisode d'Ananie et de Saphire, Act., V, 6, 10, montre qu'à Jérusalem on pouvait enterrer des morts sans cercueil. Tout au plus enfermait-on dans une bière les corps qu'on inhumait hors d'un monument, dans le sol même. Mais l'usage de la bière était assez rare, et l'on était obligé de protéger les tombes avec des pierres ou des épines, pour empêcher les chacals et les hyènes de venir déterrer les cadavres afin de les dévorer. Les corps enfermés dans un cercueil solide eussent été habituellement à l'abri des tentatives de ces animaux. — Les grands personnages étaient enterrés dans des sarcophages en pierre, décorés d'ornements géométriques ou végétaux. On en a retrouvé quelques-uns dans les environs de Jérusalem, entre autres dans le tombeau connu sous le nom de tombeau des rois. Quelques-uns d'entre eux sont maintenant conservés au Louvre (fig. 146). Cf. F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, 2 in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 219-281; Id., *Histoire de l'art judaïque*, in-8°, Paris, 1858, p. 255-261. — Aujourd'hui, en Palestine, le corps du dé-



145. Cercueil du roi Amenhotep Ier. Musée de Ghizéh. D'après les *Mémoires de la mission archéologique du Caire*, t. I, *Monnaies royales*, pl. IV B.

II Reg., III, 31. Ce cercueil est appelé *mittâh*, mot qui signifie « lit », et par extension « bière » pour transporter un mort; il n'est employé en ce sens qu'en ce seul endroit de la Bible. Ce cercueil n'était pas une caisse fermée, mais bien plus probablement une sorte de coffre ouvert, dans lequel le mort reposait comme dans un lit. funt, enveloppé dans un linceul, est porté dans un cercueil ouvert qui n'est autre chose qu'une civière de bois. Trois ou quatre amis du mort la chargent sur leurs épaules. La civière est recouverte de plusieurs châles de cachemire et terminée à l'avant par un poteau auquel on attache différents objets ayant appartenu au défunt.

Quand le cortège est arrivé à la tombe, on extrait le corps de la civière et on l'enterre. Jusqu'à ces derniers temps, les morts étaient souvent enterrés sans bière. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 3e édit., Paris, 1885, p. 161; Liévin, *Guide de la Terre Sainte*, 3e édit., Jérusalem, 1887, t. I, p. 69; Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1890, p. 167, 168; E. Feydeau, *Histoire des usages funèbres et des sépultures des peuples anciens*, 2 in-4°, Paris, 1856-1858, t. I, p. 102, 459; t. II, p. 53. H. LESÊTRE.



146. — Sarcophage juif. Musée judaïque du Louvre.

CERÉALES, plantes de la famille des graminées, dont les grains farineux servent à la nourriture de l'homme sous forme de pain, de gâteaux, etc. Ce terme s'emploie aussi pour les grains eux-mêmes. Parmi les céréales, la Sainte Écriture ne mentionne que le froment ou blé, l'épeautre, l'orge, le millet et peut-être le sorgho ou doura. Quant au seigle et à l'avoine, la Palestine comme l'Égypte ne les a pas connus. Le terme général pour les céréales et les grains est *dâgân* (collectif, employé trente-six fois). Le mot *bâr*, grain séparé de la paille, convient à l'orge et à l'épeautre aussi bien qu'au blé, quoiqu'il désigne plus spécialement ce dernier. Cf. t. I, col. 1814. Les deux céréales mentionnées le plus fréquemment sont le blé et l'orge : la Palestine est appelée la terre du blé et de l'orge. Deut., VIII, 8. Voir BLÉ, ÉPEAUTRE, ORGE, MILLET, SORGHO.
E. LEVESQUE.

CÉRÉMONIES, actes extérieurs prescrits par la loi pour le culte du Seigneur.

I. LEUR NOM. — La loi mosaïque comprenait deux sortes de prescriptions religieuses : les lois morales, naturelles ou positives, et les lois rituelles. Ces dernières avaient pour objet le culte extérieur de Dieu. Très souvent les auteurs sacrés, surtout dans le Pentateuque, parlent de ces différentes lois en les désignant par des noms dont le sens est à peu près identique, noms que l'auteur du Ps. CXVIII s'est plu à répéter, au nombre de dix, dans les cent soixante-seize versets de son cantique. Les plus usités sont les suivants : *ḥuqqîm*, de *ḥâqaq*, « décréter; » *mišpâtîm*, de *šâfat*, « décider; » *ṣaddîqîm*, de *ṣâdaq*, « être droit; » *'êdût*, de *'ûd*, « témoigner. » Quand deux ou plusieurs de ces noms se suivent, l'un d'eux se rapporte ordinairement aux lois rituelles, et les versions le traduisent, les Septante par des termes généraux, δικαιώματα, κρίματα, μαρτύρια, προστάγματα, νόμιμα, κ. τ. λ., et la Vulgate ordinairement, dans les livres historiques et dans Ézéchiel, par *cæremoniæ*. Quelquefois cependant les écrivains hébreux emploient deux autres mots plus précis : *'ăbodâh*, de *'âbad*, « servir, » le service de Dieu, le culte; Septante : λατρεία; Vulgate : *cultus, ministerium, officium;* Num., III, 7, 8; IV, 23-24; XVI, 9, etc., et surtout *mišmârôt*, de *šâmar*, « observer, » les observances, les prescriptions positives concernant l'honneur à rendre à Dieu. Gen., XXVI, 5; Num., I, 53; Lev., XVIII, 30; Deut., XI, 1; Jos., XXII, 3; Zach., III, 7; Mal., III, 14, etc. Les versions traduisent ce mot par l'un ou l'autre des termes cités précédemment, et quelquefois trop littéralement par φύλακη, *custodia, excubiæ*, termes qui désignent la « garde » perpétuelle, le service de jour et de nuit auprès du sanctuaire.

II. LEUR NÉCESSITÉ. — 1° En général, les cérémonies extérieures sont le complément nécessaire de la religion. L'homme est à la fois âme et corps; de plus il vit au milieu de ses semblables. Il est donc nécessaire que, par la pratique de rites extérieurs, il associe son corps au culte de Dieu et en même temps s'unisse d'une manière sensible à ses frères, avec lesquels il partage solidairement le devoir social d'honorer Dieu publiquement. — 2° Les cérémonies extérieures servent à la fois à exprimer et à entretenir le sentiment intérieur de la religion. — 3° Pour les Hébreux en particulier, il fallait des cérémonies pompeuses et expressives, capables de frapper leur esprit grossier, et de rivaliser avantageusement avec les magnificences des cultes étrangers. L'incident du veau d'or, Exod., XXXII, 1-6, montre avec quelle facilité ils se seraient portés aux cérémonies idolâtriques dont ils avaient été témoins en Égypte, si on ne leur eût imposé une liturgie qui pût saisir leurs sens et leur esprit. Pendant la captivité, le souvenir des magnificences du temple contribua à les préserver des séductions du culte babylonien. Ps. CXXXVI, 1-6.

III. LEURS DIFFÉRENTES ESPÈCES. — Les prescriptions relatives aux cérémonies sont consignées dans les quatre derniers livres du Pentateuque. Elles concernent : 1° *les personnes :* le grand prêtre, Exod., XXVIII, 1-XXXIX, 36; les prêtres, Lev., XXI, 1-24; Num., IV, 1-49, et leur consécration, Num., VIII, 5-26; les *nazirs* ou « nazaréens » et leur consécration, Num., VI, 1-21; — 2° *les choses :* l'autel, Exod., XX, 24-26; Deut., XXVII, 1-7; le tabernacle et son mobilier, Exod., XXV, 8-XXVII, 21; XXX, 1-38; — 3° *les actes sacrés :* les sacrifices, Exod., XXIX, 37-46; Lev., I, 1-17; III, 1-VII, 38; XIV, 1-33; XVII, 1-16; XXII, 18-33; Num., XXVIII, 1-XXIX, 39; Deut., XII, 13-27; les offrandes, Lev., II, 1-16; XXIV, 1-9; les dîmes et les prémices, Exod., XIII, 2; XXV, 2-7; Num., XVIII, 8-32; Deut., XII, 6, 7; XXVI, 1-19; les purifications, Num., XIX, 1-22; les bénédictions, Num., VI,

22-27; — 4° *les institutions :* les fêtes en général, Lev., XXIII, 1-44; Deut., XVI, 1-17; la Pâque, Exod., XII, 1-28; Num., IX, 1-14; la fête des Expiations, Lev., XVI, 1-34. Toutes les prescriptions qui précèdent sont d'origine mosaïque. Cependant le sacrifice lui-même date de l'origine même de l'humanité, Gen., IV, 4, et la circoncision est un autre rit d'institution positive qui remonte à l'époque d'Abraham. Gen., XVII, 10. Pour le détail de toutes ces cérémonies, voir les articles consacrés à chaque mot.

IV. Leur caractère obligatoire. — 1° Les lois cérémonielles sont placées, au point de vue de l'obligation, au même rang que les lois morales. Elles rentrent, aussi bien que ces dernières, dans la *tôrâh,* la « loi » en général. C'est ce qui ressort de l'usage que les écrivains sacrés font des mêmes termes pour désigner les différentes parties de la Loi. Outre les recommandations générales qu'on rencontre d'un bout à l'autre des Écritures sur l'obéissance à la Loi, certains passages visent particulièrement la partie cérémonielle. Elle est obligatoire. Exod., XII, 25; Num., XVIII, 4; Deut., VI, 17; VIII, 11; XI, 1, 32; III Reg., II, 3; VIII, 58. Ceux qui l'observent plaisent à Dieu, Lev., X, 19, et attirent sa bénédiction. Deut., X, 13; XXVI, 17-19. — Celui qui transgresse, par simple inadvertance, les prescriptions concernant les rites sacrés, doit expier son délit par l'offrande d'un bélier. Lev., V, 15. — Pour avoir osé exercer une fonction sacerdotale, Saül est rejeté par le Seigneur. I Reg., XIII, 9-14. — Oza est frappé de mort pour avoir seulement touché l'arche d'alliance. II Reg., VI, 6, 7. — Il est à remarquer que les prescriptions liturgiques semblent placées intentionnellement par Moïse sur le même rang que les prescriptions morales. Il ne s'ensuit nullement qu'elles soient de même valeur, et nul texte ne donne à supposer, même de loin, que les observances cérémonielles puissent tenir lieu de vertus morales. Seulement Moïse s'adresse à un peuple sensuel et grossier, auquel il doit rendre pratique l'ordre formulé par le Seigneur : « Soyez saints, parce que je suis saint. » Lev., XIX, 2. Les Hébreux n'auraient presque rien compris à l'idée de la sainteté de Dieu et au commandement de pureté morale qui en était pour eux la conséquence, si des prescriptions sensibles n'avaient été jointes aux enseignements du dogme et du décalogue. Les lois cérémonielles contribuaient puissamment à assouplir leurs volontés, et à pénétrer leur esprit du sentiment très vif de la majesté divine. — 2° Le caractère obligatoire de la loi cérémonielle cessa au moment de l'abolition du culte mosaïque. Saint Paul, en particulier, revient à plusieurs reprises sur ce point, et prouve que la loi cérémonielle a perdu toute valeur et toute raison d'être, à dater de l'avènement de la loi évangélique. Rom., II, 1-29; Gal., IV, 1-11. Voir Loi mosaïque.

V. Leur excellence. — « La Loi n'a rien mené à la perfection, » dit saint Paul. Hebr., VII, 19. Il ne faut donc pas s'attendre à trouver dans les cérémonies de l'ancien culte la même excellence que dans celles du nouveau. Il n'en est pas moins vrai qu'elles portent le cachet de l'institution divine. — 1° Au point de vue de la raison, elles ne présentent rien qui puisse l'offenser. Alors que les cultes païens sont irrationnels, formalistes, basés sur cette idée que le rite extérieur est par lui-même efficace, les cérémonies mosaïques, même dans les plus minutieuses observances, ne s'écartent jamais de ce principe : honorer Dieu par des rites qui soient à la fois praticables et profitables aux hommes d'une race, d'une contrée et d'une époque données. Sans doute, les Hébreux, comme tous leurs voisins, avaient une grande propension à interpréter les lois cérémonielles dans le sens d'un ritualisme étroit. Les Pharisiens donneront dans ce grossier travers et attribueront à l'acte matériel plus d'importance qu'à l'acte moral. Matth., XXIII, 23-31. Moïse a posé des principes qui vont à l'encontre de ces interprétations serviles. Il impose des rites, non pas à cause de leur efficacité propre, qui est nulle, mais parce que telle est la volonté de Dieu. Les lois rituelles, tout comme les lois morales, en ce que celles-ci ont de positif, découlent de ce fait rappelé à chaque page de la Loi : « Je suis Jéhovah votre Dieu. » La raison d'être des cérémonies mosaïques ne vient donc ni de leur valeur intrinsèque ni de leur symbolisme, mais seulement de la volonté de Dieu qui les prescrit. C'est le grand principe que formulera Samuel, I Reg., XV, 22, et que le Sauveur daignera répéter : « L'obéissance vaut mieux que les victimes. » Matth., IX, 13; XII, 7. — 2° Au point de vue de la conscience, la pureté du rituel mosaïque est irréprochable. Il exclut les débauches, les obscénités et les puérilités qui souillaient les cultes païens dans le monde entier. Aussi dépasse-t-il de très haut ce qu'il y a de plus vanté dans les cérémonies du paganisme. Au lieu d'asservir les intelligences par de honteuses superstitions, il tend à les élever à une idée de plus en plus pure de la sainteté divine et du devoir moral qui en est la conséquence. C'est la pensée de cette excellence qui inspire à Moïse ce cri d'enthousiasme : « Quelle nation est assez grande pour avoir des dieux qui approchent d'elle comme le fait Jéhovah notre Dieu à tous nos appels? Quelle nation est assez grande pour avoir des lois (*ḥuqqîm*), des préceptes (*mišpâṭîm*), des règles (*ṣaddîqîm* = des cérémonies) comme toute cette législation que je place sous vos yeux aujourd'hui? » Deut., IV, 7, 8.

VI. Leur signification. — Les cérémonies de l'ancienne loi avaient un double but : pourvoir au culte de Dieu dans le présent et préparer le culte parfait de l'avenir. Leur valeur était donc à la fois réelle et figurative.

1° *Leur valeur réelle.* — 1° Ces cérémonies servaient tout d'abord à faire rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Exod., XVIII, 19-20. Les unes inculquaient dans l'esprit des Hébreux l'idée de la majesté divine, de la puissance, de la sainteté de Dieu; les autres rappelaient ses bienfaits. — 2° Elles contribuaient à exciter dans les âmes les sentiments religieux qui conviennent au culte de Dieu. Voilà pourquoi les institutions liturgiques de l'ancienne loi étaient combinées de manière à frapper vivement les sens et l'imagination, et à faire naître dans les cœurs les sentiments d'adoration, de crainte, de reconnaissance, etc. Ces dispositions n'étaient pas produites *ex opere operato,* comme les effets qui résultent de la réception des sacrements de la loi nouvelle; mais elles étaient excitées et développées, non sans un certain concours de grâce. — 3° Elles détournaient les Hébreux des cérémonies païennes auxquelles se livraient les peuples voisins. Moïse le donne clairement à penser. Deut., XII, 29-31. De là vient que les cérémonies des Hébreux ont la plupart du temps un caractère diamétralement opposé à celui des cultes païens. Tacite, *Hist.,* V, 4, était frappé de cette opposition. « Moïse, dit-il, pour se rendre à jamais le maître de sa nation, leur imposa de nouveaux rites contraires à ceux des autres mortels. Là on tient pour profane tout ce qui est sacré chez nous; par contre, on permet chez eux ce que nous avons en abomination. » L'historien raille ensuite les pratiques du culte juif, les sacrifices, les abstinences, le sabbat, etc. Tous ces rites extérieurs ont contribué puissamment à séparer les Israélites des autres peuples, concurremment du reste avec leur dogme et leur morale.

2° *Leur valeur figurative.* — Saint Paul dit que les observances juives étaient « une ombre des choses à venir ». Col., II, 17. Sans doute il serait puéril de vouloir chercher un sens symbolique à tous les détails du cérémonial mosaïque. Certaines pratiques peuvent être soit une accommodation à l'esprit du temps et de la nation, soit une imitation de certains rites étrangers auxquels le prophète, inspiré de Dieu, attachait un sens plus pur et plus sublime. Mais il est contraire aux paroles de saint Paul de prétendre que le sens symbolique n'existe que là où Moïse l'a clairement indiqué lui-même, comme l'affirme Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 152-154, et à plus forte raison de

soutenir qu'en toutes ces prescriptions rituelles, Moïse n'a guère été qu'un simple imitateur, comme l'a prétendu Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus et eorum rationibus*, l. III, Cambridge, 1685. On a souvent tenté d'établir le caractère symbolique des cultes païens. Cette thèse est soutenable dans certaines limites; mais on doit avouer que « le culte mosaïque serait au-dessous et non pas au-dessus de tous les cultes païens, si seul il faisait une exception et si les hommages qu'on y rend à la divinité n'étaient autre chose qu'une pompe extérieure, un aliment pour les sens grossiers du vulgaire, un plaisir des yeux. Bien au contraire, nous avons dans le mosaïsme un motif de plus qui nous oblige à attribuer un caractère figuré à la forme matérielle de son culte... Ainsi donc, de ce que l'objet du culte mosaïque est un Dieu immatériel, invisible, spirituel, il suit que la forme matérielle de ce culte ne saurait être en elle-même un but, mais seulement l'image et la représentation d'un rapport spirituel ». Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 13-14. Observons toutefois que le symbole ne porte pas seulement sur les réalités invisibles de l'Ancien Testament; le culte extérieur de l'ancienne loi est encore figuratif de la vérité future qui sera manifestée dans la patrie céleste, et aussi du Christ, qui est la voie par laquelle on atteint cette vérité de la patrie. S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, q. 101, a. 2. — Sous le sens symbolique de chaque cérémonie, voir les articles particuliers. Sur l'ensemble de la question, S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, q. 101-103; C. Chr. W. F. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus, zweite umgearbeitete Auflage*, t. I, in-8°, Heidelberg, 1874; Munk, *Palestine*, p. 150-154; H. Zschokke, *Historia sacra*, Vienne, 1888, p. 103; de Broglie, *Conférences sur l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1892, 6e conf., *Les lois cérémonielles de Moïse*, p. 197-223. H. Lesêtre.

CÉRÉTHÉENS, CÉRÉTHIENS (hébreu : *hak-Kerêṯî*, au singulier avec l'article, I Reg., xxx, 14; II Reg., viii, 18; xv, 18; xx, 7; III Reg., i, 38, 44; I Par., xviii, 17; *hak-Kâri*, IV Reg., xi, 19; *hak-Kerêi*, au *ketib* de II Reg., xx, 23; au pluriel, *Kerêṯim*, Ezech., xxv, 16; Soph., ii, 5; Septante : ὁ Χερεθί, II Reg., xx, 7, 23; III Reg., i, 38, 44; I Par., xviii, 17; ὁ Χελεθί, I Reg., xxx, 14; II Reg., viii, 18; xv, 18; ὁ Χορρί, IV Reg., xi, 19; Κρῆται, Ezech., xxv, 16; Soph., ii, 5; Vulgate : *Cerethi*, I Reg., xxx, 14; II Reg., viii, 18; xv, 18; xx, 7; III Reg., i, 38, 44; IV Reg., xi, 19; I Par., xviii, 17; *Cerethæi*, II Reg., xx, 23; *interfectores*, Ezech., xxv, 16; *perditi*, Soph., ii, 5), nom d'un district ou d'une tribu des Philistins et d'une partie des gardes du corps de David :

1° Le *négéb hak-Kerêṯî*, le « sud du Céréthien », I Reg., xxx, 14, indique la contrée sud-ouest de la Terre Sainte ou le pays des Philistins; aussi croit-on généralement que le mot qui nous occupe désigne une tribu de ce dernier peuple. Le pluriel *Kerêṯîm*, qu'on trouve dans deux passages prophétiques, semble confirmer cette opinion, malgré les difficultés du texte. On lit dans Ézéchiel, xxv, 16 :

> J'étendrai ma main sur les Philistins,
> Et je tuerai les *Kerêṯim*.

Il y a dans l'hébreu une paronomase, *hikraṯî êṯ-Kerêṯîm*, que saint Jérôme a essayé de rendre, dans la Vulgate, par *interficiam interfectores*, « je tuerai ceux qui tuent. » Le saint docteur a donc vu ici un participe de *kâraṯ*, « couper, détruire, exterminer, » caractérisant la cruauté de la nation contre laquelle est dirigée la prophétie. A part Symmaque, qui traduit par ὀλεθρίους, les versions anciennes ou reproduisent le mot original : Aquila, Χερεθθιείν; Théodotion, Καριθείμ, ou donnent un nom propre : Septante, Κρῆται, « les Crétois; » syriaque, « les Créteens. » — Sophonie, ii, 5, parlant contre le même peuple, dit :

> Malheur à vous qui habitez la côte de la mer, nation des *Kerêṯim*;
> La parole du Seigneur [va tomber] sur vous, Chanaan, terre des Philistins.

Saint Jérôme a expliqué *gôî Kerêṯim* par *gens perditorum*, « nation de perdus, » parce que, dit-il, « ceux qui habitent près de la mer périront. » *Comment. in Soph.*, t. xxv, col. 1360. On peut se demander pourquoi le grand interprète n'a pas été plus conséquent avec lui-même en donnant au mot, qu'il lit *chorethim* dans les deux endroits, la même signification. Citant les anciennes versions grecques, il fait justement remarquer que la traduction des Septante, πάροικοι Κρητῶν, *advenæ Cretensium*, suppose la lecture *gar*, « étranger, » au lieu de *gôî*, « nation, » avec le nom de l'île de Crète. Aquila, en mettant ἔθνος ὀλέθριον; Théodotion, ἔθνος ὀλεθρίας; Symmaque, ὀλεθρευόμενον, sont d'accord avec lui. Le chaldéen semble suivre la même étymologie; mais le syriaque porte « Creta », comme les Septante.

En somme, nous ne voyons aucune difficulté d'admettre que *Kerêṯim* est ici, en vertu du parallélisme poétique des prophètes, synonyme de Philistins, ou tout au moins désigne une fraction de ce peuple, quelle que soit d'ailleurs son origine. Il est ensuite permis, malgré l'autorité de la Vulgate, de regarder ce mot, non comme un participe, mais comme le pluriel de *Kerêṯî*, que la même version, d'accord avec les Septante, a rendu par le nom propre *Céréthien*. Enfin le seul texte de I Reg., xxx, 14, suffit pour nous montrer une tribu de ce nom dans le sud-ouest de la Palestine.

2° Le mot *Kerêṯî* est uni à *Pelêṯî* dans plusieurs endroits des livres historiques pour désigner les gardes du corps de David, II Reg., viii, 18; xv, 18; xx, 7, 23; III Reg., i, 38, 44; IV Reg., xi, 19 (hébreu : *hak-Kâri*); I Par., xviii, 17. Gesenius, *Thesaurus*, p. 719, ici encore le rattache à la racine *kâraṯ*, et lui donne le sens de *carnifex*, « bourreau, » de même qu'il explique *Pelêṯî* par *cursores*, « coureurs, courriers. » Les soldats qui formaient la garde du saint roi, ceux que Josèphe, *Ant. jud.*, VII, v, 4, appelle σωματοφύλακες, auraient ainsi tiré leur nom de leurs fonctions, ceux-ci étant chargés de porter les messages royaux, ceux-là d'exécuter les sentences capitales : nous voyons, en effet, Banaias, fils de Joïada, leur chef, mettre à mort, par ordre de Salomon, Adonias, III Reg., ii, 25, et Joab, ℣. 34; tel était aussi en Égypte le rôle de Putiphar, Gen., xxxvii, 36, et en Chaldée celui d'Arioch, officier de Nabuchodonosor. Dan., ii, 14. Les Septante ont, comme la Vulgate, gardé le mot hébreu, Χερεθί, Χελεθί; mais la paraphrase chaldaïque a fait des deux noms des substantifs communs : *archers* et *frondeurs*, expressions qu'on trouve de même dans la version syriaque, avec celles de *nobles* et *soldats*. Keil, *Die Bücher Samuels*, Leipzig, 1875, p. 287, qui partage l'opinion de Gesenius, ajoute que, dans la suite, on désigna la garde royale par les mots *hak-kârî vehârâṣim*, « les bourreaux et les coureurs, » IV Reg., xi, 4, 19, et qu'on trouve déjà, II Reg., xx, 23, *hak-kârî* pour *hak-kerêṯî* (*kârî* venant de *kûr*, « percer, transpercer »); ce qui confirme l'explication donnée. — On oppose cependant plusieurs difficultés à cette manière de voir. Pourquoi d'abord les deux mots en question n'ont-ils pas la forme plurielle usitée pour les noms communs? Ensuite, quand même les gardes du corps auraient à l'occasion exécuté les sentences de mort ou porté les messages royaux, il n'est guère vraisemblable qu'ils aient tiré leur nom de là; d'autant moins que *Pelêṯî*, à le prendre dans son sens propre, ne signifie pas, comme *Raṣîm*, simplement « coureur », mais plutôt « fuyard, déserteur »; singulière appellation, on en conviendra, pour une garde royale. Enfin la forme *Kerêṯî*, *Pelêṯî*, est usuelle en hébreu pour les noms de peuples,

et la tribu des Céréthiens est déjà mentionnée I Reg., xxx, 14. Cf. Baur, dans Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. i, p. 241.

La plupart des modernes, à la suite d'Ewald, *Kritische Grammatik der hebräischen Sprache*, Leipzig, 1827, p. 297; *Geschichte des Volkes Israel*, Göttingue, 1864, t. i, p. 353, expliquent *Kerêṭi* et *Pelêṭi* par des noms de peuples. Les Céréthiens sont les Philistins comme originaires de Crète; le mot *Pelêṭi* serait une abréviation populaire pour *Pelišṭi*, « Philistin. » Les Céréthiens et les Phéléthiens étaient des soldats mercenaires comme le furent plus tard les Germains qui servirent de gardes du corps aux empereurs romains, et les Suisses qui devinrent gardes du corps des rois de France. Après David, la garde royale put conserver le même nom, quoiqu'elle ne fût plus composée de Philistins, de même que certaines gardes suisses purent être composées de soldats qui n'étaient pas originaires des cantons helvétiques. — En ce qui concerne *Kerêṭi*, cette opinion, au point de vue strictement exégétique, s'appuie principalement sur I Reg., xxx, 14, Ezech., xxv, 16; Soph., ii, 5. Quant à l'origine des deux noms, voici comment on l'explique au point de vue historique. On distingue une double émigration des Philistins en Palestine. La première colonie vint de la côte égyptienne, où elle s'était d'abord arrêtée, en quittant Caphtor ou l'île de Crète. Elle fut faible jusqu'à l'époque des patriarches, mais prit peu à peu de la force pendant le séjour des Hébreux en Égypte. La seconde arriva immédiatement de Crète, vers la seconde moitié de la période des Juges, et donna à la puissance du peuple philistin cet essor subit qu'indique le livre des Juges à partir du chap. xiii. Selon toute vraisemblance, le nom de *Pelêṭi* ou *Pelišṭi* désigna primitivement la plus ancienne, et celui de *Kerêṭi* la plus récente; et cette double dénomination, s'appliquant à tout l'ensemble de la population, passa aux gardes du corps que David prit dans la nation vaincue. Comment se fait-il maintenant que le saint roi prit ces troupes à son service? Cela s'explique non seulement par ses anciens rapports d'amitié avec les Philistins, I Reg., xxvii; mais encore par la nature même de ce dernier État. Celui-ci, en effet, une espèce de Pays-Bas de l'ancien monde, ne pouvait, dans les limites étroites où il était resserré, arriver à un certain développement de puissance qu'en appelant des mercenaires de l'ancienne patrie, et ces soldats à gage, suivant leur coutume, se mirent au service de leur nouveau maître, après la défaite des Philistins, aussi volontiers qu'ils l'avaient fait pour les anciens. Cf. Riehm, *Handwörterbuch*, p. 241.

On a soulevé contre cette opinion les objections suivantes : 1° *Kerêṭi* n'indique pas plus les Crétois que *Pelêṭi* ne représente les Philistins. Donner, en effet, ce dernier mot comme une corruption de *Pelišṭim* est une assertion sans fondement, un fait inconnu des langues sémitiques. — 2° Cette alliance de deux noms synonymes pour désigner la garde royale est tout à fait singulière; c'est comme qui dirait les *Anglais* et les *Bretons* en parlant des habitants de la Grande-Bretagne. — 3° Les gardes du roi furent appelés plus tard *hak-kârî ve-hâ-râṣim*, IV Reg., xi, 4, 19, *hak-kârî* correspondant à *hak-kerêṭi*, comme II Reg., xx, 23, et *hâ-râṣim* à *hap-pelêṭi*; ce dernier mot n'est donc pas plus un nom de peuple que *râṣim*, « coureurs; » et il en est de même pour les deux autres. — 4° L'hypothèse de l'émigration des Philistins de l'île de Crète s'appuie simplement sur les vagues données de Tacite, *Hist.*, v, 3, 2 : *Judæos Creta insula profugos nonnullos Idæique cognomine memorant*, et d'Étienne de Byzance, qui rapporte que la ville de Gaza s'appelait autrefois *Minoa*, de Minos, roi de Crète : assertions qu'on a justement traitées de fables, surtout en regard des témoignages historiques de l'Ancien Testament, Deut., ii, 23; Am., ix, 7, qui font venir les Philistins de Caphtor. — 5° Enfin il est tout à fait invraisemblable qu'un patriote comme David, qu'un pieux roi attaché comme lui au culte du vrai Dieu, ait entouré sa personne d'*étrangers* et de *païens*. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 719; Keil, *Samuel*, p. 287-288, notes.

On peut répondre à ces difficultés : 1° Quelle que soit l'origine des *Kerêṭim*, ils sont certainement donnés, I Reg., xxx, 14, comme une tribu du sud-ouest de la Palestine, et probablement, Ezech., xxv, 16; Soph., ii, 5, comme synonymes de Philistins. Quant au mot *Pelêṭi*, plusieurs auteurs admettent qu'il peut être une corruption populaire de *Pelišṭim*, destinée à mettre sa prononciation d'accord avec celle de *Kerêṭi*. Voir Phéléthiens. — 2° L'alliance des deux noms synonymes s'explique par leur origine historique, que nous avons mentionnée plus haut, de même que les dénominations d'Anglais et de Bretons supposent dans un même pays différentes couches de peuples. — 3° Les gardes du corps pouvaient s'appeler *râṣim* en raison de leur fonction de « messagers », et *Pelêṭi* en raison de leur origine, comme en France nous disons « Suisses » et « portiers ». Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 333. Quoique plusieurs auteurs prennent *Kârî* pour le nom des Cariens, qui auraient également fait partie de la garde royale, il est possible aussi que ce mot soit une faute de copiste pour *Kerêṭi*, par la simple omission du ת, *thav*, כְּרִי, כְּרִתִי, comme au *ketib* de II Reg., xx, 23. Dans ce dernier passage, les massorètes ont ponctué כְּרִי, *Kerêi;* mais les Septante et la Vulgate ont bien lu Κρῆθί, *Céréthiens;* et la version latine a lu de même. IV Reg., xi, 19. — 4° Malgré l'obscurité qui entoure l'origine des Philistins, bon nombre d'auteurs les font venir de Crète. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., Paris, 1886, p. 312; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., Paris, 1889, t. iii, p. 338. Voir Philistins. — 5° Qui nous dit que les Céréthiens ne devinrent point prosélytes, en s'attachant à la personne de David? Les janissaires turcs étaient de jeunes captifs, nés de parents chrétiens, qu'on élevait dans l'islamisme. D'un autre côté, le saint roi ne crut jamais manquer au patriotisme en choisissant des héros étrangers, comme Éthaï le Géthéen, II Reg., xv, 19, 22; xviii, 2; Sélec l'Ammonite, xxiii, 37; Urie l'Héthéen, xxiii, 39; Igaal de Soba, xxiii, 36, et les six cents Géthéens, xv, 18. Il suivit en cela l'exemple de Saül, qui, « dès qu'il voyait un homme vaillant et apte à la guerre, se l'attachait, » I Reg., xiv, 52, ce qui n'exclut pas le choix des étrangers, mais le suppose plutôt. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in lib. Sam.*, p. 333. C'est, du reste, un usage qui a été assez fréquent chez les rois orientaux. Le khalife de Bagdad, par exemple, fut obligé, depuis le ixe siècle, de prendre à son service des soldats turcs, parce qu'aucun Arabe ne voulait se prêter à emprisonner un Arabe, encore moins à le mettre à mort. Cf. F. Hitzig, *Urgeschichte und Mythologie der Philistäer*, in-8°, Leipzig, 1845, p. 17-28.

Les Céréthiens et les Phéléthiens avaient pour chef, non point un des leurs, mais un Israélite de la plus grande distinction et de la meilleure naissance, Banaïas, fils du grand prêtre Joïada. II Reg., viii, 18; xx, 23; I Par., xviii, 17. Ils marchaient devant David quand il s'enfuit de Jérusalem, au moment de la révolte d'Absalom. II Reg., xv, 18. Ils poursuivirent, avec les vaillants d'Israël, un autre révolté, Séba. II Reg., xx, 7. Opposés également aux tentatives d'Adonias, ils prirent part au sacre de Salomon. III Reg., i, 38, 44. La Vulgate les mentionne encore dans l'histoire d'Athalie et de Joas. IV Reg., xi, 19; mais nous avons vu que le texte original donne une leçon qui prête matière à difficultés. Telle est en résumé toute l'histoire de cette troupe d'élite. — Voir J.-B. Carpzov, *Dissertatio de Crethi et Plethi*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. xxvii, col. cccccxiv-ccccli;

H. Opitz, *Dissertatio de Crethi et Phlethi Davidis et Salomonis satellitio, ibid.*, col. CCCCLII-CCCCLXXI.

A. LEGENDRE.

CÉRÉTHITES. Voir CÉRÉTHIENS.

CERF (hébreu : *'ayyâl*, « le cerf, » et parfois l'animal en général, mâle ou femelle; *'ayyâlâh*, « la biche. » Le nom paraît dérivé de *'ayil*, « bélier, » ce qui indiquerait que pour les premiers Hébreux le cerf était une espèce de grand bélier. Septante : ἔλαφος; Vulgate : *cervus, cerva*). Le cerf (fig. 147) est un mammifère, de l'ordre des bisulques ruminants et de la famille des cervidés, remarquable par l'élégance de ses formes et son agilité à la course. Son pelage est d'un brun fauve, excepté à

147. — Le cerf.

la croupe et à la queue, qui sont d'une couleur plus pâle. Il vit ordinairement par troupes, se nourrit d'herbages, de feuilles et au besoin d'écorce d'arbres, et se tient dans les bois et les forêts, à proximité des lacs ou des cours d'eau. Le cerf est d'un naturel doux et timide; mais en automne, quand il recherche la biche, il est agressif et même féroce. Il se met alors à bramer, en poussant un cri rauque et sauvage. La biche porte huit mois. Son petit prend d'abord le nom de faon, et ensuite celui de daguet jusqu'à l'âge de trois ans. Ce qui distingue surtout le cerf, ce sont les bois qui ornent sa tête et en même temps lui servent d'armes offensives et défensives. Le mâle seul en est pourvu. Quand l'animal arrive à l'âge de six mois, deux petites éminences se produisent de chaque côté de l'os frontal, dont elles sont le prolongement. Une peau velue les recouvre. Elles s'allongent bientôt en pointes ou dagues. A la troisième année, la dague se ramifie et devient bois; la tige principale ou merrain produit des ramifications qu'on appelle cornillons ou andouillers. Ces bois sont caducs; ils tombent chaque année au printemps pour reparaître en automne.

Le cerf abondait autrefois en Palestine. Deux villes et une vallée y portaient le nom d'Aïalon, dérivé du nom même du cerf. Voir t. I, col. 296-298. L'espèce était celle du *cervus elaphus*, originaire de Perse, et encore commune dans toute l'Europe. On en a retrouvé les ossements dans les cavernes et dans les brèches du Liban. Le cerf est devenu rare aujourd'hui en Palestine, à cause de l'aridité du sol. Il a totalement disparu de l'Égypte, où il était connu autrefois, comme l'attestent les monuments figurés (fig. 148). Le *cervus barbarus*, race très peu différente de la première, qui occupe aujourd'hui le Maroc, l'Algérie et la Tunisie, s'étendait probablement autrefois

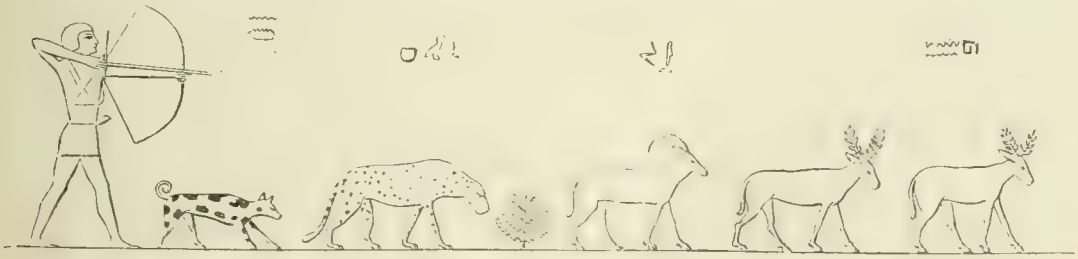
148. — La biche et son faon.

dans tout le nord de l'Afrique, et atteignait la partie méridionale de la Palestine. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 101; Id., *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 4.

La Sainte Écriture mentionne le cerf ou la biche vingt et une fois dans la Vulgate (dans le texte hébreu : le cerf, dix fois, la biche, dix fois); la Vulgate a traduit en plus par « cerf, » Ps. CIII (CIV), 18, le mot *ye'elim* qui désigne le bouc sauvage, *ibex*. Elle fait allusion à son élégance, à sa rapidité, à quelques particularités des mœurs de l'animal, mais jamais à sa ramure. Dans le livre de Job, XXXIX, 1-4, le Seigneur parle en ces termes de la naissance du faon :

> As-tu observé l'enfantement des biches,
> As-tu compté les mois de leur portée,
> Sais-tu l'époque où elles mettent bas?
> Elles se courbent pour faonner
> Et se délivrent de leurs douleurs.
> Leurs petits se fortifient, grandissent au désert,
> S'en vont et ne reviennent plus vers elles.

Les cerfs aiment à se cacher dans les fourrés les plus



149. — Chasse au cerf en Égypte. Tombeau de Beni-Hassan. D'après Percy E. Newberry, *Beni-Hasan*, t. II, pl. IV.

épais et ils fuient dès qu'on les approche, d'où la difficulté d'observer leurs mœurs. Néanmoins la connaissance des détails dont parle le livre de Job n'est pas impossible à l'homme; le Seigneur parle donc ici, non de cette science humaine qui constate les effets, mais de la science divine qui crée et gouverne les causes. — Comme les petits des autres animaux les faons abandonnent leur mère dès qu'ils peuvent se suffire à eux-mêmes (fig. 149). La mère, au contraire, chérit ses petits, et pour qu'elle cessât d'en prendre soin, il faudrait que la détresse fût extrême. Jer., XIV, 5. — La biche est timide, et la « voix du Seigneur », c'est-à-dire le bruit de la tempête et de l'orage, la fait faonner avant terme. Ps. XXVIII, 9; Aristote, *Hist. anim.*, IX, 3; Plutarque, *Sympos.*, 4; Pline, *H. N.*, VIII, 47. — L'agilité du cerf à la course fournit matière à plusieurs comparaisons. Quand l'animal est poursuivi à la chasse, il n'est pas rare qu'il coure sans interruption l'espace de cinquante ou soixante kilomètres, et les chiens les plus agiles ne le mettent aux abois que grâce à de nombreux relais (fig. 150). David remercie le Seigneur de lui avoir donné, pour se dérober à ses ennemis, des pieds agiles comme ceux du cerf. Ps. XVII, 34; II Reg., XXII, 34. Habacuc, III, 19, se sert de la même comparaison. — L'animal fait des bonds énormes. Au temps du Messie, « le boiteux bondira comme le cerf, » Is., XXXV, 6, métaphore qui se rapporte à la fois aux guérisons physiques opérées par le Sauveur et à l'élan que sa grâce communiquera aux hommes pour les faire marcher dans la voie du salut. — Rien de gracieux comme la biche et le faon, avec leur œil vif, leur légère allure, leurs formes délicates, leur timidité même. Salomon compare l'épouse de la jeunesse à « une biche bien-aimée », Prov., V, 19, et l'époux du Cantique au « jeune faon des biches ». Cant., II, 9, 17; VIII, 14. — Dans ce dernier livre, l'époux adjure les compagnes de l'épouse « au nom des biches de la campagne », Cant., II, 7; III, 5, parce que la scène décrite dans le Cantique se passe en grande partie dans les champs dont les biches sont les hôtes les plus gracieux, et aussi parce que l'épouse est comme une biche délicate et timide que le moindre bruit pourrait éveiller. — Jacob mourant dit de Nephthali :

> Nephthali est une biche en liberté,
> Il faut entendre de belles paroles. Gen., XLIX, 21.

Il y a là sans doute une allusion prophétique à cette illustre femme de la tribu de Nephthali, Débora, qui persuada à Barac de livrer bataille à Sisara, et ensuite chanta si magnifiquement la victoire. Jud., IV, V. — « Le cerf soupire après les sources d'eau. » Ps. XLI, 2. Il s'y rend de très loin pour se désaltérer. — La grande sécheresse, qui détruit les pâturages, l'exténue et le rend incapable de fuir. Lam., I, 6. — La chair du cerf est succulente. Les Hébreux pouvaient en manger, Deut., XII, 15; XIV, 5; XV, 22, et la table de Salomon en était abondamment pourvue. III Reg., IV, 23. Cependant le cerf ne figure pas parmi les animaux qu'on pouvait offrir dans les sacrifices. — On lit dans le titre hébreu du psaume XXI : *'al 'ayyélét haššaḥar*, « sur la biche de l'aurore. » Voir 'AYYÉLÉṬ HASSAḤAR. — Sur le rôle du cerf dans le symbolisme chrétien, surtout à raison du texte Ps. XLI, 2, voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 1877, p. 158. H. LESÊTRE.

350. — Chasse au cerf en Assyrie. Bas-relief de Koyoundjik. British Museum.

CERMELLI Augustin, dominicain lombard et inquisiteur général en Lombardie, mourut en 1677. Il était originaire d'Alexandrie en Piémont. Il a laissé un ouvrage assez important, sous le titre de *Catena in Job ex SS. Patrum Scriptorumque ecclesiasticorum sententiis concinnata*, in-f°, Gênes, 1636. — Voir Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 669. B. HEURTEBIZE.

CÉROS (hébreu : *Qêrôs;* Septante : Καδής, I Esdr., II, 44; Κιράς, II Esdr., VII, 48; *Codex Alexandrinus :* Κήραος et Κειράς), Nathinéen, dont les fils revinrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel.

CERVEAU. Le texte hébreu de la Bible ne nomme nulle part le cerveau. La Vulgate emploie cependant deux fois le mot *cerebrum*. Elle raconte que Jahel entra secrètement dans la tente de Sisara, « plaça un clou sur la tempe de sa tête, et, le frappant avec un marteau, l'enfonça dans son cerveau jusqu'à terre. » Jud., IV, 21. En hébreu et en grec, on lit seulement : « Et en frappant elle enfonça un clou dans sa tempe (*raqqāh*, κρόταφος. *tempus*), et il descendit jusqu'à terre. » Plus loin, Jud., IX, 53, la Vulgate dit encore qu'une femme « jeta d'en haut un fragment de meule qui frappa la tête d'Abimélech et lui brisa le cerveau ». En hé-

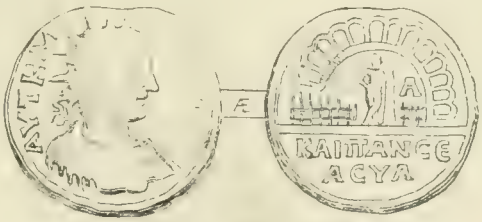
breu, le mot employé est *gulgolét*, « crâne, » et en grec κρανίον, qui a le même sens. — Il est à remarquer que le mot *raggâh*, reproduit dans le cantique de Débora, Jud., v, 26, y est traduit plus exactement par *tempus* dans la Vulgate. H. LESÊTRE.

CÉSAR (grec : Καῖσαρ). Nom générique pris pour la première fois par Octave, fils adoptif de Jules César, et adopté par les empereurs romains de sa race. L'emploi de ce titre pour désigner l'empereur régnant devint général, à ce point qu'on omettait le plus souvent d'y ajouter le nom propre de chaque souverain. Joa., xix, 15; Act., xvii, 7. Cette manière de parler fut adoptée par les auteurs du Nouveau Testament à cause de la souveraineté que les empereurs romains exerçaient sur la Palestine. Les Césars mentionnés soit par leur nom propre, soit par le terme de César, dans le Nouveau Testament, sont 1° Auguste, Luc., ii, 1; 2° Tibère, Luc., iii, 1; xx, 22; 3° Claude, Act., xi, 28, et 4° Néron, Act., xxv, 8. Voir chacun de ces noms. Caligula, qui succéda à Tibère, n'est pas mentionné. Les monnaies en usage portaient l'effigie du césar. Matth., xxii, 21. Voir fig. 134, col. 423. C'est à lui que les Juifs payaient le tribut, Matth., xxii, 17; Luc., xx, 22; xxiii, 2, devoir que Notre-Seigneur consacra en déclarant qu'il fallait rendre à César ce qui était à César. Matth., xxii, 21. Voir CENS. Les Juifs, qui avaient le titre de citoyens romains, pouvaient en appeler à César dans les causes criminelles, Act., xxv, 10-12; xxvi, 32; xxviii, 19, et dans ce cas ils étaient conduits à Rome, pour être jugés au tribunal de l'empereur. Act., xxv, 12, 21. Le titre de César fut ainsi porté par les empereurs romains jusqu'à Néron inclusivement. Après lui Galba, ayant adopté Pison, lui donna en même temps le titre de César, qui fut dès lors porté par les héritiers présomptifs de la couronne. Sous le Bas-Empire, il fut appliqué comme titre honorifique à tous les enfants mâles de l'empereur régnant. P. RENARD.

CÉSARÉE (Καισάρεια). Plusieurs villes ont porté ce nom dans les contrées où s'étendit la domination romaine. A propos d'Auguste, Suétone dit : « Reges amici, atque socii, et singuli in suo quoque regno, Cæsareas urbes condiderunt. » *Octav.*, 60. Deux Césarées, situées en Palestine, sont mentionnées dans le Nouveau Testament.

151. — Banias vue de l'ouest. D'après une photographie.

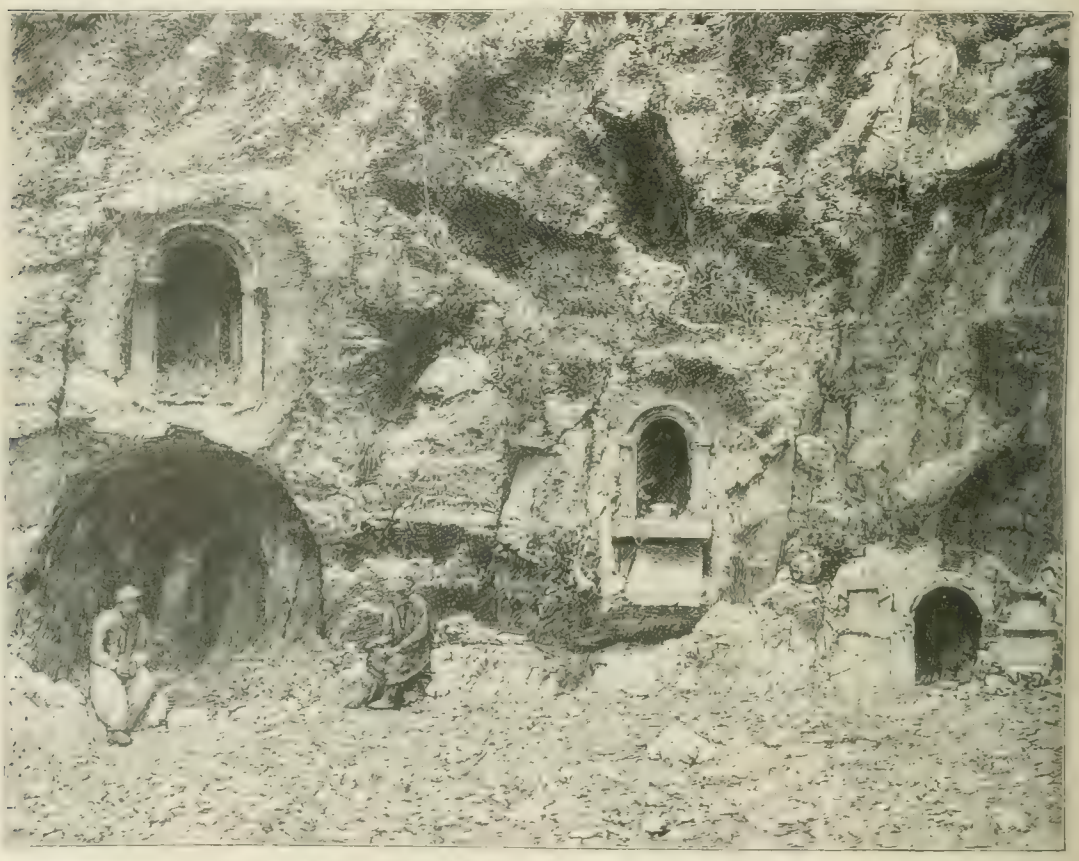
1. CÉSARÉE DE PHILIPPE (Καισάρεια ἡ Φιλίππου), ville de Palestine, la Banias actuelle (fig. 151), probablement appelée Baalgad dans l'Ancien Testament, voir t. i, col. 1337, reçut son nom nouveau parce que le tétrarque Philippe



152. — Monnaie de Césarée de Philippe.

AYT KM. Buste radié et cuirassé d'Heliogabale. — ℞. KAI. ΠΑΝ. ΣΕ. ΑΣΥΛ. Pan dans une grotte fermée par une balustrade. Dans le champ (ΣΚ A, c'est-à-dire l'an 221 de Pancès, correspondant à l'an 198 de notre ère; c'est la date de l'avènement d'Heliogabale.

lippe la restaura, l'embellit et la dédia à Tibère César, son protecteur. *Ant. jud.*, XVIII, II, 1; *Bell. jud.*, II, IX, 1. Elle est plus connue sous le nom de Césarée Panéas (fig. 152), Καισαρεια Πανεας ou Πανιας. *Ant. jud.*, XVIII, II, 3; Pline, *H. N.*, V, 15, 15; Ptolémée, V, 15, 21, et enfin simplement Panéas, *Ant. jud.*, XV, X, 3, parce qu'elle était consacrée au dieu Pan. Elle se trouve mentionnée dans l'Evangile, Matth., XVI, 13; Marc., VIII, 27, comme le point vers lequel Jésus, fuyant la persécution qui s'organisait à Capharnaüm, résolut de se diriger. C'est dans ce voyage, et aux environs de Césarée de Philippe, que Pierre, répondant à la question du Maître, prononça le *Tu es Christus* qui lui valut, comme récompense, le *Tu es Petrus*. Matth., XVI, 16-18. Voir notre *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 3e édit., t. II, p. 136 et suiv. Il n'est pas dit, et il n'est pas probable, Marc., VIII, 27, que le Sauveur soit entré dans Césarée. Visiter ces grands centres, plus païens que juifs, n'entrait pas dans le plan de son ministère évangélique. Or Césarée de Philippe était un centre important et à peu près païen. Josèphe, *Vit.*, 13, nous apprend que les Juifs s'y trouvaient peu nombreux et entourés de Gentils auxquels ils devaient s'adresser pour acheter de l'huile. Ils ne le faisaient qu'avec répugnance, cette huile leur paraissant impure et peu conforme par sa préparation aux exigences de la loi. Au reste, le nom même de la ville indiquait son origine païenne. On y vénérait dans une grotte célèbre le dieu Pan et les nymphes ou les satyres, son cortège ordinaire. Les Hérodes, par des embellissements successifs, n'avaient fait qu'accentuer ce caractère absolument païen de la cité. Le premier de la dynastie y avait bâti un temple en l'honneur d'Auguste son bienfaiteur. *Ant. jud.*, XV, X, 3; *Bell. jud.*, I, XXI, 3. Son fils Philippe, à qui il légua cette ville avec le district du même nom, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1, 7, la transforma en y multipliant des monuments de plus en plus en harmonie avec les mœurs païennes. Agrippa le Jeune en fit autant et lui donna le nom de Néronias, en l'honneur de Néron. *Ant. jud.*, XX, IX, 4. On y voyait non seulement des temples avec leurs idoles, mais tout ce qui devait se trouver dans une ville gréco-romaine, et jusqu'à un amphithéâtre, où Titus, après son triomphe définitif sur la nation juive, put offrir à la multitude des jeux publics, obligeant les prisonniers à s'entretuer ou à lutter contre des bêtes féroces, pour amuser les spectateurs.

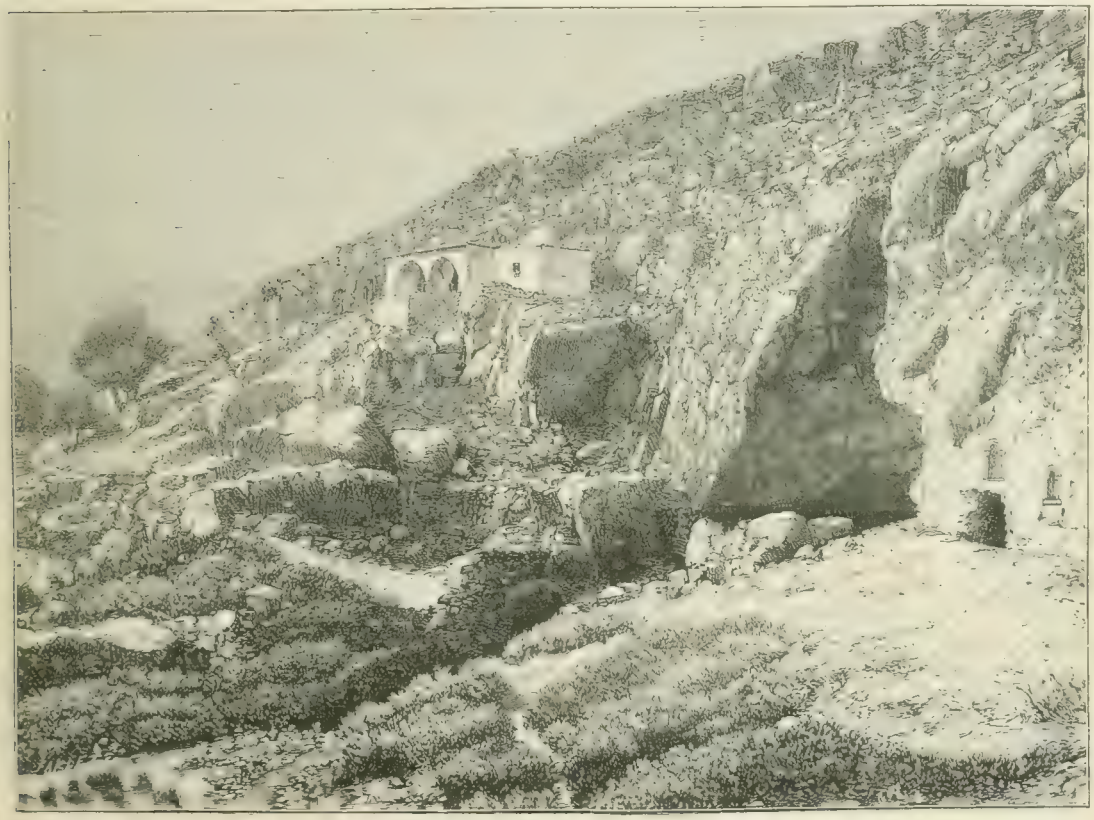


153. — Ruines du temple de Pan, à Banias. D'après une photographie.

De l'antique Césarée, il ne reste à peu près rien que la grotte de Pan (fig. 153), les ruines du château fort, dont une partie paraît antérieure aux croisades, et beaucoup de colonnes semées un peu partout, les unes à travers champs, les autres dans les constructions modernes que les paysans se sont édifiées. C'est en avril 1888 que nous avons visité, avec M. Vigouroux, le site de Panéas ou Césarée de Philippe. — On y arrive de la vallée du Jourdain supérieur, en gravissant, sans trop s'en apercevoir, une série de petits plateaux superposés jusqu'à 400 mètres d'altitude. Déjà à Tell-el-Qadi, l'antique Laïs, devenue plus tard la ville des fils de Dan, les eaux vives bouillonnent de tous côtés. A mesure qu'on se rapproche des sources du Jourdain, la verdure devient luxuriante, la fraîcheur commence, les arbres se montrent par groupes. On oublie les sites arides de la Palestine et on

marche joyeusement vers les grandes montagnes d'où descendent les rivières, en se disant qu'il y aura là comme un petit paysage de Suisse où l'on pourra se reposer avec plaisir. Et, en effet, après avoir franchi de nombreux ruisseaux bondissant à travers les pierres, on finit par atteindre des massifs de figuiers, de saules, de térébinthes, de lauriers-roses, de peupliers, d'amandiers : là se trouve Banias, l'ancienne Panéas. L'eau, si rare dans toute la Palestine, court ici dans tous les jardins et inonde même le petit sentier encombré de ruines et de pierres basaltiques par lequel nous arrivons. De jolis chapiteaux doriques et corinthiens sont plantés çà et là, comme bornes, pour délimiter les propriétés particulières. Les maisons de Panéas sont de terre, mais de superbes blocs de marbre se trouvent souvent enchassés dans ces misérables murs de pisé. Des sarcophages, remarquables comme sculptures, et, autant qu'il nous a paru, tous de l'époque gréco-romaine, servent d'auge aux troupeaux. L'ancienne ville, absolument détruite, a été transformée en champs de blé et en jardins. Seule la forteresse a résisté en partie à l'injure du temps, et c'est dans son quadrilatère que sept ou huit cents habitants ont édifié leur triste village. A notre grande déception, nous n'avons pas trouvé un seul chrétien à Banias. Heureusement que le vieux scheikh Arkhaoui, un excellent vieillard, nous offrit chez lui la plus patriarcale hospitalité. En dehors de l'appartement qui sert de mosquée, à l'entrée de sa demeure, et où il nous installa, il eût été impossible de trouver dans tout le village un asile acceptable. Les habitants désertent la nuit leur habitation ordinaire pour aller se blottir sur leurs terrasses, dans des réduits construits avec des branches d'arbres et que trois supports tiennent en l'air. C'est le système qu'ils ont imaginé pour se garantir des scorpions et des insectes qui abondent dans le pays.

Le seul souvenir de l'antique Panéas qui subsiste à Banias moderne, c'est, en dehors du nom même de la ville, la fameuse grotte de Pan, dont Josèphe nous a fait la description, et qui, par le culte qu'on y rendait au dieu des troupeaux et des pâturages, avait donné naissance à la cité de Panéas. Cette caverne se trouve au nord du village, ouverte sous les derniers contreforts de l'Hermon. On y arrive à travers des ruisseaux sans passerelles et des jardins mal cultivés. Les habitants du pays l'appellent *Merharet Ras en-Nebah*, « Caverne de la tête de la source. » Du temps de Josèphe, une nappe d'eau immobile, mais dont la profondeur était jugée insondable, s'étendait sous la grande voûte rocheuse. Du pied de la caverne, dit l'historien juif, *Bell. jud.*, I, XXI, 3, sortait en bouillonnant une des sources du Jourdain (fig. 154). Aujourd'hui la nappe d'eau n'est plus visible. D'énormes blocs de rocher se sont détachés de la montagne et ont comblé une grande partie de la grotte. Les eaux jaillissent toujours à la partie basse, à dix mètres environ au-dessous des éboulements et de l'entrée actuelle. La grotte, jadis pleine de poésie, est devenue une étable d'une saleté repoussante. Les bergers successeurs de Pan y laissent s'accumuler les ordures de leurs troupeaux, et les insectes de toute sorte y pullulent. Plusieurs niches, dont les unes se trouvent, par suite de l'exhaussement du terrain, à fleur de terre, et d'autres cachées sous le sol, ont des inscriptions en l'honneur de Pan et des nymphes. Dans l'état actuel des lieux, il n'est pas possible de trouver, entre la grotte et la rivière, une assiette convenable pour le fameux temple



154. — Source du Jourdain, à Banias. D'après une photographie.

de marbre blanc qu'Hérode érigea, près du Panion, en l'honneur d'Auguste. *Bell. jud.*, I, XXI, 23. Le chercher au flanc de la montagne, là où fut bâtie, au moyen âge, la petite chapelle de Saint-Georges, *Mâr Djiris*, est encore plus difficile. Et cependant le chapiteau corinthien qu'on voit sur une colonne du petit oratoire, et dont les pareils se retrouvent dans les jardins au delà de l'ouadi, firent très probablement partie de l'Augustéum. Les données historiques et topographiques sur l'ancienne ville sont trop insuffisantes pour essayer une reconstitution. Des arceaux aux trois quarts ensevelis dans un jardin, mais qui se développent sur une assez longue étendue, marquent-ils la place du forum? C'est possible. Pour avoir une idée générale du site de Panéas, il faut se transporter

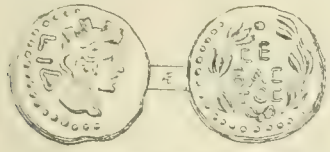
155. — Porte et pont de Banias.

au delà de l'ouadi *Zaaréh*, vers le sud. On passe devant un tombeau de santon couvert d'ex-voto et embaumé des parfums qu'on y brûle, puis on franchit une double porte, jadis surmontée d'une tour carrée. Une inscription arabe dit que la porte a été faite par un sultan mamelouk, mais les plus basses assises sont certainement plus anciennes que les croisades. Ces assises se continuent avec le rempart vers le levant jusqu'à l'habitation du scheikh, et marquent très probablement une partie du périmètre de la place forte gréco-romaine. On franchit l'ouadi sur un pont (fig. 155) d'origine en partie musulmane, comme la porte. On a employé des fragments de frises et des linteaux, ramassés parmi les ruines et la plupart finement sculptés pour construire ses parapets. Sous l'arche ogivale, le torrent se précipite en bouillonnant à travers les roches grisâtres et des îlots couverts de lauriers-roses. A mesure qu'on gravit la colline méridionale, le panorama se déroule très pittoresque à nos pieds et absolument majestueux sur nos têtes. Les contreforts de l'Hermon se superposent en assises tantôt abruptes, tantôt arrondies, jusqu'à 3000 mètres d'altitude, et la superbe montagne, couverte de neige, brille de mille reflets, comme si elle renvoyait au soleil les feux dont il la couvre. De grands aigles volent dans le ciel bleu, allant des roches de l'Hermon aux vieilles murailles du château de *Soubeybéh*, qui, sur un pic surplombant de 300 mètres la vallée de Panéas, semble dire dans sa ruine qu'après avoir été de tout temps la forteresse imprenable, il n'a capitulé que quand les hommes l'ont délaissé. En bas, Banias moderne groupe ses pauvres habitations au milieu des débris de Césarée dressant çà et là la tête sous forme de colonnes, de sarcophages, d'arceaux, de remparts à moitié détruits. Par delà les jardins, en face, attaché au flanc de la montagne, Mâr-Djiris ou Saint-Georges, devenu l'ouali el-Khader des musulmans, donne la note religieuse au paysage. Au-dessous, la grotte de Pan, derrière de grands bouquets d'arbres, laisse entrevoir sa sombre ouverture, et remplit par le bruit de ses eaux bouillonnantes tout le vallon d'un long et délicieux murmure. Sur laquelle de ces pentes de l'Hermon, qui s'inclinent gracieusement vers la vallée, Notre-Seigneur a-t-il prié? Sur lequel de ces sommets amena-t-il Pierre, Jacques et Jean, pour en faire les témoins de sa transfiguration? Il n'est pas possible de le soupçonner, la tradition étant restée, dans ces pays peu chrétiens, d'un mutisme désespérant. C'est cependant là sans doute le vallon qui a entendu le cri du ciel sur la tête de Jésus : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le. » Ce sont là les roches qui ont vu le Maître brillant comme la lumière converser avec Élie et Moïse, et il n'y a pas un signe qui fixe notre foi et console notre amour. Dans ces chemins sinueux qui montent et descendent dans la vallée, il a erré avec ses disciples, leur révélant sa fin prochaine, et c'est peut-être en regardant sur son cône abrupt, entouré de ravins, le château de Soubeybéh, qu'il évoqua la belle image de son Église, « bâtie sur la pierre, » imprenable, inaccessible et éternellement victorieuse, et qu'il donna à Pierre les clefs du royaume des cieux. Matth., XVI, 18-19.

Le seul souvenir biblique que la tradition ait placé dans la ville même de Césarée se rapporte à l'hémorroïsse de l'Évangile. Matth., IX, 19-22; Marc., V, 25-34; Luc., VIII, 43-48. Voir HÉMORROÏSSE. D'après Eusèbe, *H. E.*, VII, 17, t. XX, col. 680, Glycas, *Annal.*, IVe partie, t. CLVIII, col. 476, et Théophane, *Chronograph.*, t. CVIII, col. 157, la femme guérie par Notre-Seigneur d'un flux de sang avait fait ériger devant sa maison, à Panéas, la statue de son bienfaiteur. Le monument de bronze la représentait suppliante aux pieds du Maître, qui, le manteau rejeté sur l'épaule, étendait la main vers elle pour lui donner la certitude que par sa foi elle avait mérité sa guérison. Julien l'Apostat aurait fait enlever cette statue, parce que le peuple attribuait à une plante poussant près de son piédestal le pouvoir d'opérer des cures merveilleuses. La statue, profanée par les païens, aurait été pieusement recueillie par les fidèles, et placée dans une église. Julien, ayant substitué sa propre statue à celle du Sauveur, le feu du ciel détruisit bientôt l'image du sacrilège empereur. — Cf. aussi Sozomène, V, 21, t. LXVII, col. 1280; Photius, *Codex* 271, t. CIV, col. 224. — Voir Wilson, *Lands of the Bible*, 1847, t. II, p. 175 et suiv.; Thomson, *The Land and the Book*, 1876, p. 228-231; V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 308 et suiv., et notre *Voyage aux pays bibliques*, 3 in-12, Paris, 1890, t. II, p. 274 et suiv. E. LE CAMUS.

2. CÉSARÉE DU BORD DE LA MER, Καισάρεια παραλιός, Josèphe, *Bell. jud.*, III, IX, 1, ou ἡ ἐπὶ θαλάττῃ, *ibid.*, VII, I, 3, ou encore Σεβαστή, *Ant. jud.*, XVI, V, 1 (fig. 156). Elle est appelée simplement Césarée dans les Actes, VIII, 40, etc., parce que, résidence officielle des procurateurs romains, elle prima définitivement l'autre Césarée, qui était aussi en Palestine, mais que l'on distinguait en l'appelant régulièrement Césarée de Philippe, ou plus communément Panéas. Césarée fut bâtie par Hérode le Grand sur l'ancienne tour de Straton. Pline, *H. N.*, V, 14, en fait l'historique en deux lignes : « La tour de Straton, la même que Césarée, bâtie par le roi Hérode, est maintenant la *colonia prima Flavia*, établie par l'empereur Vespasien. » Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IX, 6, et *Bell. jud.*, I, XXI, 5 et suiv., raconte longuement, et avec quelque exagération, tout ce que fit Hérode pour transformer en un passable port de mer et en une belle ville ce site jusqu'alors à peu près désert, où un aventurier grec, du nom de Straton, avait pensé à établir une tour de refuge. On sait que toute la côte palestinienne est tellement tourmentée par le vent du sud-ouest, l'*africus*, qu'elle est à peu près inabordable aux navires. Ils ne peuvent que mouiller au large, tant la mer s'y trouve perpétuellement agitée par le res-

sac des lames revenant sur elles-mêmes. Que de fois les paquebots de nationalités diverses, qui font aujourd'hui le service de la côte, doivent s'abstenir de débarquer à Jaffa non seulement les voyageurs, mais encore la poste, tant la violence des vagues rend l'abordage difficile, et il n'est pas d'année où des accidents déplorables ne surviennent par l'imprudence de ceux qui, malgré la mauvaise mer, veulent se faire conduire à terre. Hérode, jaloux de semer un peu partout des villes nouvelles et des constructions grandioses, remarqua l'anse naturelle formée par les terres rocheuses qui supportaient la tour de Straton, et résolut d'y construire un port où les navires, allant de Phénicie en Égypte, trouveraient un mouillage excellent. Ayant admiré ailleurs les entreprises gigantesques des Romains, il voulut les imiter ici, et, à en juger par un énorme bloc de syénite que l'on voit encore au milieu des flots, et qui fit partie du môle construit par lui, son œuvre fut réellement prodigieuse (fig. 157). Josèphe assure qu'il fit

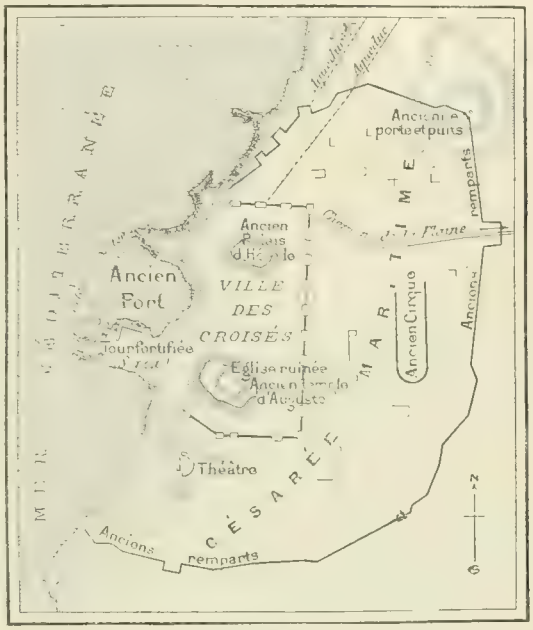


156. — Monnaie de Césarée.

ΛΙΔ. Tête de femme voilée et couronnée. L'an 14 (ΙΔ) d'Auguste est la date même de l'inauguration du port et de la ville de Césarée. — ℞. ΣΕΒΑΣΤΟΣ, dans une couronne. Sébastos étant le nom du port de Césarée.

jeter dans la mer, à une profondeur de vingt brasses, des pierres dont plusieurs avaient plus de quinze mètres de long et trois de large. Ainsi il prolongea vers l'ouest la jetée naturelle qui formait promontoire au sud de l'anse et portait la vieille tour de Straton. Le port était ouvert au nord-nord-ouest, point d'où le vent n'arrive jamais très violent sur la côte. Des statues colossales, dressées sur une tour pleine, ou sur d'énormes blocs de pierres aussi grands que la tour, décoraient, à gauche et à droite, l'entrée de ce port, que Josèphe, avec son exagération ordinaire, compare comme proportions à celui du Pirée. Après le brise-lames se dressait un mur, courant tout autour du port et flanqué de tours, dont une s'appelait Drusia, du nom de Drusus, beau-fils d'Auguste. Des magasins voûtés, dans le genre de ceux qu'on voit encore assez bien conservés à Ostie, et qu'on retrouve ruinés à Cenchrées, recevaient les marchandises ou servaient d'abri aux marins, tandis que les habitants de la ville se divertissaient sur les quais disposés en forme de promenade. Bâtie en amphithéâtre, Césarée, ville païenne plus que juive, étalait ses temples, ses palais, ses statues colossales, ses monuments de toute sorte, parmi les blanches maisons qui bordaient ses rues tirées au cordeau et aboutissant régulièrement au port. Quand on songe qu'une si importante cité sortit de terre en douze ans, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IX, 6, il n'y a pas lieu d'exalter nos procédés modernes de construction et d'architecture au-dessus de ceux de l'antiquité. Un théâtre, un amphithéâtre, des aqueducs venant du nord pour amener les eaux prises au fleuve des Crocodiles ou sur les pentes du Carmel, des égouts portant les immondices à la mer, un temple splendide, consacré à Auguste, où se dressaient deux statues colossales, celle de l'empereur et celle de Rome, nullement inférieures, dit Josèphe, à celle du Jupiter d'Olympie ou de la Junon d'Argos, faisaient de Césarée la plus jolie ville de Palestine. Dans ces conditions, elle parut à Hérode digne de porter le nom du maître de Rome, qui était son puissant bienfaiteur. Il la dédia avec une grande solennité, et le port lui-même reçut le nom de Sébastos (Auguste). Au double point de vue civil et militaire, Césarée fut dès lors la capitale de la Judée.

Tout le monde sait qu'elle a joué un rôle important dans l'histoire primitive du christianisme. Le diacre Philippe l'évangélise. Act., VIII, 40. Pierre vient y baptiser le centurion Corneille et sa famille, prémices de la gentilité. Act., X, 1; XI, 11. Hérode Agrippa y est frappé de la main de Dieu. Act., XII, 19-24. C'est de Césarée que Paul, obligé de quitter Jérusalem pour sauver sa vie, est dirigé sur Tarse. Act., IX, 30. C'est à Césarée qu'il débarque à son retour de Grèce. Act., XVIII, 22. Plus tard, il y revient encore après son troisième voyage apostolique, Act., XXI, 8, et il y descend chez le diacre Philippe, qui



157. — Plan de Césarée au bord de la mer.

y habitait avec ses quatre filles les prophétesses. De là, malgré les prédictions d'Agabus et les supplications des fidèles, il monte à Jérusalem. Act., XXI, 8-16. C'est à Césarée enfin qu'il est conduit prisonnier, pour être dirigé, après un séjour de deux ans dans cette ville, Act., XXIII, 23-33; XXV, 1, 4, 6, 13, sur Rome, où il a demandé d'être jugé par César. Act., XXV, 11-12. Ces grands souvenirs de l'époque apostolique ne contribuèrent pas médiocrement à faire de l'Église de Césarée une des plus illustres de Palestine. La population, moitié juive, moitié syrienne, y était fort remuante, et les deux races en vinrent plus d'une fois à de sanglants combats. Le dernier mot demeura aux Syriens, qui d'abord par l'influence de Burrhus firent retirer aux Juifs de Césarée le droit de cité, et ensuite, à l'instigation de Florus, finirent par les massacrer en masse, ce qui provoqua la guerre désastreuse où sombra définitivement la nationalité juive. La prépondérance de l'élément gréco-syrien sur l'élément juif fut sans doute une des causes du développement rapide de l'Église de Césarée. Les chrétiens y apparaissent de bonne heure très nombreux et les évêques puissants. Un concile s'y tient, à propos de la Pâque, dès la fin du IIe siècle. Vers le commencement du IIIe, Origène s'y réfugie, et il y poursuit, sous le patronage de l'évêque, ses travaux de théologie et d'exégèse. Au commencement du IVe, Eusèbe, le premier historien de l'Église et le premier géographe de Palestine, y est archevêque. Après cela, comment se fait-il que Césarée, un des sites les plus vénérables de Palestine, ait été jusqu'à ce jour l'un des moins visités? C'est probablement parce qu'il n'est pas sur la route ordi-

maire des pèlerins, et qu'on n'y arrive ni sans fatigue ni sans danger.

C'est au mois d'avril 1894, qu'avec M. Vigouroux, nous nous sommes rendus à Kaissariyeh. Le récit des Actes, x, 30, constatant qu'il fallut aux émissaires de Corneille quatre jours pour aller de Césarée à Joppé et ramener Pierre, est parfaitement exact. Il y a, en effet, un grand jour et demi de marche entre ces deux villes. C'est le temps que nous y avons mis nous-mêmes. Partis de Jaffa à six heures du matin, et ayant couché en rase campagne, faute d'asile, au delà de Kakoun, nous sommes arrivés à Césarée le lendemain à trois heures du soir, à peu près comme Pierre et son escorte. Après avoir franchi, non sans peine, une série de ruisseaux formant de détestables marécages, nous avons abordé les grandes dunes de sable qui montent graduellement vers l'ouest. On atteint Césarée par une sorte de chemin élevé en forme de chaussée, et que les pierres des édifices ruinés rendent impraticable. Le pourtour de l'antique cité se déroule aussi [illegible] qui y sont [illegible] fig. 157. De vastes carrés dont on a en partie enlevé les pierres, mais que des pans de murs délimitent encore, sont ensemencés d'orge ou de blé. A notre gauche, en marchant vers la mer, on voit les restes d'un cirque, au milieu duquel se dressent encore quelques pierres marquant la *spina*. Un superbe obélisque de quinze mètres de long gît à terre. Il n'y a pas d'inscription. On l'a scié en plusieurs fragments sans parvenir à l'enlever, tant les blocs sont considérables.

En continuant notre route à travers ces ruines où il est impossible de reconnaître les rues droites dont parle Josèphe, foulant peut-être aux pieds la maison de Philippe et de ses filles, là où Agabus prophétisa symboliquement à Paul sa captivité prochaine, et où il est possible que saint Luc ait recueilli des documents pour écrire son Évangile, nous nous dirigeons vers le point central de l'antique cité, occupé plus tard par la ville des croisés, et aujourd'hui par quelques maisons couvertes de tuiles rouges, indice ordinaire de quelque colonie européenne transplantée dans le pays. Ce sont, en effet, des Bosniaques qui ont été autorisés par le sultan de Constantinople à s'établir sur les ruines de Césarée, en 1884. Ces braves gens ont conservé le fond de droiture et de bonté qui distingue les races d'Europe des races de l'Orient. Un grand mur, jadis muni de nombreuses tours, aujourd'hui absolument ruiné, marque le parallélogramme qui enferma la ville de saint Louis. Celle-ci n'a en réalité aucun rapport avec la géographie biblique. Disons même que comme architecture elle offre peu d'intérêt, quand on a visité Athlit; mais c'est dans son enceinte qu'il faut peut-être chercher plusieurs sites indiqués dans l'histoire apostolique.

158. — Ruines de la tour de Césarée. Serai actuel. Vue du Nord. D'après une photographie.

Trois points y sont en saillie, un au nord, l'autre au sud, et le troisième vers le couchant au milieu des flots. Le premier est actuellement couvert par les habitations des Bosniaques. Ces habitations modernes reposent à peu près toutes sur des substructions antiques et de fort bel appareil. Il est impossible de rien reconstituer à travers cet amalgame de maisons, bâties sans ordre, çà et là; mais la position particulièrement pittoresque comme point de vue, excellente comme salubrité, enfin naturellement indiquée par son élévation pour servir d'assiette à un des édifices de la ville, nous porterait à croire que là fut peut-être le palais d'Hérode, devenu plus tard la maison des procurateurs romains. Si cette hypothèse était fondée, il ne serait pas impossible que les caves voûtées, aujourd'hui remplies de sable, mais jadis dépendances d'une

construction monumentale dont elles supportent encore les premières assises, n'eussent servi de prison à saint Paul. Act., XXIII, 35. Dans une des salles de ce palais auraient été subis les fameux interrogatoires où l'Apôtre étonna ses juges par l'énergie de son caractère et la vivacité de sa foi. On comprend que de la terrasse couronnant l'édifice situé sur cette hauteur (ἐν ὑψηλῷ δωματίῳ), Agrippa mourant put voir le peuple prosterné dans les rues de la ville et demandant au ciel de sauver son roi. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VIII, 2. Vis-à-vis de cet exhaussement de terrain et vers le sud, il s'en trouve un autre tout temps supporter un château fort. Aujourd'hui elle est encore occupée par le séraï, où les représentants de l'autorité turque, derrière des volets bleus, fument tranquillement leurs narghilés au bruit monotone des vagues (fig. 158 et 159). L'aspect du vieux port, entièrement ruiné, est des plus pittoresques. D'énormes blocs de pierre et des dents de rocher, ayant jadis supporté des constructions importantes, dressent encore çà et là leurs têtes superbes au milieu des flots qui les heurtent en lançant au ciel de longs flocons d'écume. D'innombrables colonnes sont couchées dans les eaux transparentes. On dirait même

159. — Le séraï de Césarée. Vue du sud. D'après une photographie.

couvert par les ruines d'une vieille église. La partie inférieure de trois absides semi-circulaires est encore debout, et les contreforts de la façade occidentale ont résisté à l'injure du temps. Une crypte de bel appareil s'étendait sous l'édifice, qui mesurait vingt-quatre mètres de long sur neuf de large. L'église détruite que nous voyons peut bien n'avoir été que l'œuvre des croisés, mais ceux-ci l'avaient sûrement bâtie sur un sanctuaire plus ancien, et ce sanctuaire lui-même marquait très probablement la place du fameux temple d'Auguste, qui, d'après Josèphe, était sur un point élevé (ἐπὶ γηλόφου, *Bell. jud.*, I, XXI, 7; κολωνοῦ τινος, *Ant. jud.*, XV, IX, 6), et s'offrait à l'admiration des navigateurs dès qu'ils entraient dans le port. Nous ne faisons pas ici une supposition absolument gratuite. Guillaume de Tyr l'autorise dans un passage où il raconte l'horrible massacre dont se rendirent coupables, en 1101, les soldats de Baudouin. Guill. de Tyr, X, 16, t. CCI, col. 469. Là fut sans doute la cathédrale où, sinon Origène, du moins Eusèbe prêcha. Enfin la troisième éminence est celle qui s'avance dans la mer, formant l'abri méridional du port. Elle a dû de qu'une partie a été jetée bas par un vaste mouvement de terrain et sous une impulsion uniforme. C'est sans doute la colonnade qu'Hérode avait fait élever sur les quais. Elle rappelle celle dont ce prince avait embelli Samarie. Les fûts y sont à peu près de la même dimension et du même granit gris. Un tremblement de terre a dû renverser tout cela d'un seul coup. Du môle antique il reste à peine les soubassements et en quelques endroits seulement. La partie supérieure, refaite par les croisés, a été presque toute reprise avec de vieux matériaux. Des fûts de colonnes de granit rose et de marbre, provenant des grands édifices de l'ancienne cité, y sont engagés avec assez d'art. Ils forment saillie pour briser les vagues. Quelques pavés de mosaïque, vers l'extrémité occidentale, remontent peut-être au temps d'Hérode. La conformation du rocher sur ce point laisse croire que dès l'origine on dut établir là un château fort, ou une tour dans le genre de l'Antonia à Jérusalem, peut-être cette Drusia dont parle Josèphe, substituée à la tour de Straton. Si cette hypothèse, très vraisemblable d'ailleurs, était fondée, on serait autorisé à croire que là habita le centurion Corneille, et que, sur cette roche où

des débris de mosaïque marquent encore la place des constructions romaines, se passa la scène si touchante de sa conversion et du baptême administré par Pierre à l'honnête officier et à toute sa famille.

En remontant vers la jetée du nord, que nous trouvons complètement ruinée, mais où l'on voit encore, couchées sous l'eau, les colonnes qui la transformaient en un long portique, on retrouve des dalles qui marquent la direction des anciens quais. Elles ont vu très certainement arriver et partir Paul, ainsi que la plupart des personnages les plus célèbres de l'âge apostolique. Près de ces dalles sont amoncelées des pierres d'assez bel appareil, que les barques, à la saison où les vents sont favorables, viennent charger pour les transporter soit à Jaffa, soit à Caïpha et jusqu'à Saint-Jean-d'Acre. On les extrait journellement des ruines de la vieille ville, et on les vend, d'après ce que nous dit le bachi-bouzouk surveillant cette exportation, un medjidié le cent, soit moins de quatre centimes l'une.

Il reste encore de la ville d'Hérode une partie des égouts, quelques arceaux d'aqueducs ensevelis sous le sable abordant la ville au nord, et enfin le théâtre. Celui-ci est un des sites les plus authentiques et les plus intéressants que les voyageurs trouvent en Palestine. C'est en grande partie pour le voir que nous avons entrepris le voyage de Césarée. On sait que Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VIII, 2, complétant le récit des Actes, XII, 19-23, raconte que la fameuse scène où Hérode Agrippa voulut se faire acclamer dieu par les Tyriens et les Phéniciens, venus en ambassade pour demander la paix, se passa au théâtre de Césarée. C'est là que la colère du ciel frappa mortellement le prince insensé et sacrilège. Le théâtre était orienté du levant au couchant, en sorte que, selon le récit de Josèphe, le roi étant au milieu de la scène sur le *bêma* qu'on y avait dressé, recevait en plein, vers les neuf heures du matin, les rayons du soleil sur les lames d'argent dont il avait orné ses vêtements, pour faire croire à une transfiguration préludant à son apothéose. La topographie confirme ici le dire de l'historien. Des gradins du théâtre il ne reste plus rien. Quelques fragments d'arceaux émergent encore vers le sommet. Le mur du sud est en partie debout. La *cavea*, taillée entièrement dans le tuf, est exactement conservée. Elle mesure cent mètres de pourtour à la partie haute. A l'endroit de la scène gisent encore des restes de colonnes en granit rose. Ces vieux débris ont entendu un peuple d'adulateurs crier à un des rois les plus corrompus que mentionne l'histoire : « Ce n'est pas un homme qui parle, c'est un dieu! Hérode Agrippa, fais-nous grâce; si jusqu'à cette heure nous ne t'avons respecté que comme un homme, désormais nous te traiterons comme un dieu! » Cinq jours après, le faux dieu, frappé par une main invisible mais juste, mourait dévoré par les vers. Comme point de vue, le théâtre était heureusement situé. Par-dessus la scène les spectateurs voyaient à droite le môle avec ses tours de défense, plus près les belles maisons, régulièrement disposées le long du rivage, autour de l'anse méridionale qui servait peut-être de refuge aux plus petites embarcations; en face, une butte que couronnait sans doute quelque splendide monument; et au loin les flots de la mer bleue perpétuellement sillonnés de longues et capricieuses traînées d'écume. Il est surprenant que le bruit assourdissant des vagues n'ait pas été un dérangement pour les acteurs. C'est dans ce même théâtre qu'Agrippa donna à un casuiste juif, le rabbi Simon, rigoriste qui blâmait publiquement la facilité sceptique avec laquelle le roi

100. — Ruines des remparts de Césarée. D'après une photographie.

allait du temple de Jéhovah au théâtre des Gentils, une piquante et spirituelle leçon. *Ant. jud.*, XIX, VII, 4. Voir l'*Œuvre des Apôtres*, t. I, p. 301.

De l'amphithéâtre, que Josèphe place au sud du port, ayant vue sur la mer, et par conséquent dans la direction du théâtre, il ne nous a été possible de rien retrouver. Un vaste enfoncement au nord-est de la colline même du théâtre se dessine bien en ovale et aurait certainement contenu la multitude de spectateurs dont parle l'historien juif, mais de cet enfoncement on ne peut voir la mer. Peut-être l'amphithéâtre ne fut-il que le cirque en ruines dont nous avons déjà parlé; seulement il n'aurait pas été au sud du port. Titus condamna deux mille cinq cents Juifs, les uns à s'y entre-tuer comme de vils gladiateurs, les autres à y être dévorés par des bêtes fauves, ou même à être brûlés vifs. Il fêta ainsi sa victoire et la ruine de Jérusalem. — Voir A. Prokesch, *Reise ins heilige Land*, in-12, Vienne, 1831, p. 28-34; Wilson, *Lands of the Bible*, 1847, t. II, p. 250-253; R. Traill, *The Jewish War of Fl. Josephus*, in-8°, Londres, 1851, p. XLIX; V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 321 et suiv.; *Discoveries at Cæsarea*, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1888, p. 134-138; Id., *The Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. II, 1882, p. 13-39.

E. Le Camus.

CÉSÉLETHTHABOR, nom, dans Josué, XIX, 12, de la ville qui est appelée par abréviation Casaloth dans Josué, XIX, 18. Voir Casaloth.

CÉSIL, forme défectueuse du nom de la ville de Béthul, dans Josué, XV, 30. Voir Béthul.

CÉSION, nom, dans Josué, XIX, 20, et XXI, 28, de la ville d'Issachar, donnée aux Lévites. Elle est appelée Cédès dans I Par., VI, 72. Voir Cédès 3.

CÉTACÉS, mammifères pisciformes, dont le corps souvent gigantesque est conformé pour la vie au sein des mers. Ces animaux n'ont pas de membres postérieurs; leurs membres thoraciques sont transformés en nageoires. Leur queue diffère de celle des poissons en ce qu'elle est disposée horizontalement, au lieu d'étendre son éventail dans l'axe de l'épine dorsale. Les cétacés vivent dans l'eau, d'où ils ne sortent jamais. N'ayant pas de branchies, comme les poissons, pour absorber l'air contenu dans l'eau, ils sont obligés de remonter de temps en temps à la surface afin de respirer l'air libre, à la manière des autres mammifères. Ils remontent également pour allaiter leurs petits. La plupart des cétacés se nourrissent de substances animales, petits poissons, mollusques, crustacés, etc.; pourtant quelques espèces sont herbivores. Les premiers se divisent en cétodontes, ou cétacés pourvus de dents, parmi lesquels on range le cachalot, le dauphin, le marsouin, etc., et en mysticètes, chez lesquels les dents sont remplacées par des fanons, sortes de lames cornées qui permettent à ces animaux de faire de leur bouche une véritable nasse pour retenir leur proie avant de l'engloutir. La principale espèce de mysticètes est la baleine. Une conformation spéciale des narines empêche l'eau de s'introduire dans les voies aériennes des cétacés. Plusieurs espèces sont pourvues à l'arrière-bouche de trous ou évents par lesquels l'eau engloutie est rejetée avec force au dehors. Parmi les cétacés herbivores ou sirénides, on compte le dugong, le lamantin, etc. — La Bible ne parle des cétacés que d'une manière générale, sous la dénomination de *ṭannîn*, Gen., I, 21 (Septante : κῆτη; Vulgate : *cete*); Job, VII, 12 (Septante : δράκων; Vulgate : *cetus*); Ps. CXLVIII, 7 (Septante : δράκοντες; Vulgate : *draccnes*), et de κῆτη (Vulgate : *cete*). Dan., III, 79; Matth., XII, 40. *Ṭannîn* désigne en hébreu tous les grands animaux qui rampent ou nagent. Il est certain que les Israélites ont pu parfois apercevoir des cétacés vivants ou en trouver d'échoués sur le rivage de la Méditerranée. Voir Baleine, Cachalot. Dans la mer Rouge, ils ont connu le dugong, que l'on croit être le *ṭaḥaš* hébreu. Exod., XXV, 5, etc. Voir Dugong.

H. Lesétre.

CÉTÉEN (grec : Κιτιεῶν). Dans I Mach., VIII, 5, Persée, roi de Macédoine, est appelé roi des Cétéens, c'est-à-dire des Grecs. Cf. I Mach., I, 1. Voir Céthim, col. 471.

CÉTHÉEN. Ézéchiel, XVI, 3, 45, pour reprocher à Jérusalem ses infidélités, lui dit que son père est un Amorrhéen et sa mère une Héthéenne. Dans cet endroit, la Vulgate écrit Cethæa, « Céthéenne, » quoique partout ailleurs elle rende l'hébreu *Ḥiṭṭîm* par *Hethæi*, « Héthéens. » Voir Héthéen.

CÉTHIM. Hébreu : *Kiṭṭim*, Gen., X, 4; Num., XXIV, 24; Is., XXIII, 1; I Par., I, 7; *Kiṭṭîim*, Is., XXIII, 12; Jer., II, 10; Ezech., XXVII, 6; — grec : Κήτιοι, Gen., X, 4; Κίτιοι, I Par., I, 7; Dan., XI, 30; Κιτιαῖοι, Is., XXIII, 1; Κιττιαῖοι, Num., XXIV, 24; Χεττιείμ, Jer., II, 10; I Mach., I, 1; Κετιείμ, Ezech., XXVII, 6; Κιττιεῖς, I Mach., VIII, 5; — Vulgate : *Cethim*, Gen., X, 4; I Par., I, 7; Is., XXIII, 1 et 12; Jer., II, 10; I Mach., I, 18; *Italia*, Num., XXIV, 24; Ezech., XXVII, 6; *Romani*, Dan., XI, 30; *Cetei*, I Mach., VIII, 5. Nom d'un fils de Javan et nom de pays.

1. CÉTHIM, fils de Javan. Gen., X, 4; I Par., I, 7. Les habitants de l'île de Chypre portèrent son nom, qui est peut-être d'ailleurs un simple nom ethnique, car il a la forme plurielle. Voir Céthim 2.

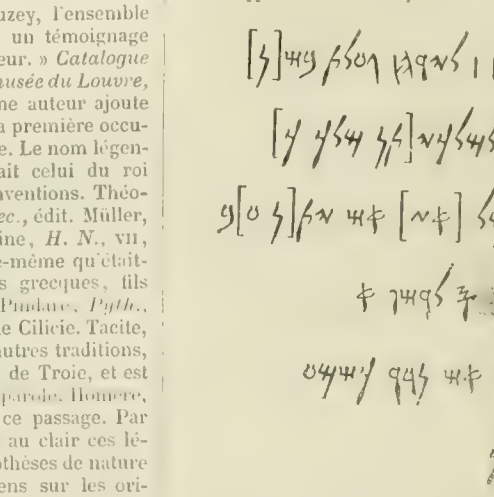
2. CÉTHIM, nom de lieu, donné par l'Écriture à l'île de Chypre, et par extension aux pays situés à l'ouest de la Palestine.

I. Céthim désignant l'île de Chypre. — Céthim est un des fils de Javan. Gen., X, 4; I Par., I, 7. Ainsi que nous le verrons plus loin, le même mot désigne dans la Bible l'île de Chypre. D'après le texte sacré, l'île de Chypre a donc été peuplée par des descendants de Javan, c'est-à-dire par des peuplades grecques; car Javan est dans l'Écriture le père des Ioniens, c'est-à-dire des Grecs. Voir Javan. C'est pourquoi les Septante traduisent *Kittim* par Κήτιοι ou Κίτιοι dans ces deux endroits. Josèphe indique nettement la tradition juive sur ce point : « Chethim, dit-il, posséda l'île de Chethima, qui s'appelle aujourd'hui Cypre. » *Ant. jud.*, I, VI, 1. Cf. S. Épiphane, *Adv. hæres.*, I, 2, hær. 25, t. XLI, col. 448. Il n'y a du reste aucun doute sur cette identification, qui est admise par tous les commentateurs.

Le nom de Céthim s'est particulièrement attaché à celui de la ville de Cition. La parenté des deux noms est clairement démontrée par une inscription bilingue trouvée à Athènes, et où un personnage du nom de Noumenios est appelé en phénicien « homme de Kitti », et en grec κιτιεύς. *Corpus Inscript. semit.*, n° 117. Cition était le grand entrepôt du commerce entre la Phénicie et Chypre; il est donc naturel que les étrangers aient désigné sous son nom, non seulement la population phénicienne, mais la population tout entière de l'île. L'île de Chypre était, en effet, un pays où les races étaient extrêmement mélangées. Il y avait un grand nombre de colons phéniciens, surtout dans les parties sud et sud-ouest de l'île, celles où étaient situées les villes de Salamine, de Cition, d'Amathonte, de Courion et de Paphos. Cicéron attribue en particulier l'origine de Cition aux Phéniciens. *De finibus*, IV, 20; Diog. Laert., VII, *Zénon*, 1. Mais les colons grecs n'étaient pas moins nombreux dans l'île. Les traditions, qui se sont traduites par les généalogies héroïques, attribuent la fondation de Salamine à l'Achéen Teucer; celle d'Aipéia, première position de la ville de Soloi, aux Théséides Démophon et Acamas; celle de Courion à des colons argiens; enfin l'armée d'Agamemnon, en revenant de Troie, aurait occupé l'île tout entière.

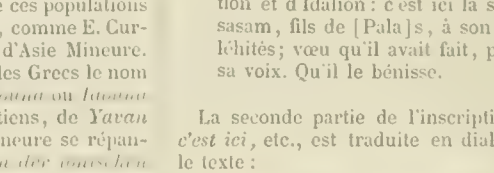
Hérodote, v, 113; Théopompe, fragm. 111, *Fragmenta historic. græc.*, édit. Müller, t. I, p. 295; Strabon, XVI, 6, 3; Plutarque, *Solon*, 26; Pausanias, VII, 5, 2. Hérodote, VII, 90, en parlant de Chypre, dit que les peuplades qui habitent cette île sont originaires les unes de diverses villes grecques, les autres de Phénicie et les autres d'Éthiopie, et il invoque sur ce point le témoignage des Cypriotes eux-mêmes. Servius, dans son commentaire de Virgile, parle de la venue à Chypre des trois frères Épivios, Astérius et *Yon*, et appelle un de leurs fils *Cetes*. Servius, *Ad Virgil. Eclog.*, X, 8. La même tradition se retrouve dans le scholiaste de Denys le Périégète, au vers 509. Parmi les populations d'origine grecque, les unes sont venues postérieurement à la conquête phénicienne, les autres ont probablement précédé les Phéniciens. « Que l'on fasse remonter la première immigration à des Grecs d'Europe ou bien à des éléments de même race attardés en Asie, dit M. Heuzey, l'ensemble de ces traditions n'en forme pas moins un témoignage historique dont on a trop diminué la valeur. » *Catalogue des figurines antiques de terre cuite du musée du Louvre*, in-12, Paris, 1882, t. I, p. 115. Le même auteur ajoute que les traditions grecques admettaient la première occupation de l'île par une population asiatique. Le nom légendaire qui personnifie ces Asiatiques était celui du roi Cinyras, célèbre par ses merveilleuses inventions. Théopompe, fragm. 111, *Fragmenta hist. græc.*, édit. Müller, t. I, p. 295; Homère, *Iliad.*, XI, 20; Pline, *H. N.*, VII, 57, 4. Mais cette population asiatique elle-même qu'était-elle? Cinyras est, d'après les traditions grecques, fils d'Apollon. Smyrne est une de ses filles. Pindare, *Pyth.*, II, 26; Tacite et Apollodore le font venir de Cilicie. Tacite, *loc. cit.*; Apollodore, III, 14, 3. D'après d'autres traditions, il promet d'assister Agamemnon au siège de Troie, et est puni par Apollon parce qu'il manque à sa parole. Homère, *Iliad.*, XI, 20, et les notes d'Eustathe à ce passage. Par suite de la difficulté où l'on est de tirer au clair ces légendes de provenances diverses, des hypothèses de nature opposée ont été émises par les historiens sur les origines des populations grecques de l'île. Les uns, comme E. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, 2 in-8°, Stuttgart, 1885-1893, t. II, § 79, p. 125, pensent que ces populations vinrent d'Occident. D'autres, au contraire, comme E. Curtius et A. Holm, croient qu'elles vinrent d'Asie Mineure. Ce sont les populations qui portent chez les Grecs le nom d'*Ionien*, de *Carien* ou de *Lélèges*, d'*Ionia* ou *Iaonia* chez les Perses, d'*Ouni* chez les Égyptiens, de *Yavan* dans la Bible, qui du littoral de l'Asie Mineure se répandirent sur les îles. E. Curtius, *Inseln im ägäischen Wanderung*, in-8°, 1855, p. 6; Id., *Histoire grecque*, trad. franç., 1880, t. I, p. 53-59; A. Holm, *Griechische Geschichte*, Berlin, 1886, t. I, ch. VII, note 12, p. 93; trad. angl. revue par l'auteur, 1894, p. 74. Comme ces Grecs étaient établis au milieu de colonies de Phéniciens, on put appliquer souvent aux héros fondateurs de villes et à ceux qui les accompagnaient le nom de Phéniciens. De là est née la confusion qu'on constate dans les légendes grecques. E. Curtius, *Histoire grecque*, trad. franç., t. I, p. 57. L. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, 4e édit., 1864, t. I, p. 44-49.

Parmi les découvertes récentes qui démontrent l'importance et l'antiquité de la population préhellénique, c'est-à-dire des descendants de Javan établis dans l'île de Chypre, il faut signaler celle des inscriptions et du dialecte cypriotes. « A côté des inscriptions grecques et phéniciennes, les voyageurs, dit M. Heuzey, ont signalé sur les monuments et les monnaies l'existence d'une écriture d'un type particulier. Ces traits compliqués, analogues à ceux des écritures cunéiformes et de certaines lettres de l'alphabet lycien, conservaient sans doute quelques restes de l'ancienne langue cypriote, que les orientalistes supposaient volontiers être un idiome asiatique. Un savant anglais, M. G. Smith, est parvenu à établir le premier, par l'étude des inscriptions bilingues, que cette langue n'était autre chose qu'un dialecte grec d'une forme antique et rude, ce qui ne permet pas de douter que le fond de la population ne fût aussi en grande partie et très anciennement de race grecque. » Heuzey, *Catalogue des figurines antiques de terre cuite du musée du Louvre*, t. I, p. 113. Cet alphabet paraît originaire d'Asie Mineure et semble avoir précédé de plusieurs siècles celui de l'alphabet phénicien. On a retrouvé dans les ruines d'Hissarlik de courtes inscriptions écrites avec les mêmes caractères et certainement de beaucoup antérieures aux plus anciennes inscriptions cypriotes connues. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, 1885, p. 496; H. Schliemann, *Ilios*, trad. franç., 1885, p. 901-917. Un exemple montrera la nature des caractères et du dialecte cypriotes. C'est une inscription bilingue en phénicien et en cypriote. Le texte phénicien est ainsi conçu :



Au jour XVI du mois de faalot, en l'année XVII... du roi Melekyaton, roi de Cition et d'Idalion : c'est ici la statue qu'a donnée Absasam, fils de [Pala]s, à son seigneur Resef Elhités; vœu qu'il avait fait, parce qu'il a entendu sa voix. Qu'il le bénisse.

La seconde partie de l'inscription, à partir des mots *c'est ici*, etc., est traduite en dialecte cypriote; en voici le texte :



a-ti-ri-a-se o-nu to-ne-to
ke-ne a-pa-sa-mo-se o sa-
ma-fo-se to-i a-po-lo-ni to-i
a-da-lo-o-to-i in te-pa-

Philippe Berger, *Histoire de l'écriture*, 1891, p. 86; *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1887, p. 187-201.

« Il est très curieux, dit M. Heuzey, de voir ces

Grecs de Chypre, malgré la supériorité de l'alphabet phénicien, qui s'était imposé aux autres Grecs, rester attachés jusque sous la domination perse à une écriture à part, originaire aussi sans doute de l'Asie, mais dont le système primitif conservait une valeur syllabique aux caractères et, par l'absence de consonnes douces ou aspirées, ne s'adaptait que très imparfaitement à la prononciation de leur langue. Rien que ce fait suffirait à prouver que, doués d'un certain esprit d'isolement et d'indépendance, ils s'étaient laissé entamer moins complètement qu'on ne le croyait par l'ascendant des Phéniciens auxquels ils étaient mêlés, et qui occupaient de longue date plusieurs positions importantes sur les côtes de l'île. » L. Heuzey, *Catalogue des figurines antiques de terre cuite du musée du Louvre*, t. I, p. 114. L'écriture cypriote est celle des aborigènes, antérieurs à la venue des colons phéniciens et des colons grecs de la seconde émigration, c'est-à-dire d'une des populations préhelléniques que les anciens ont confondues sous le nom de Pélasges. La langue de ces inscriptions est le dialecte éolien, avec des formes grammaticales se rapprochant beaucoup de l'arcadien. Philippe Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, 1891, p. 85-69 et 111-113; *Transactions of the Society of Biblical archæology*, mémoires de MM. Hamilton Lang, G. Smith et S. Birch, t. I, 1872, p. 116-128, 129-144, 145-172; *Journal des savants*, articles de M. Michel Bréal, août et septembre 1877, p. 503 et 551; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, p. 497. On a cherché l'origine de cette écriture dans le système cunéiforme et dans le système héthéen; mais jusqu'à présent on en est encore réduit à des conjectures. P. Berger, *loc. cit.*, p. 88 et 112; W. Deecke, *Der Ursprung des Kypriscben Syllabaschrift*, in-8°, Strasbourg, 1877; *Bezzenberger's Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen*, t. IX, 1884, p. 250 et 251; W. Wright, *The Empire of the Hittites*, 2e édit., in-8°, Londres, 1866, p. 177-198. On peut dire, en tout cas, que de la ressemblance des alphabets il ne faut pas conclure à l'identité d'origine des deux peuples, et que, dans l'état actuel de la science, l'assimilation entre les Kittim et les Héthéens n'est aucunement prouvée. E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, 1878, p. 236.

Le nom de Cition, Kathian, figure, au XIIIe siècle avant J.-C., dans la liste des villes de Chypre soumises par Ramsès III. J. Dümichen, *Historische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, dans le *Recueil de monuments égyptiens* de H. Brugsch et J. Dümichen, 5e partie, Leipzig, 1885, pl. XII; S. Birch, *Records of the Past*, t. VI, p. 17. Au contraire, le nom de ses rois ne figure pas dans la liste des rois de Chypre soumis à Assaraddon. Le pays avait été cependant conquis par Sargon, qui éleva en souvenir de sa victoire un monument que l'on a retrouvé à Larnaca, sur l'emplacement même où se trouvait Cition, et qui est conservé aujourd'hui au musée de Berlin. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 208 et 249; Halévy, dans la *Revue des études juives*, t. II, 1881, p. 2-6, 12-14, cf. Oppert, inscription des Taureaux de Khorsabad, l. 36, dans Botta, *Monuments de Ninive*, Inscr., pl. XII; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 243. Cette absence s'explique par un fait que rapporte l'historien Ménandre, cité par Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 12; cf. VIII, V, 3, et *Contr. Apion.*, I, 18. Les habitants de Cition étaient alors soumis au roi de Tyr, il n'y avait donc pas à cette époque de rois indépendants à Cition. E. Schrader, *Die Keilinschriften und Geschichtsforchung*, p. 80 et 245; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, 2e partie, 1884, p. 49. Par la suite, Cition eut des rois indépendants, et leurs noms figurent dans les inscriptions phéniciennes à côté de celui des rois d'Idalie. Ces rois ont tous des noms phéniciens. *Corpus Inscriptionum semitic.*, nos 10, 11, 13, 14, 16, 89, 90, 91, 92. Parfois cependant Cition et Tyr se trouvèrent de nouveau réunies sous un seul roi, qui porte le nom de roi de Cition et de Tyr. C'est le titre qui est mentionné sur certaines monnaies du Ve siècle à légende phénicienne. De Luynes, *Essai sur la numismatique des satrapies*, 1846, p. 72, 82, 83, pl. XIII et XIV; Six, *Du classement des monnaies cypriotes*, 1883, p. 256. Au temps des Ptolémées, nous voyons mentionnée une ère particulière, dite ère des Citiens. *Corpus Inscr. Semitic.*, t. I, part. I, nos 93, 94. Cf. *Revue archéologique*, 1874, 1re part., p. 90.

Le mot Kittim désigne l'île de Chypre dans le passage d'Isaïe où le prophète annonce les malheurs qui séviront sur Tyr. Is., XXIII, 1. (Septante : Κιττιαῖοι; Vulgate : *Cethim.*) Les navires marchands qui reviennent de Tharsis apprennent par les habitants de Céthim que la flotte a été détruite. Un peu plus loin, le même prophète invite les Sidoniens à se réfugier à Céthim. Is., XXIII, 12. (Septante : Κιτιεῖς; Vulgate : *Cethim.*) Ce texte trouve son commentaire dans l'inscription de Sennachérib sur les taureaux de Koyoundjick, l. 18-19. *Cuneiform Inscriptions of the Western Asia*, t. III, pl. 12; cf. t. I, pl. 43.

II. CÉTHIM DÉSIGNANT LES PAYS DE L'OCCIDENT. — Dans d'autres passages, le mot Kittim désigne par extension les îles de la Méditerranée en général et même tous les pays d'Occident. Quand Balaam, Num., XXIV, 24, annonce les défaites des Assyriens et des Hébreux, il dit que des navires viendront de Kittim (Septante : Κιττιαῖοι; Vulgate : *Italia*). Ce mot désigne d'une manière générale les pays d'Occident. D'après F. Lenormant, cette prophétie s'appliquerait à des événements du règne de Nabuchodonosor, qui sont racontés par les historiens et mentionnés dans les inscriptions. Hérodote, II, 161; Diodore de Sicile, I, 68; Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7; *Zeitschrift fur agyptische Sprache*, 1878, p. 87-89; 1879, p. 45; *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, p. 210-225; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, 2e part., p. 63. Jérémie, II, 10, quand il demande aux Juifs de jeter les yeux à l'occident et à l'orient, pour constater que les nations n'ont point abandonné leurs dieux, qui cependant sont de faux dieux, désigne l'occident sous le nom d'îles de Kittim (Septante : νῆσοι Κιττιείμ; Vulgate : *insulæ Cethim*). De même dans Ézéchiel, XXVII, 6, le pays des Kittim (Septante : νῆσοι τῶν Κιττιείμ; Vulgate : *insulæ Italiæ*) est celui où les Tyriens prennent le buis dont ils se servent pour leurs navires. Il s'agit ici du buis provenant des îles et des pays occidentaux en général. Il y avait cependant à Chypre des bois précieux, notamment du buis, qui servait à l'ornementation des navires phéniciens, ce qui pourrait donner à penser que l'île est particulièrement désignée dans ce passage du prophète.

La même extension est donnée au mot Kittim dans Daniel, XI, 30. (Septante : Κίτιοι; Vulgate : *trieres et Romani.*) Dans ce passage, le prophète annonce la défaite du roi du Nord, c'est-à-dire d'Antiochus IV Épiphane. Le roi de Syrie fut, en effet, battu par Ptolémée Philométor, soutenu par les Romains. Popilius Lenas vint au secours du roi d'Égypte avec une flotte et obligea Antiochus à rentrer dans ses États au moment où il allait s'emparer d'Alexandrie. Polybe, XXIX, 11; Appien, *Syriaca*, 66; Tite Live, XIV, 11-13. Il est donc naturel de traduire ou plutôt de commenter comme saint Jérôme : *trieres et Romani.* Ce Père ne faisait, du reste, que suivre ici l'interprétation des Juifs. Le Targum de Jérusalem traduit, en effet, le mot Kittim par Italie dans Gen., X, 4, et I Par., I, 7. Dans Ézéchiel, XXVII, 6, là où saint Jérôme traduit par *Italia*, le Targum traduit par Apulie. Cf. *Hieronym. ad Jeremiam*, I, 2, 10, t. XXIV, col. 690. Cette tradition a été recueillie par les Byzantins, G. Syncelle, édit. de Bonn, t. I, p. 49; *Chronic. pascale*, même édit., t. I, p. 47, et par les exégètes juifs du moyen âge. Il faut remarquer cependant que d'après Polybe, XIX, 11, et Tite Live, XLV, 13, la flotte romaine touche à Chypre. Le mot Kittim est donc exact, même si on l'entend strictement de l'île.

Enfin dans le livre des Machabées il est dit qu'Alexandre, roi de Macédoine, vient de la terre de Chettiim. I Mach., I, 1. Grec : ἐκ τῆς γῆς Κεττιείμ; Vulgate : *de terra Cethim.*) Le mot Chettiim désigne ici la Grèce et plus spécialement la Macédoine. Cf. Épiphane, *Adv. hær.*, II, 2, hær. 25, t. XLI, col. 448. Quelques interprètes ont pensé qu'il s'agissait de la Cilicie par laquelle passa Alexandre, parce que Ptolémée, V, 8, 6, désigne sous le nom de Cétis une région de la Cilicie. Cf. *Numismatic chronicle*, t. VIII, p. 5. Mais cette supposition n'est pas vraisemblable. C'est dans le même sens que Persée est appelé roi des Cétéens I Mach., VIII, 5. (Grec : Κιττιεῖς; Vulgate : *Cetei.*) Quelques commentateurs ont pensé que dans ces deux endroits il était fait allusion à la ville macédonienne de Citium, près de laquelle, selon Tite Live, XLIII, 51, Persée passa en revue son armée avant d'entrer en Thessalie; mais il paraît plus probable qu'il s'agit ici, comme dans les autres passages cités plus haut, tout simplement de l'occident pris en général.

BIBLIOGRAPHIE. — A. Knobel, *Die Volkertafeln der Genesis*, in-8°, Giessen, 1850, p. 95-104; W. H. Engel, *Kypros*, in-8°, Berlin, 1841, t. I, l. I, ch. I, p. 11-13 et 165-179; F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, in-8°, Paris, 1880-1884, t. II, 2e part., p. 48-86; L. Heuzey, *Catalogue des figurines antiques de terre cuite du musée du Louvre*, in-18, Paris, 1882, t. I, p. 113-117; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4°, Paris, 1885, t. III, p. 490-506; P. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1891, p. 84-90 et 111-113.

E. BEURLIER.

CETHLIS (hébreu : *Kiṭlîs;* Septante : Μαχχώς; *Codex Alexandrinus :* Χαθλώς), ville de la tribu de Juda, mentionnée une seule fois dans l'Écriture. Jos., XV, 40. Elle fait partie du second groupe des cités « de la plaine » ou de la *Séphêla*, dans lequel on distingue Magdalgad (*El-Medjdel*), Lachis (*Oumm Láqis*) et Églon (*Khirbet 'Adjlân*). C'est dans ces parages qu'il faudrait la chercher; mais elle est restée jusqu'ici inconnue.

A. LEGENDRE.

CÉTRON (hébreu : *Qitrôn;* Septante : Κεδρών; *Codex Alexandrinus :* Χεδρών), ville de la tribu de Zabulon, dont les Israélites ne détruisirent pas les habitants. Jud., I, 30. Comme elle n'est pas mentionnée dans la liste de Josué, XIX, 10-16, et qu'elle est citée ici avec Naalol, dont le nom se trouve, Jos., XIX, 15, précédé de celui de *Cathed* (*Cateth* dans certaines éditions de la Vulgate), on a voulu l'assimiler à cette dernière localité, le changement pouvant d'ailleurs s'expliquer entre les deux mots hébreux, *Qitrôn* et *Qattâṭ*. Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 153; F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 53. C'est une simple conjecture, et l'argument ne paraît pas suffisant. Il peut en être de Cétron comme d'Accho (Saint-Jean-d'Acre), dont il est question au verset suivant, 31, et dont Josué ne parle pas dans l'énumération des villes d'Aser. Jos., XIX, 24-31. — R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 137, croit, d'après un passage du Talmud, que Cétron est *Sippori*, aujourd'hui *Seffouriyéh*, au nord de Nazareth. « Mais, dit A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 191, contre cette identification on élève l'objection suivante (Talmud de Babylone, *Meguillah*, 6a : La tradition rapporte que Zabulon se plaignait de n'avoir reçu en partage que des montagnes et des côtes, tandis que Nephthali possédait des vignes et des champs fertiles. Si Qitron était Sippori, et par conséquent une ville des possessions de Zabulon, quel sujet de récriminations celui-ci aurait-il eu? les environs de Sippori sont très fertiles à une distance de seize milles carrés, et il y coule du lait et du miel. Qitron est, en effet, mentionné sous ce dernier nom dans le Midrasch (*Bereschith rabba*, ch. 8) comme ville natale d'un certain Siméon. » — Inutile aussi de penser à *Tell Kurthani* ou *Kourdanéh* pour Cétron comme pour Cathed (cf. Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina*, Leipzig, 1855, t. I, p. 218); ce *tell*, situé au sud de Saint-Jean-d'Acre, appartient à la tribu d'Aser. A. LEGENDRE.

CÉTURA (hébreu : *Qetûrâh;* Septante : Χετούρα), femme d'Abraham. Gen., XXV, 1. Le chaldéen a écrit Agar au lieu de Cétura, et quelques auteurs ont cru, à la suite des rabbins, qu'il s'agit, Gen., XXV, 1, d'Agar, qu'Abraham aurait rappelée après la mort de Sara. Mais cette opinion ne saurait prévaloir contre le texte biblique, qui nomme expressément Agar et Cétura comme deux personnes parfaitement distinctes. De plus, il parle au pluriel des « autres épouses secondaires » d'Abraham, Gen., XXV, 6, ce qui montre que, outre Agar, le patriarche avait eu une autre femme de second rang comme elle; cette femme était Cétura, dont les six fils, les mêmes que ceux de Gen., XXV, 2, sont énumérés I Par., I, 32, comme distincts de la postérité d'Ismaël, le fils d'Agar. Cétura devait être une Chananéenne.

Il n'est guère possible de déterminer si elle entra dans la famille d'Abraham avant ou après la mort de Sara. Cette mort arriva vers la cent trente-septième année d'Abraham, Gen., XXIII, 1; cf. Gen., XVII, 17; il faudrait donc, si le mariage avec Cétura a eu lieu après, dire, comme saint Augustin serait disposé à l'admettre, *Cont. Julian.*, III, 85, t. XIV, col. 1283, que Dieu avait conservé jusqu'alors au vieux patriarche une fécondité déjà regardée comme merveilleuse alors qu'il était encore à peine centenaire. Gen., XVII, 17; Rom., IV, 19; Hebr., XI, 12. Plusieurs ont révoqué en doute une telle prolongation de cette sorte de rajeunissement, et ils veulent par conséquent qu'Abraham ait épousé Cétura du vivant de Sara. Ils font valoir à l'appui de leur sentiment une difficulté assez sérieuse que présente l'opinion contraire. Si l'on veut, disent-ils, que les événements se soient succédé en réalité dans l'ordre même où ils sont racontés, il faudra dire qu'à l'époque où Abraham épousa Cétura, il avait cent quarante ans, puisque son mariage est raconté après celui d'Isaac, qui se maria à quarante ans et qui était né lorsque son père était âgé de cent ans. Gen., XVII, 17, comparé avec Gen., XXV, 20. Abraham n'aurait vécu ensuite que trente-cinq ans, car il mourut à cent soixante-quinze ans. Dans ce court espace de temps, les six enfants de Cétura se seraient tous établis et auraient tous été capables de se suffire en pays étranger. Gen., XXV, 6. Dans un temps où les hommes se mariaient assez tard, Gen., XXV, 20, cela paraît difficile à admettre, surtout en ce qui regarde les plus jeunes de ces fils. La difficulté ne serait guère diminuée si l'on plaçait le dernier mariage d'Abraham trois ans plus tôt, c'est-à-dire immédiatement après la mort de Sara. Gen., XXIII, 1. Le seul motif pour reculer l'union d'Abraham et de Cétura si loin dans la vie du patriarche, c'est la place qu'elle occupe dans le récit sacré. Mais on sait que souvent la Bible ne s'astreint pas à raconter les événements dans l'ordre rigoureusement chronologique. Nous pouvons donc croire qu'il en a été ainsi dans cette partie de la Genèse.

Cétura donna à son mari six fils : Zamram, Jacsan, Madan, Madian, Jesboc et Sué (voir ces noms), qui devinrent la souche de divers peuples, dont les Madianites sont les plus connus. Avant de mourir, Abraham accomplit un acte de sage prévoyance en éloignant les fils de Cétura de la terre de Chanaan, où Isaac, l'héritier des promesses divines, devait seul rester. Les enfants de Cétura et Ismaël reçurent de leur père « des présents », et allèrent, d'après ses ordres, demeurer vers l'orient, Gen., XXV, 6, c'est-à-dire dans la direction de l'Arabie, à l'est et au sud-est de Gérare et de Bersabée; car c'est dans ces régions qu'il passa la dernière partie de sa vie. Voir Calmet, *Comment. littéral*, Gen., XXV, 6, Paris, 1707, t. I, p. 515. Il assurait par là à la race choisie un isolement salutaire et mettait sa foi et ses mœurs à l'abri d'une corruption inévitable. Établis en dehors de Chanaan, les des-

cendants de Cétura et d'Agar ne songeraient pas à disputer plus tard à ceux d'Isaac la possession de la Terre qui avait été promise en héritage au seul fils d'Abraham et de Sara. E. Palis.

CHABERT Paul, jésuite français, né à Gardanne (Bouches-du-Rhône) le 18 juin 1812, mort au séminaire de Romans le 30 juin 1880. Il entra chez les Jésuites le 10 septembre 1836, fut d'abord appliqué au saint ministère, puis devint vice-recteur du collège d'Oran, et enseigna ensuite plusieurs années l'hébreu, l'histoire ecclésiastique, la théologie morale et l'Écriture Sainte au grand séminaire de Romans (diocèse de Valence). On a de lui : *Jésus-Christ dans les Psaumes offert à l'amour des chrétiens, ou les Psaumes traduits en français, avec des explications allégoriques tirées de saint Augustin et des autres Pères et docteurs insérées dans le texte*, Lyon, 1875, in-12. C. Sommervogel.

CHABRI (Septante : Χαβρίς, Judith, viii, 9; x, 6; Ἀβρίς, vi, 15; *Codex Alexandrinus* : Χαβρείς), ancien du peuple, auquel Judith se plaignit de ce qu'Ozias avait promis de rendre Béthulie dans cinq jours. Judith, viii, 9 (Septante, viii, 10). Les Septante le nomment dans deux autres endroits, vi, 15, et x, 6. Ils en font le fils de Gothoniel, Judith, vi, 15, et non seulement un des anciens, πρεσβυτέροι, mais un des trois chefs, ἄρχοντες, de la ville de Béthulie, vi, 14-15. Son nom manque dans la Vulgate, vi, 11, par suite probablement d'une lacune dans le texte, qui n'a conservé que le nom de son père Gothoniel (voir Charmi 3), ainsi que x, 6, où il est compris parmi « les anciens », mais sans que son nom soit exprimé. E. Levesque.

CHABUL (TERRE DE) (hébreu : *'érêṣ Kâbûl:* Septante : Ὅριον), nom donné par Hiram, roi de Tyr, aux vingt villes de Galilée qu'il avait reçues de Salomon en échange de ses services pour la construction du temple et des palais royaux. III Reg., ix, 13. Quoi qu'en dise Bochart, *Chanaan*, lib. ii, cap. iv, Caen, 1646, p. 794, le contexte semble bien nous montrer ici une appellation ironique. « Et Hiram vint de Tyr pour voir ces villes que Salomon lui avait données, mais elles ne lui plurent pas; et il dit : Sont-ce là, mon frère, les villes que vous m'avez données? Et il les appela *terre de Chabul*, [comme elles s'appellent] encore aujourd'hui. » ℣. 12-13. Quelle est maintenant l'exacte signification de ce mot? On ne l'a pas encore trouvée. Parmi les hypothèses émises jusqu'ici, il y en a de plus ou moins vraisemblables, comme il y en a d'absolument fantaisistes. Si nous consultons les versions anciennes, nous trouvons l'expression hébraïque conservée dans le Targum, la Vulgate et le syriaque, qui écrit *Kabûlî;* l'arabe traduit par « terre d'épines ». Le terme des Septante, Ὅριον, « limite, » fait voir qu'ils ont lu גבול, *gebûl,* au lieu de כָּבוּל, *Kâbûl.*

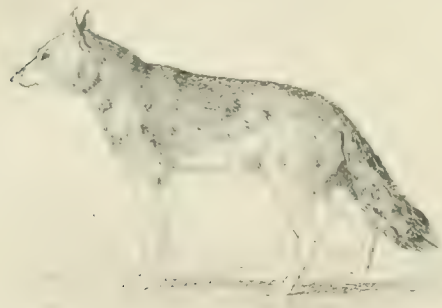
Bochart, *Chanaan*, p. 794, admet cette interprétation, qu'il cherche à justifier par la permutation fréquente du *caph* et du *ghimel* dans les langues sémitiques, et par la position du territoire de Chabul, qui formait la *limite* de la Galilée vers Ptolémaïde. On ne voit pas bien la relation de ce sens avec le contexte. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, v, 3, appelle cette terre Χαβαλών, et, *Cont. Apion.*, i, 17, Χαβουλών, dénomination qui, d'après lui, signifie, dans la langue phénicienne, « ce qui ne plaît pas, » οὐκ ἀρέσκον. Nous ne savons si c'est une supposition qu'il a faite d'après le récit sacré, ou si le mot qu'il emploie n'est autre chose que la transcription du phénicien חֲבָלוֹן, *ḥabâlôn,* « corruption, inutilité. » Cf. J. Fürst, *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. i, p. 571. — Saint Jérôme, parlant de ces villes dans son *Commentaire sur Amos*, t. xxv, col. 999, les place en Basan, ce qui peut étonner de la part d'un docteur aussi familiarisé avec l'histoire et la géographie bibliques; puis il donne comme motif du refus d'Hiram « qu'elles étaient pleines d'herbe ». Il semble donc décomposer *Kâbûl* en *ke,* « comme, » et *bûl,* « récolte. » Cette opinion, quoique singulière, l'est encore moins que celle des auteurs juifs, Kimchi et d'autres, qui prétendent que la contrée fut ainsi appelée parce que le pied y enfonçait, y était comme lié (כבלת) dans la boue, ou y pénétrait dans le sable jusqu'au talon (כבלא). — Parmi les modernes, un bon nombre voient dans *Kâbûl* une contraction de כְּהֶבֶל, *ke-hâbûl,* « comme ce qui s'évanouit, comme un rien; » cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 656; Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. ii, p. 701; Keil, *Die Bücher der Könige*, Leipzig, 1876, p. 112; ou l'expliquent par *ka-bal,* « comme rien; » cf. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, Gœttingue, 1866, t. iii, p. 400. C'est une hypothèse qui a au moins le mérite d'être plus conforme à l'ensemble du récit sacré. Pour d'autres cependant, *Kâbûl* serait identique à *ḥâbûl,* ce qui est « reçu en gage » [d'amitié], ou indiquerait la position d'un pays « enfermé ».

Où se trouvaient ces vingt villes? « Dans la terre de Gâlîl, » nous dit l'Écriture, III Reg., ix, 11; dans le voisinage de Tyr, suivant Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, v, 3. *Gâlîl* désigne la partie septentrionale de ce qui fut plus tard la *Galilée,* un district qui comprenait entre autres l'importante ville de Cédès de Nephthali (aujourd'hui *Qadès*), au nord-ouest du lac Houléh. Jos., xx, 7; xxi, 32; IV Reg., xv, 29. Isaïe, ix, 1, l'appelait « Galilée des nations », parce qu'elle était habitée par un grand nombre d'étrangers et de païens. On peut donc placer la « terre de Chabul » dans le nord des tribus de Nephthali et d'Aser. Le village de Cabul, situé sur la frontière de cette dernière tribu, Jos., xix, 27, au sud-est de Ptolémaïde, n'aurait donc pas appartenu au territoire concédé à Hiram et ne lui aurait pas donné son nom; au moins rien n'indique le contraire. Voir Cabul, t. ii, col. 5, et Aser, tribu et carte, t. i, col. 1084. Pourquoi ces villes déplurent-elles au roi de Tyr? Est-ce à cause de leur mauvais état ou de leur situation dans les montagnes, le monarque phénicien ayant préféré des cités maritimes? Les différentes suppositions qu'on peut faire ne sauraient trouver d'appui dans la Bible, qui garde le silence sur les motifs du mécontentement royal. Il y a aussi lieu de s'étonner que Salomon ait ainsi sacrifié une portion, quoique minime, du sol sacré, cession peu conforme à l'esprit de la loi. Lev., xxv, 13-34. Mais il eut soin de la prendre dans la contrée où les païens abondaient. Cf. Fillion, *La Sainte Bible*, Paris, 1890, t. ii, p. 491. Plusieurs commentateurs croient, d'après II Par., viii, 2, qu'Hiram rendit ces villes à Salomon, qui les rebâtit ensuite en partie et les peupla de nouveau d'Israélites. C'est ce qu'avait compris Josèphe lui-même, *Ant. jud.*, VIII, v, 3. A. Legendre.

CHACAL. Hébreu : 1° *šû'âl*, de *šâ'al*, « creuser, » terme qui désigne le chacal au point de vue de son séjour habituel, Jud., xv, 4; Ps. lxiii (lxii), 11, mais qui s'applique aussi au renard, soit parce que celui-ci ressemble au chacal, soit parce qu'il habite aussi les cavernes, Cant., ii, 15; Lam., v, 18; Ezech., xiii, 4; II Esdr., iv, 3 (hébreu, iii, 35); — 2° *'iyyim,* « clameur, » nom qui vise les chacals en qualité de hurleurs, Is., xiii, 22; xxxiv, 14; Jer., l, 39; ce nom ne s'emploie qu'au pluriel et ne s'applique qu'aux seuls chacals; — 3° *ṭan,* de *ṭânan,* « s'allonger, s'étendre » pour courir, terme qui désigne en hébreu plusieurs animaux sauvages, et entre autres le chacal. Is., xiii, 22; xxxiv, 13; xliii, 20; Jer., ix, 11 (hébreu, 10); x, 22; xlix, 33; li, 34, 37; Ps. xliv (hébreu), 20; Mal., i, 3. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1511. On ignore quelle différence mettaient les Israélites entre *šû'âl, 'iyyim* et *ṭannim.* Les versions rendent très diversement les trois substantifs de l'hébreu, sans doute parce que le grec et le latin manquent de termes usuels pour désigner le chacal, étranger aux contrées européennes même les plus méridionales. Septante : ἀλώπηξ, « renard, » Jud., xv, 4.

Ps. LXII, 11; δράκων, « serpent. » Jer., IX, 11; XXVIII (hébreu, 11), 34; ἐχῖνος, « hérisson. » Is., XIII, 22; στρουθός, « autruche. » Is., XXXIV, 13; XLIII, 20; Jer., X, 22; XXX (hébreu, XLIX), 33, σκυλακτόνος. Is., XIII, 22; XXXIV, 14, et σειρήν, Is., XLIII, 20; Jer., XXVII (hébreu, L), 39, deux noms d'animaux fabuleux. Vulgate : *vulpes*, Jud., XV, 4; Ps. LXII, 11; *draco*, Is., XIII, 21; XXXIV, 13; XLIII, 20; Jer., IX, 11; X, 22; XLIX, 33; LI, 37; Mal., I, 3; *pavor*, Jer., I, 39; *lamia*, Is., XXXIV, 14; *ululatus*, Is., XXXIV, 14; *sirenes*, Is., XIII, 22; *ulula*, Is., XIII, 22.

I. Description et histoire du chacal. — 1° Le chacal est un carnassier du genre chien, tenant le milieu entre le loup et le renard (fig. 161). Il ressemble beaucoup par ses caractères au premier de ces animaux. Les deux espèces s'unissent même souvent ensemble, et bon nombre de naturalistes pensent aujourd'hui que toutes nos races de chiens proviennent du chacal. Le chacal



161. — Chacal.

est plus haut sur jambes que le renard. Sa queue est beaucoup moins fournie. Son pelage gris-jaune, foncé en dessus et blanchâtre en dessous, lui a fait donner le nom de *canis aureus*, « chien doré. » Aristote, *Hist. anim.*, II, 17, et Pline, *H. N.*, VIII, 52, le mentionnent sous le nom de θώς, *thos*. Les Persans l'appellent *schagal*, dérivé de *šû'âl*, et d'où vient le nom français du chacal. L'animal est d'une voracité extrême; il se nourrit de petites proies, mais va jusqu'à déterrer les cadavres. Aussi est-on obligé de protéger les tombes contre ses atteintes en les recouvrant d'épines ou de grosses pierres. Il ne paraît pas redouter l'homme, et pourtant ne s'attaque jamais à lui. Il exhale une odeur fort désagréable. Quand on le prend jeune, on peut parvenir à l'apprivoiser. Aujourd'hui encore, on rencontre quelquefois, chez les habitants de l'Égypte ou de la Syrie, des chacals qui ont été capturés tout jeunes et demeurent apprivoisés. Fr. Lenormant, *Premières civilisations*, Paris, 1874, t. I, p. 349, 350. Mais ce fait ne se produit que par exception. Les chacals chassent par bandes nombreuses, à la différence des renards, qui cherchent leur proie individuellement.

2° Le *canis aureus* abonde dans toutes les régions de l'ancien monde à partir de la Méditerranée, dans toute l'Afrique et dans l'Asie centrale et méridionale. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 31. Il pullulait dans l'ancienne Égypte. Sous le premier empire thébain, l'un des nomes du Fayoum y portait même le nom de « nome du chacal. » La prédilection de cet animal pour les réduits souterrains l'avait fait choisir comme le symbole du dieu Anubis, qui présidait à l'ensevelissement des morts et veillait sur le corps momifié. Anubis, en forme de chacal, servait de couvercle aux boîtes funéraires qui renfermaient les viscères du mort (fig. 162). Orné d'une tête de chacal, on le voit allonger la momie sur son lit funèbre, et ensuite la recevoir à la porte du tombeau (fig. 144, col. 435). Cf. t. I, fig. 423, col. 1405. Pendant leur séjour en Egypte, les Hébreux furent témoins du culte idolâtrique rendu au chacal Anubis. A l'époque gréco-romaine, les Égyptiens représentaient leurs dieux avec des pieds en forme de têtes de chacal, pour marquer leur agilité. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1875, t. I, p. 113, 149, 179, 180. — En Palestine, les chacals étaient si nombreux dès les anciens temps, qu'ils ont donné leur nom à plusieurs localités : Salebim ou Salaboni, *ša'albîm* ou *ša'ălabin*, « demeure des chacals, » Jos., XIX, 42; Jud., I, 35; II Reg., XXIII, 32; III Reg., IV, 9, et Salim, *ša'ălim*, « pays des chacals. » I Reg., IX, 4.

II. Le chacal dans la Bible. — Les écrivains sacrés font des allusions fréquentes au chacal et aux particularités

162. — Chacal sur un coffret funéraire égyptien en bois. Musée du Louvre.

qui le caractérisent. 1° *Le chacal habite les lieux déserts.* — De là lui vient son nom principal de *šû'âl*. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1457. Quand ils prédisent la ruine d'une ville ou d'une contrée, les prophètes ajoutent qu'elle deviendra le repaire des chacals. C'est ainsi qu'Isaïe écrit, à propos de Babylone : « Les *'iyyim* se répandront dans ses palais, et les *ṭannim* dans ses maisons de délices. » Is., XIII, 22. A son tour, Sion sera « la demeure des *ṭannim*, les bêtes sauvages s'y rencontreront avec les *'iyyim* ». Is., XXXIV, 13, 14. Au temps du Messie, les *ṭannim* glorifieront le Seigneur d'avoir fertilisé le désert, c'est-à-dire que les païens béniront Dieu de leur avoir envoyé la grâce. Is., XLIII, 20. Jérémie annonce de son côté qu'on verra les *ṭannim* faire leur séjour à Jérusalem, Jer., IX, 10 (Vulgate, 11), dans les villes de Juda, Jer., X, 22, à Asor, Jer., XLIX, 33, et à Babylone, Jer., LI, 37, en compagnie des *'iyyim*, Jer., L, 39. Lui-même se désole en contemplant les *šû'ălim* qui errent sur les ruines de Sion, Lam., V, 18, et « les *ṭannim* qui découvrent leurs mamelles pour allaiter leurs petits » à l'endroit où s'élevait Jérusalem. Lam., IV, 3. Un psalmiste s'adresse au Seigneur en ces termes : « Tu nous refoules dans la retraite des *ṭannim*, tu nous enveloppes de l'ombre de la mort. » Ps. XLIV (hébreu), 20. Enfin Malachie, I, 3, parle de l'héritage d'Ésaü, abandonné aux *ṭannôt* du désert, probablement aux femelles des chacals. Cf. II Esdr., IV, 3 (hébreu, III, 35). Il est à remarquer que dans ces textes les *šû'ălim*, les *ṭannim* et les *'iyyim* sont juxtaposés en vertu du parallélisme synonymique, et nullement pour désigner des êtres différant entre eux. Il se pourrait cependant que les *ṭannim* des Lamentations, IV, 3, désignassent d'autres mammifères. Voir Cachalot, col. 6. — Ces comparaisons prophétiques font allusion aux mœurs des chacals, qui habitent, en effet, les cavernes, les creux des ro-

chers et les ruines; ils y restent blottis pendant la journée et ne sortent habituellement que la nuit, bien que leur pupille ne soit pas spécialement conformée pour la vision nocturne. « Les bandes de chacals se cachent par centaines dans les ruines de Baalbek. » On les voit aussi « traverser en courant les ravins désolés de la mer Morte, et se réfugier dans les grottes d'ermites à Jéricho ». Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 111.

2° *Le chacal pousse des cris sauvages.* — Tous les voyageurs ont parlé de ces cris, qui ont mérité aux chacals le nom de *'iyyim*, « hurleurs; » en arabe : fils du hurlement. » — « Cet animal n'est guère moins grand qu'un loup, dit un voyageur du XVIe siècle. Et quand il est nuit close, il abboye comme un chien. Il ne va jamais seul, mais en compagnie : jusques à estre quelquefois deux cents en sa trouppe. Parquoy allants en compagnie, font un cri l'un après l'autre, comme fait un chien quand il dit hau, hau. Nous les oyions abboyer toutes les nuicts. » Pierre Belon, *Observations de plusieurs singularités et choses mémorables trouvées en Grèce*, etc., Paris, 1553, liv. II, ch. CVIII, fol 162. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. III, p. 349. « La nuit était venue, écrit Mgr Mislin, lorsque les chacals vinrent nous donner le plus désharmonieux concert que j'aie entendu de ma vie. Ces hurlements, qui sortent de toutes les cavernes, de toutes les fentes de rochers, qui ne se font entendre que pendant la nuit et dans les plus affreuses solitudes, produisent une étrange sensation. » *Les Saints Lieux*, 1858, t. II, p. 156. Cf. Thomson, *The Land and the Book*, I, ch. VIII, édit. de 1863, p. 93. Job pense à ces hurlements du chacal, quand il dit : « Je ne me lève dans l'assemblée que pour pousser des cris, je suis le frère des chacals et le compagnon des autruches. » Job, XXX, 28, 29. A la vue du châtiment qui frappe son peuple, Michée, I, 8, « pousse des hurlements comme le chacal et des cris comme l'autruche. » Ézéchiel, XIII, 4, compare les faux prophètes aux *šû'ālim* du désert, peut-être à cause de leurs cris discordants et sauvages.

3° *Le chacal est un animal vorace.* — Pour donner une idée de l'aridité du sol maudit par le Seigneur, Jérémie, XIV, 6, dit que « les ânes sauvages se tiennent sur les rochers et aspirent l'air comme des *ṭannim*, les yeux sans force, parce qu'il n'y a pas d'herbe ». Quelques auteurs pensent que les *ṭannim* sont ici des monstres marins, qui aspirent l'air avec force; mais il peut être aussi question de chacals, qui flairent leur proie de loin. Le chacal est si vorace et « si larron, qu'il vient la nuit jusques aux gens qui dorment, et emporte ce qu'il peult trouver, comme chapeaux, bottes, brides, souliers et autres hardes ». (P. Belon, cité plus haut.) Tous les voyageurs contemporains témoignent dans les mêmes termes de cette voracité. Les chacals de Palestine rendent ainsi à la campagne le service que les chiens rendent à la ville : ils font disparaître la presque totalité des détritus qui traînent sur le sol. David, Ps. LXIII (hébreu), 11, dit de ses ennemis :

> On les livrera aux mains du glaive,
> Ils seront la proie des chacals.

Ils ne seront pas dévorés vivants, puisque le chacal ne s'attaque pas à l'homme; mais leurs cadavres, percés par le glaive, resteront gisants à terre et serviront de pâture aux chacals.

4° *Les « šû'ālim » de Samson.* — Le livre des Juges, XV, 4, 5, raconte que, pour se venger des Philistins, Samson « s'en alla, prit trois cents *šû'ālim*, les lia deux à deux par la queue et attacha des torches entre eux. Quand il les eut allumées, il chassa les animaux pour qu'ils courussent çà et là. Ceux-ci s'élancèrent aussitôt dans les moissons des Philistins ». Les animaux en question sont certainement des chacals, et non des renards. Ces derniers, relativement peu nombreux et vivant isolés, n'auraient pu être pris qu'avec beaucoup de temps et de difficultés. Il n'est pas impossible, au contraire, de prendre au piège trois cents chacals en une nuit ou deux, surtout quand on disposait, comme Samson, de beaucoup de compagnons. Rosenmüller, *Scholia, Judices*, Leipzig, 1835, p. 327, convient que Samson et ses compagnons n'eurent aucune peine à se saisir de trois cents chacals. C'est au piège qu'on les prit, comme le marque expressément le verbe *lākad*, « prendre au piège, » qu'emploie le texte hébreu des Juges. Une pareille chasse n'offrait aucune difficulté, dans une région où pullulaient ces animaux. Du reste, « il n'est pas nécessaire d'admettre que les trois cents furent pris à la fois, ni ensuite lâchés à la même place. Après les avoir pris, Samson dut plutôt les lâcher à différents endroits, de manière à produire cent cinquante foyers d'incendie, et à causer le plus de dommage possible aux moissons encore sur pied des Philistins. » Tristram, *The nat. hist.*, p. 87. Il s'agissait pour Samson de châtier ses ennemis, en brûlant leurs moissons de la riche plaine de Séphéla, et en préparant pour eux la famine. « L'idée d'attacher des chacals deux à deux par la queue était certainement un moyen très efficace d'obtenir le résultat cherché, comme le témoignera quiconque a tenté l'expérience. Un animal isolé, portant un brandon, l'éteindra rapidement. Deux, au contraire, sont entravés dans leur marche et, de plus, ne peuvent trouver de terrier assez large pour y pénétrer ensemble. Ils sont donc forcés de continuer à courir furieux à travers champs, mettant le feu aux gerbes et aux épis non encore coupés, ainsi qu'aux vignes et aux oliviers. D'autre part, les Philistins étaient dans l'impossibilité de saisir les auteurs du méfait. Les torches consistaient indubitablement en brandons de pins résineux du pays, lesquels une fois allumés ne s'éteignent que difficilement. » Van Lennep, *Bible Lands*, Londres, 1875, t. I, p. 280. Herder remarque, sur ce trait de la vie de Samson, que l'« histoire des trois cents chacals et des tisons allumés sous leurs queues est tout à fait dans son caractère; et le ridicule dont on a cherché à la couvrir ne vaut pas la peine d'être réfuté ». *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. Carlowitz, Paris, 1851, p. 439. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. III, p. 352. L'acte accompli par Samson est loin d'être sans exemple. Ovide parle de renards à la queue desquels on attachait des torches allumées, et qu'on faisait courir dans le cirque, à Rome, pour la fête des *Cerealia*. Ils périssaient ainsi par le feu, en souvenir d'un renard qui aurait incendié des moissons à Casséole. *Fast.*, IV, 681, 704-713. Annibal lâchait à travers la campagne des bœufs ayant aux cornes des torches enflammées. Tite-Live, XXII, 16. On rapporte aussi qu'en Perse, d'après un ancien usage, les rois et d'autres chefs mettaient le feu à un paquet de broussailles sèches et l'attachaient à des animaux sauvages qu'ils relâchaient ensuite. Ceux-ci cherchaient naturellement un refuge dans les forêts, que l'incendie ne tardait pas à envahir. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. III, p. 50, 185.

H. LESÊTRE.

CHAFIR (hébreu : *šāfir*), nom de lieu, Mich., I, 11, que la Vulgate a traduit par *pulchra* (*habitatio*). L'*Onomasticon* d'Eusèbe l'a rendu par Saphir. Voir SAPHIR.

CHAGIS Moïse ben Jacob, né à Jérusalem dans la seconde moitié du XVIIe siècle, séjourna dans diverses villes d'Europe, Venise, Amsterdam, etc., et, en 1738, se retira près de Sidon, où il mourut quelques années après, à l'âge de quatre-vingt-dix ans environ. On a de lui un commentaire exégétique, cabalistique et homilétique sur Daniel, intitulé *Fērūrē paṭ haqqémaḥ*, « Morceaux de pain de pure farine, » in-f°, Wandsbeck, 1727.

E. LEVESQUE.

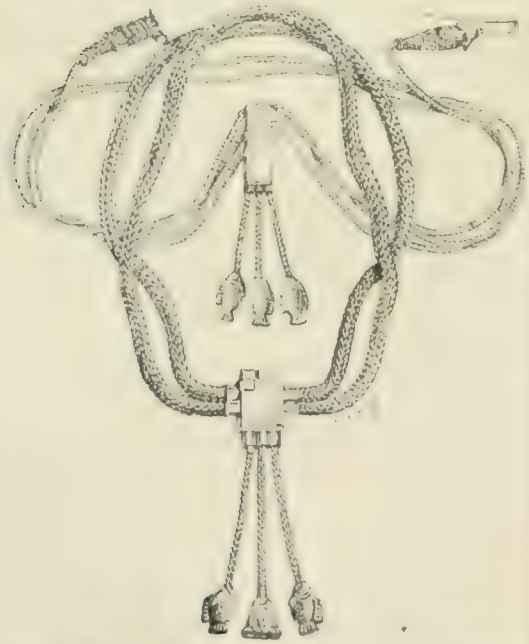
CHAÏM. Voir CHAYIM.

1. CHAÎNE, assemblage d'anneaux en métal pouvant servir de support ou de lien. La Sainte Écriture parle de deux sortes de chaînes, celles qu'on employait pour l'ornementation ou la toilette, et celles dont on chargeait les prisonniers.

I. CHAÎNES SERVANT D'ORNEMENT ET DE PARURE. — Le

163. — Femme étrusque, ornée de chaînes. Musée du Louvre. — Elle porte autour du cou une chaîne formant collier; de l'épaule droite descend une chaîne plate, à plusieurs rangs de tresses et bordée de perles, elle est posée en travers sur la poitrine; une autre chaîne serre la taille comme une ceinture, et est ornée, au milieu de la poitrine, d'une rosace qui sert sans doute de fermoir; enfin, une dernière chaîne, formant comme un *x*, part de chaque épaule et se relève en bas à droite et à gauche.

pectoral du grand prêtre était retenu par des chaînes d'or appelées *sarsrah*, Exod., XXVIII, 14, XXXIX, 15, ou *sarsah*, Exod., XXVIII, 22, du radical *šârar*, « contourner; » Septante : χρυσοῦς, χρυσοῦτόν, « frange; » Vulgate : *catenæ*.



164. — Chaînes égyptiennes. Musée du Louvre. Salle civile.

Dans l'ornementation du Temple, Salomon fit entrer des imitations de chaînes portant le même nom, qui couraient le long des murs. II Par., III, 5; Septante : χαλαστά, « cordages détendus; » Vulgate : *catenulæ*. Les deux grandes colonnes du Temple, Jachin et Booz, eurent leurs chapiteaux décorés d'un entrelacement de chaînes, *ma'ăśêh šaršerôt*, « œuvre de chaînes. » III Reg., VII, 17. D'autres chaînes d'or, appelées *raṭṭôq*, de *râṭaq*, « lier, » servaient à maintenir les lambris de cèdre qui entouraient le Saint des saints. III Reg., VI, 21. Les fabricants

165. — Femme de Jérusalem portant les chaînettes. D'après une photographie.

d'idoles leur donnaient pour parure des chaînes (*reṭuqôt*; Vulgate : *laminæ*), Is., XL, 19. — Les chaînes étaient très recherchées par les femmes comme bijoux (fig. 163 et 164). Dans la toilette des Juives figuraient la *šêrâh*, chaînette qu'on portait aux mains en guise de bracelet, *armilla*, Is., III, 19; la *'eṣ'âdah*, autre chaînette qui se mettait au-dessus du coude, Num., XXXI, 50; II Reg., I, 10, voir t. I, col. 1907, et la *ṣe'âdâh*, petite chaîne pour les pieds, de *ṣâ'ad*, « marcher, » Septante : χλιδών; Vulgate : *periscelis*. Is., III, 20. Cette dernière n'était pas un simple anneau entourant la cheville, comme l'ont cru les versions; mais une chaîne qu'on se mettait aux pieds pour s'obliger à marcher à petits pas, ce qui passait alors pour une marque de distinction. Is., III, 16. Voir PERISCÉLIDE. En arabe, *meṣa'ad* désigne tantôt les chaînes qu'on mettait aux pieds des captifs, tantôt celles que portent les femmes pour danser et marcher à pas égaux. Cf. Talmud, *Schabbath*, f. 63 *b*. — Pour les chaînes de cou, voir COLLIER.

166. — Prisonnier assyrien enchaîné. D'après Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 82.

Il y avait une autre espèce de chaîne que les Hébreux appelaient *ṭôrim*, Cant. I, 10, 11. C'était une parure attachée à la hauteur des tempes, descendant le long des joues des deux côtés du visage, et passant sous le menton ou tombant sur la poitrine. Elle était formée de petits

anneaux de métal, ornés de globules d'or et d'argent, ou de perles et de pierres précieuses. Les *tôrim* destinés à l'épouse des Cantiques, I, 11, se composaient de chaînettes d'or marquetées de points d'argent. Cette parure encadrait le visage et en faisait ressortir la beauté. I, 10.

> Tes joues sont belles entre les *tôrim*
> Et ton cou au milieu des colliers de perles.

Les Septante et la Vulgate ont traduit par τρυγών, *turtur*, Cant., I, 9; ils ont confondu *tôr* avec un mot semblable signifiant « tourterelle », et ont pris le ב, *b*, « entre », qui précède *tôrim*, pour כ, *k*, « comme ». Mais infidèles à eux-mêmes, au verset suivant où le même mot se présente, ils le traduisent différemment; les Septante par ὁμοιώματα, c'est-à-dire « images », la Vulgate par *murenulas*, « chaînes de cou, collier. » Cet ornement se porte encore en Orient. John Wilson, *Lands of the Bible*, 2 in-8°, Édimbourg, 1847, t. II, p. 84, remarque cette coutume chez les femmes de Djéni (Engannim). Seulement les plaques de métal précieux ou les globules d'or attachés aux anneaux, sont remplacés par des sequins ou d'autres pièces de monnaie enfilées. On rencontre le même usage à Bethléhem, à Jérusalem (fig. 165) et en diverses parties de la Palestine; on le trouve aussi en Perse, en Arabie, dans l'Égypte moderne. Burder, *Oriental literature*, t. II, p. 84-85. Voir A. Th. Hartmann, *Die Hebräerin am Putztische und als Braut*, t. III, p. 268.

167. — Chaîne assyrienne. D'après Place, *Ninive*, t. III, pl. 70.

II. CHAÎNES DES PRISONNIERS. — 1° *Ancien Testament*. — Ézéchiel, VII, 23, reçoit l'ordre de faire une chaîne qui symbolisera la captivité du peuple. Cette chaîne s'appelle *raṭṭôq*. Septante : φυρμός, « mélange; » Vulgate : *conclusio*. Ps. CIV (CV), 18, il est dit que le « fer », *barzel*, c'est-à-dire sans doute « une chaîne de fer », et les mauvais traitements que Joseph dut subir dans sa prison mirent sa vie en péril. Cf. Ps. CXLIX, 8. Partout ailleurs, la chaîne tire son nom de *neḥošêṭ*, « airain, » indiquant la matière dont elle est fabriquée. Elle s'appelle *neḥuštaîm*, mot au duel qui implique le sens de double chaîne pour les mains et pour les pieds. II Reg., III, 34. C'est avec des chaînes de ce genre que les rois de Ninive et de Babylone attachaient leurs prisonniers (fig. 166). Septante : δεσμός, πέδη; Vulgate : *catena, compedes*. Jud., XVI, 21; II Reg., III, 34; IV Reg., XXV, 7; II Par., XXXIII, 11; XXXVI, 6; Jer., XXXIX, 7; LII, 11. On a retrouvé des débris de ces chaînes en Assyrie (fig. 167). Métaphoriquement l'auteur de la Sagesse, XVII, 17, donne le nom de chaîne (en grec : ἐδέθησαν, « furent liés ») aux ténèbres qui enveloppèrent les Égyptiens pendant la neuvième plaie. L'orgueil est comparé dans l'Écriture à une chaîne qui tient les hommes en son pouvoir. Ps. LXXII (LXXIII), 6. — Dans plusieurs autres passages, les versions parlent de chaînes là où il est question de joug, Lev., XXVI, 13; Is., LVIII, 9; Jer., XXVII, 2; XXVIII, 10, 12, 13; Ezech., XXXIV, 27; de ceps, Job, XXXVI, 8; Jer., XL, 1, 4; d'anneaux, Ezech., XIX, 4, 9. Voir ces différents mots.

2° *Nouveau Testament*. — On liait avec des chaînes les possédés dont on voulait se rendre maître. Marc., V, 3, 4; Luc., VIII, 29. — A Jérusalem, saint Pierre fut chargé de deux chaînes dans la prison où l'avait enfermé Hérode. C'était l'usage des Romains d'attacher par une chaîne le prisonnier au soldat qui le gardait. Sénèque, *Epist.* V; Pline, *Epist.*, X, 65; Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 7. Pendant la nuit, pour plus de sûreté, l'Apôtre fut attaché par deux chaînes à deux de ses gardiens. A la voix de l'ange, les chaînes tombèrent d'elles-mêmes. Act., XII, 6, 7. L'Apôtre fut plus tard enchaîné à Rome, sous Néron, avant son martyre. Sur les chaînes de saint Pierre, conservées à Rome, dans la basilique de Saint-Pierre *in Vincoli*, voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 269. — Saint Paul fut également lié avec deux chaînes à Jérusalem, Act., XXI, 33. Il fait allusion à ses liens dans son discours à Césarée, Act., XXVI, 29; dans son entretien avec les Juifs de Rome, Act., XXVIII, 20; dans son Épître aux Éphésiens, VI, 20. Pendant son séjour de deux ans dans une maison de louage, à Rome, il resta enchaîné au bras d'un soldat. Act., XXVIII, 30. Dans sa seconde Épître à Timothée, I, 16, il parle des chaînes qui le lièrent pendant sa seconde captivité à Rome. — Dans l'Apocalypse, XX, 1, un ange descend du ciel avec une grande chaîne, et il lie le démon pour mille ans. Cette chaîne symbolique représente la puissance de Dieu, qui arrête l'activité du démon quand il lui plaît. H. LESÊTRE.

2. CHAÎNES BIBLIQUES. Ce mot de « chaîne », *catena*, est un terme bibliographique moderne, qui n'est répandu que depuis la Renaissance, pour désigner une édition du texte de la Bible dans les marges de laquelle on a transcrit, en guise de commentaire perpétuel, des citations des saints Pères, chaque citation précédée de la mention du nom de l'auteur à qui elle est prise. Cette littérature a surtout fleuri chez les Byzantins, grands amateurs de florilèges ou Ἐκλογαί. Le moyen âge latin n'a rien connu de pareil; il a eu à dater de l'époque carolingienne des textes bibliques glosés, ainsi la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon, ainsi les *Postilla* de Nicolas de Lyra. Voyez GLOSES et POSTILLA. Mais ni les gloses ni les postilles ne constituent une chaîne. On a coutume d'attribuer à saint Thomas d'Aquin la première véritable chaîne latine; en effet, saint Thomas est l'auteur d'un commentaire sur les quatre Évangiles fait de citations des Pères grecs et latins; toutefois ce commentaire portait à l'origine le titre de *Glossa continuata*, et ce n'est que dans les premières éditions imprimées (1484 et suiv.) que le nom de *Catena* lui a été donné, puis de *Catena aurea*, sous lequel il est aujourd'hui exclusivement connu. Voir THOMAS D'AQUIN. En soi, le terme de « chaîne » n'a d'autre sens que de comparer les citations à une suite d'anneaux, image dont la justesse n'est pas saisissante. Il n'est du reste pas d'origine grecque, les Grecs n'ayant point utilisé le mot σειρά pour désigner ce que nous appelons une « chaîne », mais se servant de périphrases comme Ἐκλογαὶ ἑρμηνειῶν, Ἐξήγησις διαφόρων, Ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή. « Les Grecs, écrivait Richard Simon, ont un grand nombre de ces sortes de recueils sur la plupart des livres de la Bible, et l'on en trouve beaucoup dans les bibliothèques qui n'ont point encore été imprimés. Il ne serait pas même nécessaire de publier ces compilations entières, puisque nous avons les auteurs d'où elles ont été prises; mais il serait à désirer qu'on donnât seulement au public ce qui s'y trouve de singulier et qui n'a point encore été publié. » *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 412. Le désir

exprimé par Richard Simon a été en partie réalisé : on a de nos jours beaucoup fait pour tirer des chaînes ce qu'elles pouvaient recéler d'inédit; mais on ne s'est pas soucié de dresser un inventaire descriptif des chaînes existantes, moins encore une classification chronologique ou généalogique : celui qui entreprendrait d'étudier méthodiquement les chaînes pour elles-mêmes entreprendrait un travail presque intact.

Les premières chaînes durent apparaître dans la littérature grecque quand fut close la série des grands commentateurs comme saint Cyrille d'Alexandrie ou Théodore de Mopsueste. Il semble que cette forme de commentaires *variorum* ait été inaugurée par l'école de Gaza, en Syrie. A notre connaissance, en effet, la plus ancienne entreprise qui puisse être qualifiée de « chaîne » est celle que s'attribue Procope de Gaza (465-528) : « Nous avons, écrit-il, compilé des interprétations sur l'Octateuque, tirées des Pères et autres écrivains, choisies dans leurs traités ou autres œuvres; nous avons cité sans y rien changer les textes mêmes de nos auteurs, soit qu'ils fussent d'accord, soit qu'ils ne le fussent point : notre compilation s'est développée tellement, qu'elle a formé une masse immense. » Procope s'est donc vu amené à réduire sa compilation, à fondre ces citations en un commentaire suivi, impersonnel, sans indication de sources, c'est le *Commentaire sur l'Octateuque,* qui existe encore de lui et dans le prologue duquel on lit le passage que nous venons de citer. *Patr. gr.,* t. LXXXVII, col. 21. Au IXe siècle, Photius, *Cod.* 106, t. CIII, col. 676, a eu en mains des *Scolies explicatives sur l'Octateuque, sur les Rois et sur les Paralipomènes;* mais ce qu'en dit Photius fait voir que ces *scolies* sont le commentaire susdit, et non la chaîne primitive de Procope. Le cardinal Mai assurait que cette chaîne existait en manuscrits : « Procopii lucubratio in mss. bibliothecis exstare videtur; » cependant ni lui, ni personne depuis, n'en a signalé d'exemplaire authentique. Et la chaîne, car c'est bien une chaîne, que l'on a publiée sur le Cantique des cantiques et sous le nom de Procope, ne paraît pas être son œuvre. F. Fritzsche, *Exegetische Sammlungen,* dans Plitt et Herzog, *Real-Encyclopädie,* Leipzig, t. IV, 1879, p. 449. — Certaines chaînes portent des noms historiques, mais qui sont ou supposés ou improprement attribués. Une chaîne sur saint Marc est attribuée par nombre de manuscrits à Victor d'Antioche (Ve siècle); la même est attribuée à Cyrille d'Alexandrie. Une chaîne ou plutôt un commentaire sur saint Luc est attribué à Titus de Bostra (IVe siècle), et c'est une œuvre qui ne peut lui être que postérieure au moins d'un siècle. Bardenhewer, *Patrologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 620. Dans le manuscrit Paris. gr. 187 (XIe siècle), nous avons relevé une chaîne sur saint Marc; dans le manuscrit Paris. gr. 186 (XIe siècle), une chaîne sur saint Jean, attribuées semblablement à Titus de Bostra; nombre de manuscrits parlent de chaînes de saint Jean Chrysostome. Cela tient à ce que Titus de Bostra y est cité en première ligne, ou que les citations sont toutes prises à saint Jean Chrysostome, et non pas à ce que ces auteurs y aient mis la main. — Les catalogues ont quelquefois appelé « chaînes » des œuvres qui n'en sont pas de véritables. Les commentaires d'Œcuménius (Xe siècle), d'Arétas (Xe siècle), de Théophylacte, archevêque de Bulgarie (XIe siècle), d'Euthymius de Zigabène (XIIe siècle), ne sont pas à mettre dans la catégorie des chaînes. Voyez cependant Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs,* Rotterdam, 1693, p. 108. — L'auteur pour ainsi dire classique est Nicétas. Ce Nicétas avait commencé par être diacre de la « grande Eglise » de Constantinople; il mourut évêque métropolitain d'Héraclée en Thrace; entre temps il avait été évêque de Serrae, siège suffragant de Thessalonique. Il appartient à la seconde moitié du XIe siècle. Le cardinal Pitra lui attribue la chaîne sur Job publiée par Junius, la chaîne sur saint Matthieu publiée par Possin, la chaîne sur saint Luc publiée par Mai, la chaîne sur la première aux Corinthiens publiée par Lami, *Patr. gr.,* t. CXXVII, col. 542; la chaîne sur les Psaumes étudiée par Mai, au t. III de sa *Nova Patrum bibliotheca,* Rome, 1852-1854. Il faut y joindre, sur la foi des manuscrits, une chaîne sur l'Ecclésiaste, sur le Cantique des cantiques, sur les douze petits prophètes, sur les quatre Évangiles, sur les Actes, sur les Épîtres paulines, sur les Épîtres catholiques. *Ibid.,* col. 534. Cf. Mai, *Classic. auctor.,* Rome, 1828-1838, t. VI et IX. L'absence dans l'œuvre de Nicétas de toute chaîne sur l'Octateuque ou sur les grands prophètes doit donner à penser qu'il en existait déjà avant lui sur ces livres. — Après Nicétas, on ne trouve plus que quelques noms sans grand relief. Fabricius mentionne une chaîne sur le Cantique des cantiques qui aurait pour auteur un certain « Néophyte moine », qu'il propose d'identifier avec un moine du XIIe siècle, du même nom, dont on a diverses homélies, l'une entre autres sur la prise de Chypre par les Anglais, en 1191. *Biblioth. gr.,* t. VIII, p. 661. Le même Fabricius parle d'une chaîne sur Isaïe, qui aurait pour auteur un certain « Jean Droungarias », et dont il existerait un manuscrit du Xe siècle. *Ibid.,* p. 662-664. « André le prêtre » serait l'auteur d'une chaîne sur les Proverbes et sur Isaïe; il serait un compilateur du XIIIe siècle, si le manuscrit daté de 1241 qui renferme sa chaîne sur Isaïe et la souscription de cet André est un manuscrit original. *Ibid.* Il faut mentionner enfin un compilateur du XIVe siècle, évêque de Philadelphie, Macarius Chrysocéphale, dont on signale en manuscrit une chaîne sur la Genèse et une chaîne sur saint Matthieu : Fabricius a donné la préface de cette dernière. *Ibid.,* p. 677.

Les manuscrits de chaînes grecques sont très nombreux, nous l'avons marqué déjà; on trouvera un inventaire trop succinct desdits manuscrits dans Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* Leipzig, 1893, p. 835-842. Un petit nombre de ces manuscrits remonte au Xe siècle, la majorité au XIe et suivants. Pour Job seul on a des manuscrits plus anciens : *Patmensis* 171, du VIIe-VIIIe siècle; *Vatican. gr.* 749, du VIIIe siècle. Quelques-unes des chaînes sur Job sont accompagnées de figures peintes, qui appelleraient une étude spéciale. — Les chaînes imprimées sont cataloguées par Harnack, *ibid.* Nous signalerons d'après lui : les chaînes sur saint Matthieu et saint Marc, éditées par Possin (Toulouse, 1646), Cordier (Toulouse, 1647) et Cramer, ce dernier dans son grand recueil *Catenæ graecorum Patrum in Novum Testamentum* (Oxford, 1840); la chaîne sur saint Marc éditée par Peltanus (Ingolstadt, 1580) et par Matthæi (Moscou, 1775); les chaînes sur saint Luc publiées par Cordier (Anvers, 1628), par Lami (Florence, 1738), par Mai (t. IX de la *Script. vet. collect. Vatican.*) et par Cramer; les chaînes sur saint Jean publiées par Cordier (Anvers, 1630) et par Cramer; les chaînes sur les Actes, sur les Épîtres catholiques, sur les Épîtres pauliniennes, données par Cramer; la chaîne sur la première Épître aux Corinthiens mentionnée ci-dessus (Florence, 1738). On n'a rien imprimé sur l'Apocalypse. Pour l'Ancien Testament, signalons : la chaîne sur l'Octateuque publiée par Nikephoros (Leipzig, 1772), qui, selon Harnack, aurait pour base les Ἐλλογαὶ εἰς Ὀκτάτευχον de Procope, conjecture peu motivée; la chaîne sur le Pentateuque éditée par Zephyrus (Florence, 1547), la chaîne sur la Genèse et sur l'Exode donnée par Lipomannus (Paris, 1546, 1550); la chaîne sur les Psaumes de Cordier (Anvers, 1643) et celle de Barbaro (Venise, 1564); la chaîne sur les Proverbes de Peltanus (Anvers, 1614); la chaîne sur Job de Junius (Londres, 1636) et celle de Comitolo (Lyon, 1585); la chaîne sur le Cantique des cantiques de Meursius (Leyde, 1617); la chaîne sur Jérémie et Baruch de Ghislerius (Lyon, 1623); la chaîne sur Ézéchiel de Villalpandus (Rome, 1604). Aux diverses publications signalées par Harnack, joignez : la chaîne sur Daniel éditée par

Mai, au t. II de ses *Script. vet. collect. Vatican.* (Rome, 1825-1838); la chaîne sur les Psaumes signalée par Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. III, p. 139.

Les Pères qui ont fourni la matière des chaînes grecques sont principalement saint Jean Chrysostome, saint Basile, saint Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Origène, Sévérien de Gabale, Sévère d'Antioche, Théodoret; et encore Didyme, Olympiodore, Grégoire de Nysse et de Nazianze, Victor d'Antioche, saint Isidore de Péluse, etc. Certains auteurs, qui ont disparu des bibliothèques à partir du xe siècle, se trouvent cités parfois copieusement: Apollinaire de Laodicée, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Théodore d'Héraclée, Hippolyte, Polychronius, Titus de Bostra, Acacius de Césarée. D'autres plus anciens semblent avoir été cités de seconde main : Théophile d'Antioche, Irénée, Sabellius, Saturnin, Paul de Samosate, Papias, Marcion, Cérinthe, Basilide, Justin, etc. Mentionnons enfin les anciennes versions grecques de l'Ancien Testament : Aquila, Symmaque, Théodotion. Quelquefois la chaîne se réfère au texte hébraïque lui-même : ainsi la chaîne sur Jérémie de Ghislerius, ainsi la chaîne sur les Psaumes de Cordier. Parmi les auteurs non chrétiens, Philon et Josèphe ont fourni beaucoup, mais ils sont les seuls, et les profanes, οἱ ἔξω, ne sont représentés que par quelques mots attribués à Pythagore, à Socrate. — Voir P. Wendland, *Neu entdeckte Fragmente Philo's*, Berlin, 1891, et L. Cohn, *Zur indirecten Ueberlieferung Philo's und der älteren Kirchenvater*, dans les *Jahrbücher fur protestantische Theologie*, 1892, p. 475 et suiv.

En dehors de la littérature byzantine, c'est dans la littérature syriaque que nous pourrons trouver des chaînes à l'imitation des chaînes grecques. Mais elles sont en fort petit nombre dans nos bibliothèques. Comme spécimen, le manuscrit *Add.* 12144 du British Museum, copié, dit la souscription, « au monastère de la Mère de Dieu qui est à Gazarta, proche d'Alexandrie la Grande, » et achevé « le 25 du mois d'Adar de l'année 1392 selon les Grecs », c'est-à-dire en 1081 de notre ère. Il contient une chaîne sur la Genèse, les Rois, les douze petits prophètes, Ézéchiel, Jérémie, le Cantique, Daniel, Isaïe, les Proverbes, l'Ecclésiaste, les Épîtres pauliniennes, saint Matthieu, saint Jean. L'auteur principalement cité dans la chaîne est saint Éphrem pour l'Ancien Testament, saint Jean Chrysostome pour le Nouveau; à la suite saint Athanase, saint Basile, saint Cyrille d'Alexandrie, Daniel de Salach, saint Denys l'Aréopagite, saint Épiphane, Eusèbe de Césarée, Georges, « évêque des Arabes, » saint Grégoire de Nazianze, saint Hippolyte, Isidore de Péluse, Jacques d'Édesse, Jean le Moine, Maruthas de Tagrit, Philoxène de Maboug, Phocas d'Édesse, Sévère d'Antioche. Le compilateur de cette chaîne syriaque, dont on a un second exemplaire, Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 63 et 607, est un moine d'Edesse, nommé Sévère, et l'on a la date de son travail, l'an 861 de notre ère. W. Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum*, t. II (Londres, 1871), p. 908-914. La chaîne de Sévère d'Édesse n'est sûrement pas unique, témoin le manuscrit *Add.* 12168, lequel est du VIIIe-IXe siècle, et contient une chaîne différente, anonyme, sur le Pentateuque, Job, les Juges, les Rois, les Paralipomènes, Esdras I et II, les Proverbes, l'Ecclésiastique, les Psaumes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse, les douze petits prophètes, Jérémie, Ézéchiel, Daniel, Isaïe, saint Paul, les Évangiles. Les auteurs cités sont : saint Cyrille d'Alexandrie, saint Éphrem, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse, Sévère d'Antioche, saint Jean Chrysostome, Olympiodore d'Alexandrie, Proclus, Isaac d'Antioche, Jean bar Aphtunaya, abbé de Kinnesrin. L'auteur anonyme de la chaîne a dû la compiler dans la première moitié du VIIe siècle, car il se sert des Septante traduits par Paul de Tella, traduction qui date de 617; et une note de lui, au fol. 67b, suppose qu'il écrit avant la mort de Yezdijrd, le dernier des Sassanides († 651). Wright, *ouvr. cit.*, p. 905. Le « Commentaire » sur l'Ancien et le Nouveau Testament « tiré de tous les ouvrages exégétiques et mis en abrégé », de Jacques Bar-Salibi, évêque d'Amid (XIIe siècle), est moins une chaîne qu'un commentaire proprement dit. H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1874, p. 33 et suiv.

La littérature arménienne elle aussi a ses chaînes. Une note, que nous devons à l'obligeance du R. P. Basile Sargisean, méchitariste, nous signale « une chaîne sur Job, sur les Psaumes, sur le Cantique des cantiques, portant le nom de Vardam, une chaîne sur Daniel; une chaîne sur Isaïe, portant le nom de Georges; une chaîne sur les Épîtres catholiques par S. Nerses Claïensis; enfin des chaînes anonymes sur les Actes des Apôtres ».

Comme spécimen de chaînes arabes on peut signaler le manuscrit arabe no 17 de la Bibliothèque Nationale, manuscrit copié en 1651 et renfermant le texte arabe du Pentateuque traduit du syriaque (Peschito) : les citations qui font la chaîne sont tirées de saint Jean Chrysostome, saint Éphrem, saint Basile, saint Hippolyte, Jacques d'Edesse, Jacques de Saroug, Jacques Bar-Salibi. Les nos 55 (XVIIe siècle) et 59 (XVe siècle), de la même bibliothèque, contiennent une chaîne sur les Évangiles. De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1883-1895, p. 5, 12, 14. On peut signaler encore le fragment de chaîne syriaque sur le Nouveau Testament en caractère carschouni, décrit par Payne Smith, *Catal. codd. mss. Biblioth. Bodl.*, Oxford, 1884, p. 467-468. M. Ignace Guidi, à qui nous sommes redevable de ces dernières indications, nous écrit : « Dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Vaticane se trouvent aussi des chaînes, que le catalogue de Mai confond avec les commentaires en général. Cette étude des chaînes arabes permettrait l'étude des chaînes éthiopiennes qui en dérivent... Il faudrait étudier tout le groupe des chaînes coptes, arabes, éthiopiennes pour pouvoir dire quelque chose de sûr de toute cette littérature, et pareille étude n'est pas encore faite ».

On trouvera une chaîne éthiopienne sur saint Matthieu, tirée de Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Sévère, les Grégoire, Basile, Clément, Athanase, Benjamin, patriarche d'Alexandrie (VIIe siècle), Épiphane, Siméon le Stylite, Eusèbe, dans le manuscrit *Add.* 16220 du British Museum, manuscrit du XVIIe siècle. Une chaîne éthiopienne sur les quatre Évangiles, dans les manuscrits *Orient.* 731-736 du British Museum, XVIIe et XVIIIe siècles; cette chaîne est elle-même une traduction faite, au XVIe siècle, d'une chaîne arabe du XIe siècle. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum*, Londres, 1877, p. 199-203. Le manuscrit *Add.* 16248 du British Museum, copié de nos jours en Abyssinie par les soins du Rev. Krapf, est la copie d'une chaîne éthiopienne sur saint Matthieu, traduite de l'arabe, d'origine monophysite, et dont les éléments sont tirés de saint Jean Chrysostome, saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire de Nysse, Philoxène de Maboug, Jacques de Saroug, etc. Dillmann, *Catalogus codd. mss. Orientalium Musæi Britannici*, Londres, 1847, part. III, p. 11.

M. de Lagarde a publié une chaîne copte sur les quatre Évangiles, d'après un manuscrit appartenant à lord Zouch, rapporté d'Égypte, en 1838, par Curzon, manuscrit du IXe siècle. La chaîne est fournie principalement par Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Sévère, subsidiairement par Apollinaire, Athanase, Basile, Clément, Cyrille de Jérusalem, Didyme, Épiphane, Eusèbe, les Grégoire, Hippolyte, Irénée, Sévérien de Gabala, Titus de Bostra, etc. P. de Lagarde, *Catenæ in Evangelia ægyptiacæ quæ supersunt*, Gœttingue, 1886.

Il ne saurait être question de chercher des chaînes dans la littérature hébraïque du moyen âge. — Nous manquons de toute information sur ce qui peut exister de chaînes dans l'ancienne littérature slave.

Sur les chaînes grecques, consultez Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1802, t. VIII, p. 638-700; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Leipzig, 1693, p. 835-842. P. BATIFFOL.

1. CHAIR (hébreu : *bâśâr;* Septante : σάρξ; Vulgate : *caro*). Ce mot se prend dans les Saintes Écritures en plusieurs acceptions diverses. Il peut désigner :

1° *Le corps tout entier,* dont la chair est la partie la plus notable et la plus visible. Ps. XV, 9. C'est en ce sens que « le Verbe s'est fait chair », c'est-à-dire a pris un corps, Joa., I, 14, et que Jésus-Christ donne sa chair, c'est-à-dire son corps, à manger. Joa., VI, 52-57. Dans ces passages de l'Évangile de saint Jean, la chair désigne le corps tout entier, et l'âme elle-même par concomitance. Cf. I Joa., IV, 2; II Joa., 7. L'hébreu n'a pas, comme nous, de mot particulier pour distinguer le corps et la chair; *bâśâr* réunit ces deux significations.

2° *La chair proprement dite,* c'est-à-dire tout ce qui dans le corps n'est ni os ni sang. Gen., II, 21; XVII, 11-14; XL, 19; Exod., XXX, 32; Lev., XIII, 2; XV, 3; Deut., XXVIII, 53; IV Reg., IV, 34; V, 10, 14; IX, 36; Job, II, 5; VI, 12; X, 11; XXXIII, 21, 25; Prov., V, 11; XIV, 30; Sap., VII, 1; Eccli., XIV, 18; Ezech., XXXVII, 6; Luc., XXIV, 39, etc. Les prophètes annoncent aux Juifs, comme une calamité effroyable, la nécessité à laquelle ils seront réduits un jour de manger la chair de leurs propres enfants. Deut., XXVIII, 53, 55; Lev., XXVI, 29; Jer., XIX, 9; Bar., II, 3. La prophétie s'est réalisée en particulier au siège de Jérusalem par Titus. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, III, 4. — Métaphoriquement, « manger la chair de quelqu'un, » c'est le calomnier ou le persécuter. Job, XIX, 22, se plaint que ses ennemis ne soient pas « rassasiés de sa chair », c'est-à-dire ne cessent pas de le calomnier. Dans un autre passage, Job, XXXI, 31, où la Vulgate reproduit la même locution, il y a en hébreu : « Qui donnera quelqu'un qui ne soit pas rassasié de sa chair, » c'est-à-dire de la chair des animaux qu'il sert à sa table? Les méchants entourent David pour « manger ses chairs », le persécuter. Ps. XXVI, 2. De même, les ennemis « mangent la chair du peuple » de Dieu, en l'affligeant de toutes manières. Mich., III, 3; Zach., XI, 9, 16. Là où la Vulgate dit que les Chaldéens « accusent » les Juifs ou Daniel, le texte chaldéen porte qu'ils « mangent des morceaux » des Juifs ou de Daniel. Dan., III, 8; VI, 25. Cette expression métaphorique est commune en arabe. En araméen, le démon, l'accusateur, est appelé « mangeur de chair ». Cf. Wiseman, *Conférences sur les doctrines de l'Église catholique*, trad. Jarlit, Paris, 1854, t. II, p. 302; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebraeæ*, 1835, p. 90, 91; Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum*, Leipzig, 1869, p. 46.

3° *La parenté ou l'union très étroite* entre diverses personnes. Les époux sont « deux en une seule chair ». Gen., II, 23, 24; Matth., XIX, 5; Marc., X, 8; I Cor., VI, 16. Les parents font partie de la même chair. Gen., XXIX, 14; XXXVII, 27; Lev., XVIII, 12, 13, 17; Jud., IX, 2. Les membres d'une même race disent aussi de leurs compatriotes : « Ils sont notre chair. » II Reg., V, 1; XIX, 12, 13. En parlant du pauvre, Isaïe, LVIII, 7, emploie cette expression tout évangélique : « Si tu le vois nu, couvre-le et ne méprise pas ta chair. »

4° *L'ensemble de l'humanité.* « Toute chair » est une locution qui désigne la généralité des hommes. Elle se retrouve fréquemment dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Gen., VI, 12, 13; Deut., V, 26; Judith, VII, 16; Job, XII, 10; XXXIV, 15; Ps. LXIV, 3; CXLIV, 21; Eccli., XVIII, 12; Is., XL, 5; XLIX, 26; Jer., XII, 12; XXV, 31; Ezech., XX, 48; XXI, 4, 5, Joel, II, 28, Zach., II, 13, Matth., XXIV, 22; Luc., III, 6; Act., II, 17; Rom., III, 20; I Cor., I, 29; I Petr., I, 24.

5° *L'homme considéré au point de vue de sa faiblesse morale, de ses appétits inférieurs, de ses passions mauvaises et de ses péchés.* — 1. Dans l'Ancien Testament, la chair est nommée surtout pour caractériser la faiblesse morale de l'homme. En tant que chair, l'homme est impuissant, Ps. LV, 5; LXXVII, 39; Jer., XVII, 5; éphémère, Is., XL, 6; porté au mal, Gen., VI, 3; Eccle., XI, 10; Eccli., XXV, 36. Pourtant la chair elle-même, c'est-à-dire la nature faible et corrompue, peut être élevée à des sentiments d'ordre supérieur, que le concours de la grâce rend surnaturels. La chair s'unit alors à l'âme pour désirer Dieu. Ps. LXII, 2; LXXXIII, 3. Elle est pénétrée par le sentiment de la crainte du Seigneur. Ps. CXVIII, 120. — 2. Dans l'Évangile, la « chair » marque l'impuissance absolue de la nature déchue dans l'ordre surnaturel, et même son incapacité en face des devoirs difficiles de l'ordre naturel. « La chair est faible, » Matth., XXVI, 41, et ne peut résister à la tentation sans le secours divin qu'appelle la prière. « La chair ne sert de rien, » Joa., VI, 64, quand il s'agit de croire les vérités ou de pratiquer les vertus de l'ordre surnaturel. Aussi est-elle radicalement inhabile à découvrir ou à « révéler » les mystères, Matth., XVI, 17, à engendrer l'homme à la vraie vie, Joa., I, 13; III, 6, à juger sainement les choses de Dieu. Joa., VIII, 15. — 3. Dans les Épîtres de saint Paul et des autres Apôtres, la « chair » désigne plus habituellement l'homme naturel, corrompu par le péché, le vieil Adam, en opposition avec le nouvel Adam, l'homme surnaturel relevé par la grâce. Non seulement la chair est infirme et ordinairement incapable de bien, Rom., VI, 19; Ephes., VI, 12, mais c'est le péché même qui habite en elle. Rom., VII, 18, 25. En conséquence, elle est pour le juste une cause de tentation et de souffrance, II Cor., XII, 7, une source de mauvais désirs et le foyer même de la concupiscence. Gal., V, 16, 17, 24; Ephes., II, 3; I Petr., II, 11; II Petr., II, 10, 18; I Joa., II, 16. Elle a son sens particulier, Col., II, 18, sa prudence et sa sagesse en contradiction avec l'ordre divin. Rom., VIII, 6-9; II Cor., I, 12. Aussi ne peut-elle posséder le royaume de Dieu. I Cor., XV, 50. Ce qui vient d'elle est donc détestable. Jud., 23; Gal., I, 16. Céder à son influence, c'est être « charnel », I Cor., III, 1-3, c'est « vivre selon la chair ». Rom., VIII, 1, 4, 12; I Cor., I, 26; II Cor., I, 17; X, 2, 3; Gal., IV, 29. — Notons cependant que l'expression « selon la chair » se rapporte parfois à l'ordre purement naturel dans ce qu'il a de légitime. Rom., I, 3; IV, 1; IX, 3, 5; Hebr., VII, 16. Cf. II Cor., V, 16.

Des différents passages où il est question des « désirs de la chair », Gal., V, 16; Ephes., II, 3, des « volontés de la chair », Ephes., II, 3, de « la chair qui convoite contre l'esprit », Gal., V, 17, il ne faut pas conclure que, dans la pensée de saint Paul, la chair possède une sorte d'âme inférieure qui puisse être opposée à l'âme spirituelle. « Nous devons nous souvenir que la scolastique distingue, au sujet du lieu de la concupiscence, d'abord les *motus primo-primi,* qui se produisent instantanément et précèdent l'exercice de la volonté libre, ensuite les *motus secundi,* qui procèdent directement de la volonté libre, et en troisième lieu les *motus secundo-primi,* par lesquels la volonté libre se laisse elle-même entraîner. » Les *motus primo-primi* sont les seuls que l'Apôtre attribue à la chair. « On en a conscience, mais ils échappent à la personnalité libre, et ne sont par conséquent ni coupables ni dirigeables. » Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 375. Cf. AME, t. I, col. 459. La chair, à laquelle l'âme sert de principe vital, ne représente donc dans ces passages que l'influence mauvaise exercée sur la volonté libre par la concupiscence originelle, en sorte que la chair est plutôt le théâtre que le principe de cette opposition à l'esprit. H. LESÊTRE.

2. CHAIR DES ANIMAUX. Dans cet article, il ne s'agit de la chair des animaux qu'au point de vue de l'abstinence. L'ordre et la logique nous obligent à parler aussi, sous ce même rapport, du sang des animaux.

I. CHAIR DES ANIMAUX EN GÉNÉRAL. — 1. *Avant le déluge.*

— D'après plusieurs commentateurs juifs, la chair des animaux était défendue avant le déluge; ils en trouvent la preuve dans la comparaison des deux textes, Gen., I, 29-30, et IX, 2-3. Dans le premier, Dieu assigne à Adam sa nourriture, et il n'y est question que des fruits de la terre et des arbres; dans le second, Dieu assigne la nourriture des Noachides, disant expressément : « Tout ce qui a vie et mouvement sera votre nourriture; je vous abandonne tout cela comme l'herbe verte, *keyéréq 'ésëb.* » Cette dernière expression mérite d'être remarquée. Dieu avait déjà permis à Adam les fruits de la terre; afin de faire bien comprendre à Noé qu'il lui permettait aussi la chair des animaux, il dit : « Je vous abandonne tout cela comme je vous ai abandonné les fruits de la terre; » ce qui suppose, d'après ces interprètes, qu'avant cette dernière permission, c'est-à-dire avant le déluge, les fruits de la terre seuls étaient permis aux enfants d'Adam. Cf. Selden, *De Jure naturali,* Wittenberg, 1770, p. 829-830. Cette interprétation des Juifs a été suivie par Lightfoot, dans sa *Chronica temporum*, ad Gen., IX, *Opera omnia*, Utrecht, 1699, t. I, p. 9. Parmi les catholiques qui ont suivi cette opinion, Cornélius à Lapide, *Gen.*, I, 29 et IX, 3, édit. Vivès, p. 73, 153, cite Nicolas de Lyra, Alphonse Tostat et Denys le Chartreux (tous trois, *ad Gen.*, I, 29). Leur raison est la même que celle des commentateurs juifs. La tradition païenne semble aussi favoriser cette opinion.

> At vetus illa ætas, cui fecimus Aurea nomen,
> Fœtibus arboreis, et, quas humus educat, herbis
> Fortunata fuit, nec polluit ora cruore.

dit Ovide, *Metam.*, XV, 96-98, édit. Lemaire, Paris, 1822, t. IV, p. 502; cf. *Metam.*, I, 89-106, *ibid.*, t. III, p. 56-60. Virgile, *Georg.*, I, 125-128, édit. Lemaire, t. I, p. 268; Varron, *De re rust.*, II, I, *Opera quæ supersunt*, édit. Henri Estienne, 1581, p. 58; Plutarque, Περὶ σαρκοφαγίας, II, 3, 4, édit. Didot, p. 1220-1221; Porphyre, Περὶ ἀποχῆς (*De abstinentia*), IV, 2, 15, édit. Didot, p. 68, 78-79, et saint Jérôme, *Contra Jovin.*, II, 13, t. XXIII, col. 302, constatent aussi cette tradition païenne.

Néanmoins nous regardons comme plus probable l'opinion d'après laquelle, même avant le déluge, la chair des animaux était permise. Cette opinion est beaucoup plus commune parmi les commentateurs chrétiens, catholiques ou autres. Elle est soutenue par Cajetan, *Gen.*, IV, 2, et IX, 2-3, *Opera*, 3 in-f°, Lyon, 1639, t. I, p. 32, 51; Dom. Soto, *De justitia et jure,* lib. V, q. 1, art. I; Pererius, *In Gen.*, Lyon, 1610, t. II, p. 319-325; Cornélius à Lapide, *Gen.*, IX, 2-3, p. 153; Leydekker, *De Republica Hebræorum*, Amsterdam, 1704, p. 28. Pour prouver cette opinion, quelques auteurs traduisent ainsi, Gen., I, les ℣℣. 29 et 30 : « Voici que je vous ai donné toutes les plantes..., et tous les fruits des arbres..., afin qu'ils soient votre nourriture, *avec* tous les animaux de la terre, *et avec* toutes les herbes vertes... »; comme si Dieu, dès le commencement du monde, assignait aux hommes, comme nourriture : 1. les plantes et les fruits des arbres; 2. les animaux de la terre; 3. les herbes vertes. — Il est évident que, si cette interprétation est admise, il n'y a plus de discussion, et que la seconde opinion est la seule vraie. Mais cette interprétation ne peut pas se soutenir; car : 1. Les mots qui commencent le ℣. 30, *ûlekol ḥayyaṭ ha-'ârés,* doivent, à cause du ל, *le,* se traduire par le datif « et à tous les animaux de la terre, » et non pas « avec tous les animaux de la terre », le ל ayant très difficilement ce dernier sens. — 2. Ces auteurs supposent, dans le ℣. 30, un ו, *vav,* avant les mots *'éṭ kol yéréq,* de manière qu'ils puissent traduire : « et avec toutes les herbes, etc. »; mais ce ו, indispensable à leur opinion, ne se trouve que dans un très petit nombre d'exemplaires de la Genèse. — 3. Dans le ℣. 29, Dieu assigne à l'homme les plantes, *'ésëb,* comme une partie de sa nourriture; pourquoi, dans le ℣. 30, répète-t-il la même chose, et dans les mêmes termes? Cf. Rosenmüller, *In Gen.*, I, 30, Leipzig, 1821, t. I, p. 87-88. Il faut donc rejeter cette interprétation, et admettre, avec l'universalité morale des commentateurs, que dans le ℣. 29, Dieu assigne la nourriture de l'homme, et, dans le ℣. 30, celle des animaux : « Voici que je vous ai donné toutes les plantes, et tous les fruits des arbres, afin qu'ils soient votre nourriture, et (j'ai donné) à tous les animaux de la terre... l'herbe verte pour nourriture. »

Mais nous n'avons pas besoin de faire subir ces contorsions aux ℣℣. 29 et 30 du premier chapitre de la Genèse, pour prouver que la chair des animaux était permise avant le déluge. Il nous suffit, pour cela, de faire l'argument suivant. Quand un acte est autorisé par le droit naturel, il faut, pour que cet acte devienne interdit, un précepte clair et formel émanant de l'autorité législative. C'est ainsi que, le droit naturel permettant à Adam de manger du fruit de tous les arbres du paradis terrestre, il a fallu, pour lui interdire le fruit d'un de ces arbres, un commandement divin, clair et précis. La chair des animaux étant permise par le droit naturel, il aurait fallu, pour que cet aliment fût interdit à l'homme avant le déluge, un commandement de Dieu, exprès, clair et précis. Or, de ce commandement, nous ne trouvons trace nulle part. Les seuls textes apportés par les adversaires pour prouver l'existence de ce commandement, ce sont, nous l'avons dit, les textes rapprochés et comparés, Gen., I, 29-30 et IX, 2-3. Mais il est impossible d'y voir un commandement formel, imposé à l'homme, de s'abstenir de la chair des animaux; que l'on compare ces textes aux ℣℣. 16 et 17, Gen., II, où Dieu imposa à Adam un véritable précepte, et l'on touchera du doigt la différence. Que fait donc Dieu dans les versets, Gen., I, 29-30, et IX, 2-3? Il indique à l'homme quelle sera sa meilleure nourriture suivant les temps et les lieux, semblable à un père de famille qui abandonne à ses enfants d'abondantes provisions, mais qui, par prudence, leur indique les aliments qui leur seront plus profitables. Dieu, d'une part, abandonne à l'homme toute sa création : « Remplissez la terre, assujettissez-la, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, etc., » Gen., I, 28, et puis il signale les aliments qui seront pour lui, en ce temps-là, les meilleurs, ℣. 29. Après le déluge, à cause, sans doute, de l'appauvrissement du sol et de l'affaiblissement de la constitution physique de l'homme, il signale, de plus, à Noé, comme nourriture, la chair des animaux. Gen., IX, 3. Telle est, croyons-nous, l'explication la plus simple et la plus naturelle des textes cités; ils ne renferment pas un commandement, mais une simple indication, et, tout au plus, un désir, un conseil de Dieu. C'est ce désir et ce conseil qu'ont suivis les hommes les plus justes et les plus religieux de cette époque, comme Seth et sa postérité, et c'est ce qui a pu donner lieu aux traditions poétiques, et probablement un peu historiques de l'âge d'or.

2° *A partir du déluge.* — Dieu, Gen., IX, 3, déclare aux Noachides que la chair des animaux leur est permise; mais il ajoute, ℣. 4 : « Excepté que vous ne mangerez pas la chair mêlée avec le sang. » Quel est le sens de cette restriction? Pour la bien comprendre, il faut avoir sous les yeux le texte hébraïque : אך־בשר בנפשו דמו לא תאכלו, *'akbâšâr benafšô dâmô lô' ṭo'kêlû.* La traduction littérale est celle-ci : « Excepté que vous ne mangerez pas la chair dans (*ou* avec) son âme, son sang. » Les mots « son sang » sont ajoutés, par une sorte d'apposition, aux mots « son âme ». Le sens direct et immédiat est donc : « Vous ne mangerez pas d'une chair encore animée de son sang. » Les Septante ont traduit : Πλὴν κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς οὐ φαγεσθε, « excepté que vous ne mangerez pas la chair avec le sang de l'âme, c'est-à-dire avec le sang de la vie, le sang vital. » Aquila : Πλὴν κρέας ἐν ψυχῇ αὐτοῦ αἷμα αὐτοῦ οὐ φάγεσθε. Symmaque : Πλὴν κρέας οὐ σὺν ψυχῇ αἷμα αὐτοῦ, etc. La Vulgate : *Excepto quod carnem cum sanguine non comedetis.* On le voit, d'après toutes ces ver-

stons, la défense proprement dite porte directement sur la chair animée de son sang; ce qui était donc directement défendu aux Noachides, c'était de couper à un animal vivant un membre, un organe, ou une partie quelconque de sa chair pour s'en repaître. Aussi les commentateurs juifs et ceux qui les ont suivis énoncent-ils cette défense par une des formules suivantes: *Interdictum de membro animalis viventis; — Non tollendum membrum de animali viventi; — Non abscindendum membrum de vivo animali; — Ne membrum vivo animali amputatum comederet Noachus.* Voir ces formules dans Selden, *De jure naturali*, I, 10, p. 116-126. D'après les rabbins, ce précepte est un des sept qui furent imposés aux Noachides. Cf. Maimonide, *De Regibus Hebræorum*, IX, 1, traduction Leydekker, dans les *Opuscula* de Crenius, Rotterdam, 1699, t. IX, 7, p. 133. Plusieurs commentateurs chrétiens ont suivi cette manière de parler, entre autres, Genebrard, *Chronologia Hebræorum major*, Bâle, 1580, *ad an. mundi*, 1656, et Selden qui, dans l'ouvrage cité plus haut, *De jure naturali*, donne en sept livres un long et très savant commentaire des sept préceptes imposés aux Noachides; dans le septième livre, il expose le précepte *De membro animalis viventis non comedendo.* — Pourquoi ce précepte imposé aux enfants de Noé? Maimonide, *More Nebochim*, part. III, c. 48, édit. Buxtorf, p. 496, en donne deux raisons principales: « Il a été défendu, dit-il, de manger un membre d'un animal vivant, c'est-à-dire un membre coupé sur un animal vivant, soit parce que c'est un signe de cruauté, soit parce que, à cette époque, les rois païens avaient coutume d'agir ainsi, et cela par idolâtrie; ils saisissaient un animal, lui coupaient un membre, et le mangeaient. » De pareilles cruautés sur des animaux vivants sont signalées chez les païens, par Clément d'Alexandrie, *Cohortatio ad Gentes*, II, t. VIII, col. 72, et par Arnobe, *Adv. Gent.*, V, 19, t. V, col. 1118-1122. Ce qui se faisait dans ces temps anciens, se faisait encore, quoique peut-être pas par idolâtrie, dans des temps beaucoup plus rapprochés de nous, vers la fin du siècle dernier, en Abyssinie, comme on peut le voir dans Burder, *Oriental Customs*, t. I, n° 8, Londres, 1822, p. 7-11. C'est cette cruauté que Dieu a défendue aux enfants de Noé, au moment même où il leur assignait comme nourriture la chair des animaux; cette sage prescription avait le double avantage et d'adoucir leurs mœurs, et de les détourner de pratiques idolâtriques. — La prohibition dont nous parlons comprenait-elle la défense de manger ou boire le sang des animaux, nous allons le dire dans le paragraphe suivant.

II. Sang des animaux. — 1° *Défense de manger ou boire le sang des animaux.* — Les auteurs ne s'accordent pas sur l'origine historique de cette défense, les uns affirmant qu'elle était comprise dans la prohibition faite par Dieu aux enfants de Noé, dans le texte expliqué ci-dessus, Gen., IX, 4, les autres soutenant que Moïse est le premier qui ait porté cette défense. Cette seconde opinion est de beaucoup la plus commune parmi les commentateurs juifs qui disent, en conséquence, qu'il était permis aux Noachides de boire le sang des animaux. C'est l'enseignement formel de la *Ghemara* de Babylone, qui donne cette doctrine comme la « tradition des Sages », et n'attribue l'opinion contraire qu'à un seul rabbin, Chanina ben Gamaliel; voir *Ghemara Babyl.*, traité *Sanhedrin*, VII, traduction latine d'Ugolini, dans son *Thesaurus antiquit. Sacr.*, Venise, 1762, t. XXV, col. 706. C'est aussi l'enseignement de Maimonide, *De Regibus*, IX, 10, traduction citée, p. 148. Cf. Selden, *De jure naturali*, p. 82. L'interprétation juive a été suivie par Cajetan, *In Gen.*, IX, *Opera*, t. I, p. 51, et quelques autres commentateurs chrétiens. — La plupart des exégètes chrétiens enseignent l'opinion contraire, qui fait remonter jusqu'à Noé la prohibition de manger le sang des animaux, et croient la trouver dans le texte Gen., IX, 4. Pererius, *In Genesim*, Lyon, 1610, t. II, p. 332; Cornélius à Lapide, *In Gen.*, IX, 4, t. I, p. 154; Rosenmüller, *In Gen.*, IX, 4, t. I, Leipzig, 1821, p. 183-184. L'historien Josèphe, par la manière dont il expose le précepte Gen., IX, 4, semble abandonner sur ce point l'opinion de ses compatriotes et regarder le sang comme défendu aux Noachides: « Je vous ai faits maîtres (dit Dieu aux enfants de Noé) de tous les animaux tant terrestres que volatiles et aquatiques, à l'exception du sang, car en lui est la vie, χωρὶς αἵματος, ἐν τούτῳ γάρ ἐστιν ἡ ψυχή, *Antiq. jud.*, I, III, 8. — L'opinion de la *Ghemara* paraît plus conforme au texte sacré; d'après le passage de Gen., IX, 4, et les versions citées plus haut, on voit qu'il s'agit, dans la défense imposée aux Noachides, non pas de la chair ou du sang, mais de la chair avec ou dans le sang. Les partisans de l'opinion contraire semblent avoir confondu le précepte de la Genèse avec les lois spéciales qui furent imposées plus tard, non plus aux Noachides, mais aux enfants d'Israël. — La défense de boire ou de manger le sang des animaux est répétée dans le Lévitique et le Deutéronome jusqu'à sept fois. Lev., III, 17; VII, 26-27; XVII, 10-14; XIX, 26; Deut., XII, 16; 23-24; XV, 23. Le législateur y met une insistance inaccoutumée, comme on le voit dans ces passages. La défense est imposée non seulement aux enfants d'Israël, mais encore à l'étranger qui vit parmi eux; Lev., XVII, 10. Remarquons qu'il ne s'agit que du sang des animaux qui vivent sur la terre, et des oiseaux; le sang des poissons n'est pas interdit, comme on le voit Lev., VII, 26; XVII, 13.

2° *Sanction de cette défense.* — Elle est exprimée en trois endroits: « Tout homme qui aura mangé du sang périra du milieu de son peuple. » Lev., VII, 27; XVII, 14. Dans un troisième texte, Lev., XVII, 10, Dieu semble se charger lui-même d'exécuter la vengeance: « Si un homme mange du sang, je poserai ma face contre lui, et je le perdrai du milieu de son peuple. » Dans ces trois passages, l'hébreu emploie le mot *kâraṭ*, « extirper, couper; » les Septante ont traduit par ἐξολοθρευθήσεται, ἀπολεῖται, ἀπολῶ, et la Vulgate par *interibit, peribit, disperdam.* On ne sait pas exactement en quoi consistait la peine exprimée par le mot *kâraṭ*. Ce mot qui est employé environ trente-six ou trente-sept fois dans le Pentateuque comme pénalité sanctionnant différentes lois, signifie quelquefois la peine de mort, par exemple, Ex., XXXI, 14; Lev., XVII, 4, et probablement Lev., XVIII, 29, et ailleurs. Mais on ne pourrait l'affirmer, d'une manière générale, pour tous les cas, en sorte que, dans le cas présent, nous ne pouvons pas dire si le coupable était toujours puni de la peine de mort. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 237, 1780, t. V, p. 37-43; Gesenius, *Thesaurus*, p. 718. D'après l'interprétation juive, appuyée, ce semble, sur le passage, Lev., XVII, 10, rapporté ci-dessus, le mot *kâraṭ* signifierait la peine d'une mort prématurée, infligée ou plutôt ménagée par Dieu lui-même, par les voies secrètes de sa providence. D'après les interprètes chrétiens, catholiques ou protestants, ce serait tantôt la peine de mort, prononcée par le juge humain, tantôt une sorte d'excommunication. Voir Bannissement.

3° *Motifs de cette défense.* — Ils peuvent se ramener aux trois suivants: — 1. Le législateur a d'abord voulu détourner son peuple de toute effusion de sang humain. — Cela est évident par la combinaison des textes. Cf. Gen. IX, 4, et Lev., VII, 26; XVII, 10-14. Il est certain, par l'histoire, que les peuples accoutumés à boire le sang des animaux ont été ordinairement très cruels, et sont arrivés à ne plus faire aucune différence entre le meurtre d'un animal et celui d'un homme. C'est pour écarter le danger même éloigné de cette barbarie que Moïse défend aux Israélites de boire ou de manger le sang des animaux. S. Jean Chrysostome, *In Genesim, Hom.* XXVII, 5-6, t. LIII, col. 246-247; Théodoret, *In Deut.*, q. XI, t. LXXX, col. 420; S. Thomas, 1ª 2ᵉ, q. 102, art. 3. — Bien plus, afin de

leur faire observer cette défense avec plus de fidélité et par des vues plus élevées, Moïse prétend leur inspirer pour le sang un certain respect religieux, soit en les assurant que Dieu lui-même se réserve le sang comme une offrande expiatoire pour leurs péchés, soit en leur répétant, sous toutes les formes, que le sang c'est la vie même des animaux. Lev., XVII, 14; Deut., XII, 23. Cf. Rosenmüller, *In Lev.*, XVII, 11, Leipzig, 1824, t. II, p. 108. Cette dernière pensée était familière aux écrivains sacrés, on sait que les anciens mettaient dans le sang le siège de la vie. Voir Virgile, *Æn.*, I, 116-119; IX, 349; etc. — 2. Un passage du Lévitique, XIX, 26 : « Vous ne mangerez rien avec le sang, vous n'userez pas d'augures, vous n'observerez pas les songes, » nous fait entrevoir un autre motif d'interdire l'usage du sang aux Israélites. C'est que le sang, à cette époque, était employé à des pratiques magiques, superstitieuses et idolâtriques; boire le sang était une pratique du culte des idoles. C'était une croyance répandue dans les premiers siècles de notre ère, et qui venait évidemment d'une tradition très antique, que le sang était la nourriture des dieux ou des démons. Nous avons, comme témoins de cette croyance, des auteurs extrêmement graves. Origène dit ces paroles remarquables : « Quant à ce qui regarde les chairs étouffées, comme le sang n'en est pas exprimé, et que le sang, dit-on, est la nourriture des démons, qui se repaissent des parties qui s'en exhalent, l'Écriture nous interdit le sang, afin que nous ne nous nourrissions pas de la nourriture des démons. Car peut-être, si nous mangions des chairs étouffées, quelques-uns de ces esprits en mangeraient avec nous; voilà aussi pourquoi nous nous abstenons du sang ». *Cont. Cels.*, VIII, 30, t. XI, col. 1559. Et le savant docteur ne dit pas cela une fois en passant, il le répète en beaucoup d'autres endroits. *Cont. Cels.*, IV, 32, t. XI, col. 1075; VII, 5, col. 1417; VIII, 60, col. 1607; VIII, 62, col. 1610; VIII, 63, col. 1611; *Exhort. ad Martyr.*, 45, t. XI, col. 622-623. Comme on le voit par ce dernier passage, et par d'autres, par exemple, *De Princip., Proœm.*, 8, t. XI, col. 120, Origène pensait que les démons, c'est-à-dire les faux dieux des païens, ont un corps aérien, et que, pour soutenir ce corps, ils ont besoin d'une certaine nourriture. Or, d'après l'opinion dont il est le témoin, cette nourriture consiste surtout dans les exhalaisons qui s'échappent du sang des victimes. La même opinion est rapportée par Tertullien, *Apolog.*, 22, 23, t. I, col. 407, 415; Athénagore, *Legat. pro christ.*, 26-27, t. VI, col. 952-953, et plusieurs autres; cf. Wetstenius, note sur Origène, dans Migne, t. XI, col. 621-625. Ces auteurs avaient emprunté cette opinion aux païens, chez qui elle était commune; leurs sages l'enseignaient, au témoignage de Celse, dans Origène, *Cont. Cels.*, VIII, 60, t. XI, col. 1607. C'est ce qui excitait la bonne humeur de Lucien, *De Sacrificiis, Opera*, Paris, 1615, p. 185. Dans Homère, non seulement les dieux, mais encore les âmes des défunts, aspiraient et buvaient le sang des victimes, comme on peut le voir *Odyss.*, X, 35 et suiv. Maimonide, parlant des Zabiens, partisans du mazdéisme, dit qu'ils boivent le sang des animaux, parce que, selon eux, c'est la nourriture des dieux. *More Nebochim*, III, 46, traduction Buxtorf, p. 484. Voilà pourquoi, dans les sacrifices des païens, on versait en abondance le sang des victimes, afin d'apaiser et de satisfaire les dieux, en les régalant; voilà pourquoi aussi les païens buvaient le sang des victimes, afin, pour ainsi dire, de partager la nourriture de leurs dieux, et de témoigner par là une union plus étroite et plus intime avec eux. D'après Michaelis, *Mosaisches Recht*, 206, t. IV, p. 220-221, c'était une coutume, chez les nations païennes de l'Asie, de boire du sang des animaux dans les sacrifices offerts aux idoles et dans la prestation des serments. En Perse, particulièrement, l'usage du sang comme boisson dans les sacrifices était tellement reçu que, dans les temps de persécution, on forçait les chrétiens de ce pays à boire du sang, comme on les forçait ailleurs à brûler de l'encens; l'un et l'autre étaient également des signes d'apostasie. On buvait aussi également le sang des victimes dans les temples de la Grèce et de Rome. Valère Maxime, V, VI, 3, édit. Lemaître, 1822, t. I, p. 395; *Acta Fratrum Arvalium*, édit. Henzen, Berlin, 1874, p. 21, 23-24; Prudence, *Perist.*, X, 1011-1040, t. LX, col. 520-523. Tous les auteurs s'accordent à signaler l'existence de ce rite idolâtrique chez les nations païennes. Kuinoel, *In Acta Apostolorum*, XV, 20, Leipzig, 1827, p. 520; Spencer, *De Legibus Hebræorum Ritualibus*, La Haye, 1686, p. 450-451. — Dès lors l'obligation de s'abstenir du sang, pour les Israélites, s'éclaire d'un nouveau jour. Tout le monde sait qu'un des buts principaux de Moïse, dans ses lois, c'était d'écarter à tout prix l'idolâtrie de son peuple; afin d'atteindre cette fin plus sûrement, il lui défend, et avec une grande sévérité, non seulement l'idolâtrie proprement dite, mais encore les pratiques qui, quoique permises absolument par le droit naturel, faisaient cependant partie du culte idolâtrique chez les nations païennes, voisines d'Israël. Tel était l'usage de boire le sang des animaux. Voilà pourquoi Moïse défend cette pratique avec tant de rigueur, et c'est là ce qui explique, soit l'insistance avec laquelle il intime cette défense, soit la gravité des peines dont il menace les délinquants, soit le caractère universel de cette loi, qui atteignait non seulement les Juifs proprement dits, mais encore, à la différence de beaucoup d'autres lois, les étrangers qui vivaient parmi les Juifs. Aussi plusieurs auteurs disent que le motif que nous exposons fut la raison principale qui fit défendre aux Israélites l'usage du sang. Maimonide, cité plus haut, fait même cette remarque, que Dieu n'a prononcé que deux fois ces terribles paroles : « Je poserai ma face contre lui; » une fois contre le père qui immole son fils à Moloch, Lev., XX, 3; l'autre fois contre celui qui boirait du sang, Lev., XVII, 10. *More Nebochim*, endroit cité, p. 484. — 3. Un troisième motif, qui n'est pas le principal, et qui n'est pas indiqué dans le texte, mais qui certainement n'a pas échappé au législateur, c'est le point de vue hygiénique. Ce motif est signalé par d'anciens commentateurs, par exemple, Pererius, *In Genesim*, Lyon, 1610, t. 2, p. 335-336, et même par saint Jean Chrysostome : « Le sang des animaux, dit ce Père, est lourd, terrestre, mélancolique, et le principe d'un grand nombre de maladies; c'est pourquoi Moïse l'a interdit. » *In Genesim, Hom.* XXVII, 5, t. LIII, col. 246. Notre langage est différent aujourd'hui, mais le fond est le même. Parlant de ces prohibitions de Moïse, le docteur Guéneau de Mussy s'exprime ainsi : « C'est dans le sang que circulent les germes d'un grand nombre de maladies infectieuses; les animaux doivent (d'après la loi de Moïse) être saignés, avant d'être appelés pour servir à l'alimentation. » *Étude sur l'hygiène de Moïse*, in-8°, Paris, 1885, p. 8-9, dans F. Vigouroux, *Les Livres Saints*, 1887, t. III, p. 617. Il n'est personne qui ne reconnaisse la sagesse de cette loi mosaïque, au point de vue hygiénique en général, et plus spécialement pour l'Orient, où la question de l'alimentation réclame des soins très particuliers. D'après plusieurs auteurs, c'est même là le motif pour lequel Moïse a écarté absolument, même du culte du vrai Dieu, l'usage de boire du sang dans les sacrifices. En effet, Moïse, dans ses prescriptions liturgiques, a adopté certains rites en usage chez les païens, en les rapportant et en les consacrant au culte de Jéhovah. Pourquoi n'aurait-il pas fait de même pour l'usage du sang? C'est que cet usage paraît contraire au sentiment naturel de l'homme, qu'il peut avoir une influence fâcheuse même sur le moral, et que, spécialement, au point de vue de la santé, il peut être nuisible, et même, dans certains cas, mortel. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 206, t. IV, p. 221-223. — Tels sont les trois motifs qui ont engagé le législateur hébreu à faire cette prohibition sévère; et l'on ne peut s'empêcher d'admirer avec quelle

sagesse et quelle habileté, dans un seul point de sa législation, Moïse a su satisfaire, et du même coup, tous les intérêts, religieux, politiques, hygiéniques et moraux de son peuple, le maintenir dans le culte du vrai Dieu, procurer son bien physique, et, en même temps, le diriger dans la voie de la civilisation. — Nous retrouvons cette prohibition chez quelques autres peuples; par exemple, chez les Arabes. Cf. Sale, *Observations sur le mahométisme*, Section v, dans Pauthier, *Les Livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1843, p. 514. Mahomet l'a conservée dans le Koran, II, 168; v, 4, etc., traduction Kasimirski, Paris, 1891; p. 25, 85. Les Arabes sont restés fidèles à cette loi, comme nous le voyons, pour le siècle dernier, par Niebuhr, *Description de l'Arabie*, traduction française, in-4°, Paris, 1779, t. I, p. 250.

4° *Observation de cette défense.* — Dans tous les temps, et même après leur dispersion dans le monde, nous voyons les Juifs très fidèles à observer cette prohibition mosaïque. Elle est consignée dans la *Mischna*, traité *Kerithouth*, v, édit. Surenhusius, t. v, p. 257, et, parmi les trente-six excommunications qui sont portées (dans ce même traité, I) contre différents délits, la vingt-quatrième frappe ceux qui mangent du sang. Les auteurs qui ont écrit sur les lois ou coutumes juives s'accordent à reconnaître que les Juifs sont fidèles à la prescription de Moïse sur ce point. C'est le témoignage que leur rendent Buxtorf, *Synagoga Judæorum*, Bâle, 1641, XXVII, p. 399; Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 206, t. IV, p. 220; Saalschütz, *Das Mosaische Recht*, Berlin, 1853, k. XXIX, p. 262; Léon de Modène, *Cérémonies et coutumes des Juifs*, II, 7, Paris, 1681, p. 66-69.

5° *Cette défense sous le Nouveau Testament.* — La défense de boire le sang des animaux fut renouvelée par les Apôtres au concile de Jérusalem (année 51 ou 52), et étendue aux Gentils convertis à la foi. Act., XV, 20. Ce fut une époque mémorable dans l'histoire de l'Église naissante. Avant le concile, plusieurs judéo-chrétiens, zélés pour la loi de Moïse, disaient aux Gentils qu'ils ne pouvaient espérer de salut sans la circoncision, Act. XV, 1, et, par suite, sans l'observation de toute la loi à laquelle on s'engageait en recevant la circoncision. Act., XV, 5. Les Apôtres et les Anciens se réunirent pour délibérer sur cette grave question, qui suscita de grands débats. Act., XV, 7. Les uns prétendaient qu'il fallait imposer aux Gentils le joug de la loi de Moïse; Pierre fut d'un autre avis, alléguant la conversion de Corneille, qui avait reçu le don du Saint-Esprit, indépendamment de la loi de Moïse. Jacques, évêque de Jérusalem, proposa, entre les deux extrêmes, un moyen terme. Il appuya le principe posé par Pierre, mais il opina qu'il était à propos d'interdire aux Gentils devenus chrétiens les viandes immolées aux idoles, le sang, les viandes étouffées et la fornication. Toute l'assemblée adopta cet avis, et, en conséquence, elle écrivit aux Gentils convertis d'Antioche, de Syrie et de Cilicie, ces paroles : « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous, de ne pas vous imposer d'autre fardeau que celui-ci, qui est indispensable, de vous abstenir des mets immolés aux idoles, du sang, des viandes étouffées et de la fornication. » Act., XV, 28. Ainsi fut étendue à tous les membres de l'Église la défense de boire le sang des animaux. Pourquoi, dans le naufrage de toutes les observances mosaïques, cette loi spéciale fut-elle maintenue avec une ou deux autres seulement? La raison en est évidente, après ce que nous avons dit des motifs de cette loi. Comme l'usage de boire le sang des animaux était, chez les païens, une pratique idolâtrique, il était très opportun, pour ne pas dire nécessaire, de l'interdire aux chrétiens, tant qu'ils vivaient au milieu des païens, soit afin d'écarter pour eux le plus possible le danger de l'idolâtrie, soit afin de protester contre cette injure faite au vrai Dieu. Telle est la raison que donnent, du décret apostolique, Spencer, *De Legibus Hebræorum ritualibus*, La Haye, 1686, p. 469-472; Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 206, t. IV, p. 224; Knimoel, *In Act. Apost.*, XV, 20, Leipzig, 1827, p. 520. Aussi nous voyons le décret du concile de Jérusalem, sur le point qui nous occupe, observé par les chrétiens, et, au besoin, rappelé par les premiers pasteurs, tant que le paganisme fut debout; *Canon 62 des Apôtres;* Canon 2 du concile de Gangres (vers 362), dans Mansi, *Concilia*, Florence, 1759, t. II, col. 1101; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 3, t. VIII, col. 592; sainte Byblias, martyre, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 1, t. XX, col. 417; Tertullien, *Apolog.*, IX, t. I, col. 323-324; Minucius Felix, *Octavius*, XXX, t. III, col. 335; S. Augustin, *Contra Faustum*, XXXII, 13, t. XLII, col. 504. Il survécut quelque temps à la chute du paganisme, au moins dans quelques pays; au VIIe siècle, il fut renouvelé par le concile *in Trullo* (692), can. 69; au IXe, par l'empereur Léon le philosophe (886-911), *Nov.* 58. Cf. Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Bingen, 1786, t. IV, p. 318-325.

III. Chairs étouffées. — 1° *Notion et prohibition.* — Les mots « chairs étouffées » ne se trouvent pas dans l'Ancien Testament; nous trouvons seulement le verbe *ḫânaq*, au *pihel* et au *niphal*, signifiant « étrangler, étouffer ». Nahum, II, 13; II Sam. (Reg.), XVII, 23. Les Septante, Nahum, II, 13, ont traduit ce mot par le verbe πνίγω; c'est aussi le mot correspondant dans le Nouveau Testament; nous le trouvons Matth., XIII, 7, où il est dit des épines, qui « étouffent » le bon grain; XVIII, 28, où il est dit du méchant serviteur qui « serre » la gorge à son débiteur; Marc., V, 13, où il est dit des animaux qui périssent « étouffés » dans la mer. De ce verbe est dérivé l'adjectif πνικτόν. Act. XV, 20, 29; XXI, 25, que l'on traduit ordinairement par « viandes étouffées ». — On entend par « viandes étouffées » les chairs des animaux tués par le fait de l'homme sans effusion de sang. La légitimité de cette définition résultera de tout ce que nous dirons dans ce paragraphe. Il ne s'agit donc pas des animaux qui sont morts ou de leur mort naturelle ou déchirés par les bêtes, mais des animaux tués par l'homme directement ou indirectement, autrement que par l'effusion du sang. La loi qui concerne ces « viandes étouffées » est renfermée Lev., XVII, 13-14. Il y est strictement défendu de manger la chair des animaux ou oiseaux pris ou tués à la chasse, si l'on n'a point préalablement versé le sang de ces animaux, et si on ne l'a pas enfoui dans la terre. Ce qui est ordonné ici spécialement des animaux ou oiseaux pris à la chasse, est étendu ensuite indistinctement à tous les animaux. Deut., XII, 15-16; 23-24; XV, 23. Quand on veut manger leur chair, il faut les tuer par l'effusion du sang; ou, s'ils ont été tués autrement, il faut verser leur sang, et répandre ce sang sur la terre « comme de l'eau ». C'est ce que fit exécuter Saül, I Reg., XIV, 32-34.

Telle est la loi portée par Moïse; elle est le développement et l'extension de la précédente qui concerne le sang des animaux. Moïse ne veut pas que les Israélites mangent ou boivent le sang, soit séparé de la chair, soit renfermé encore dans les veines de l'animal; il veut qu'on verse ce sang, et qu'on le répande sur le sol. Cette loi ne remonte pas au delà de Moïse; le précepte contenu Gen., IX, 4, regarde seulement, comme nous l'avons expliqué, la chair « avec son âme ou sa vie », c'est-à-dire la chair encore vivante; la manducation des « chairs étouffées » ne fut défendue que plus tard et aux seuls Israélites. Nous croyons donc fausse l'opinion de saint Jean Chrysostome, d'après lequel manger « la chair avec le sang », ce qui est défendu Gen., IX, 4, ce serait manger des « viandes étouffées ». S. Jean Chrysostome, *In Gen., Hom.* XXVII, 5-6, t. LIII, col. 246-247.

Afin d'observer plus fidèlement la loi de Moïse, prohibant les « chairs étouffées », les Israélites ont perfectionné l'art de tuer les animaux, afin que le sang s'écoulât plus complètement et qu'il n'en restât que le moins possible dans la chair de l'animal. Les prescriptions rab-

biniques qui concernent ce point sont renfermées dans la *Mischna,* traité *Kôlin,* dont les douze chapitres traitent la question sous toutes ses faces. De plus, à l'usage des bouchers israélites, les maîtres ont composé des manuels qui, joints à l'expérience, pouvaient apprendre aux aspirants l'art de tuer. Buxtorf, *Synagoga Judæorum,* Bâle, 1641, c. 27, p. 400, donne un aperçu de ces manuels; il nous apprend que, de son temps, les rabbins délivraient des diplômes qui conféraient aux candidats le droit d'exercer les fonctions de boucher; il donne même le texte d'un de ces diplômes, qu'il a eu sous les yeux. Maimonide, *More Nebochim,* III, 48, p. 496, fait observer que, dans les prescriptions dont nous parlons, les rabbins se sont proposé, non seulement de verser le sang plus complètement, mais aussi de rendre aux animaux la mort le plus douce ou plutôt le moins cruelle possible. — Nous trouvons la même loi sur les « chairs étouffées » chez les Arabes; Mahomet l'a consignée dans le Koran, v, 4. D'après Niebuhr, *Description de l'Arabie,* Paris, 1779, t. I, p. 249, cette loi est encore parfaitement observée chez eux.

2° *Sanction de cette loi.* — C'est la même que pour la loi qui défend de boire ou de manger le sang des animaux. Moïse, ayant défendu, Lev., XVII, 13, de manger les animaux tués sans effusion de sang, ajoute, ℣. 14, la raison et la sanction : « Car la vie de toute chair est dans son sang; c'est pourquoi j'ai dit aux enfants d'Israël : Vous ne mangerez pas le sang des animaux, car leur vie est dans leur sang; quiconque le mangera, périra. » Ce dernier mot traduit le verbe hébreu *kâraṭ,* « extirper, couper ». La peine est donc la même que nous avons expliquée au paragraphe précédent, c'est-à-dire peut-être la peine de mort, dans tous les cas une peine très grave, une sorte d'excommunication.

3° *Motifs de cette loi.* — Ce sont les mêmes encore, proportion gardée, que pour la défense de boire ou de manger le sang des animaux. Nous signalons surtout les deux suivants : — 1. Le premier nous est indiqué par le texte même que nous venons de citer, Lev., XVII, 14 et par Deut., XII, 23-24 : « Car leur sang, c'est leur vie, et ainsi vous ne devez pas le manger avec leur chair. » Dieu veut détourner les Israélites de l'effusion du sang humain; pour les éloigner de la pensée de commettre ce crime, il leur inspire une sorte de respect religieux, même pour le sang des animaux; sans doute, ils pourront le verser, mais ils ne pourront jamais le boire, ni séparé de la chair de l'animal, ni encore mêlé à cette chair. Pourquoi? parce que ce sang, c'est la vie; or ce serait une chose cruelle, barbare, de boire ou manger la vie des animaux. — 2. Le second motif se rapporte au but principal que s'est proposé Moïse dans l'ensemble de sa législation, qui était d'éloigner à tout prix le peuple de Dieu, non seulement de l'idolâtrie proprement dite, mais encore de toutes les pratiques idolâtriques, et de tout ce qui pourrait, de près ou de loin, les faire tomber dans ce crime. Nous renvoyons ici aux textes d'Origène cités ou indiqués plus haut, col. 493, qui regardent à la fois les « chairs étouffées » et le sang. D'après ces textes, témoins de toute une tradition païenne, le sang, si appétissant pour les démons, n'était pas seulement le sang séparé de la chair de l'animal, mais encore celui qui est renfermé dans ses veines; voilà pourquoi, dit Origène, « afin de ne pas participer à la table des démons, nous nous abstenons, non seulement de boire le sang des animaux, mais encore de manger la chair des animaux tués par suffocation, » c'est-à-dire autrement que par l'effusion du sang. Aussi, pour les chrétiens, le sang des animaux, même renfermé dans leurs veines et mêlé à leur chair, était un aliment impur. Voir aussi Tertullien, *Apolog.,* t. I, col. 323-324. — Cette tradition païenne était plus que suffisante pour autoriser et même obliger Moïse à défendre à son peuple les « viandes étouffées »; mais, de plus, chez plusieurs peuples païens, l'usage était d'immoler aux dieux les victimes, non pas en répandant leur sang, mais en les étouffant. Je ne sais si cet usage était en vigueur chez les peuples au milieu desquels vivaient ou devaient vivre les Israélites; mais Strabon nous apprend qu'il était pratiqué chez les Indiens. Strabon, XV, I, 54, édit. Didot, p. 604. Voilà pourquoi Guillaume de Paris, *De Legibus,* c. 8, *Opera omnia,* Rouen, 1674, t. I, p. 38-39, dit que la suffocation était un mode d'immolation aux démons, par lequel on croyait leur sacrifier l'âme même des animaux. Aussi plusieurs auteurs, dont parle Alexandre de Halès, *Summa theologica,* part. III, q. 15, assurent-ils que la raison principale pour laquelle Moïse défendit à son peuple les « chairs étouffées, » c'est précisément que la suffocation était, chez plusieurs peuples païens, un des rites sacrés par lesquels on immolait aux démons.

4° *Détail particulier dans l'accomplissement de cette loi.* — Un mot du Lévitique reste à expliquer. Dans le chapitre XVII, 13, après avoir ordonné aux Israélites de répandre le sang de tous les animaux qu'ils voulaient manger, Moïse leur commande « d'enfouir ce sang sous terre. » Ici encore, le législateur hébreu veut détourner son peuple d'une pratique idolâtrique. C'était un usage chez les païens de se réunir autour du sang répandu, comme si c'était un objet sacré, et presque une divinité. Nous voyons dans Homère les âmes des morts se réunir autour du sang des animaux qu'Ulysse avait immolés. *Odys.,* XI, 36-37. Cf. Guillaume de Paris, à l'endroit cité. Afin d'empêcher les Israélites de se réunir autour du sang qu'ils avaient versé, ou de lui rendre quelque autre marque extérieure du culte idolâtrique, il veut qu'ils le fassent disparaître en l'enfouissant sous terre. Cette explication nous est donnée par Maimonide, *More Nebochim,* III, 46, p. 485. Elle a été acceptée par Spencer, *De Legibus Hebræorum Ritualibus,* I, 6, p. 106.

5° *Les chairs étouffées, dans le Nouveau Testament.* — La défense de manger des « chairs étouffées » fut renouvelée par les Apôtres au concile de Jérusalem, et étendue aux Gentils convertis, Act. XV, 20, 29; elle fut renouvelée pour les mêmes motifs et dans le même texte de loi que la défense de boire le sang des animaux. S. Jérôme, *In Ezech.,* XLIV, 3, t. XXV, col. 444, nous montre les « chairs étouffées » encore prohibées de son temps, au moins en Orient, où il écrivait alors; mais d'après saint Augustin, *Cont. Faust.,* XXXII, 13, t. XLII, col. 504, la prohibition était tombée en désuétude, en Afrique, dans la première moitié du Ve siècle. Du reste, les deux défenses concernant le sang des animaux et les « viandes étouffées », étaient indissolublement unies, et ont passé par les mêmes phases historiques pour l'origine, le développement et la décadence.

IV. Chairs des animaux morts d'eux-mêmes ou déchirés par les bêtes. — Les animaux morts de maladie ont aussi attiré l'attention du législateur hébreu; leur chair (hébreu : *nebêlâh;* Vulgate : *morticinum*) est interdite comme nourriture. Sur la même ligne sont placés les animaux morts déchirés par une bête, soit qu'ils aient été tués par cette bête, soit que, étant morts autrement, ils aient été entamés par elle. Les lois qui concernent ces deux catégories d'animaux se trouvent Exod., XXII, 31; Lev., XVII, 15-16 (cf. XI, 39-40; XXII, 8); Deut., XIV, 21. Moïse, dans ces textes, défend strictement aux Hébreux de manger la chair de ces animaux. Évidemment il ne s'agit, dans ces passages, que des animaux « purs »; car pour les « impurs », s'ils sont souillés étant vivants, à plus forte raison lorsqu'ils sont morts. La sanction de cette loi, c'est une « impureté légale », encourue par le délinquant, en vertu de laquelle il est déclaré « impur » pendant une journée entière, et obligé de se laver le corps et les vêtements, sous peine de châtiments plus sévères. Lev., XVII, 15-16. — Quelques auteurs confondent, sous le rapport de l'abstinence, la chair des animaux morts d'eux-mêmes, *morticina,* avec les « viandes étouffées »,

dont il a été question plus haut; ils comprennent les *morticina* parmi les *carnes suffocatæ*, sous prétexte que le sang des animaux reste dans leur cadavre, quand ils sont morts d'eux-mêmes ou déchirés par les bêtes, comme lorsqu'ils ont péri par la suffocation. Cette confusion a conduit ces auteurs à donner une extension beaucoup trop grande au décret du concile de Jérusalem, Act. xv, 20, 29; ce décret défendant les « chairs étouffées », ces auteurs prétendent qu'il défend par là même les *morticina*. — C'est une erreur; dans la législation mosaïque, les deux défenses sont tout à fait distinctes; elles diffèrent quant à la sanction; la loi qui défend « les chairs étouffées » a pour sanction la peine spéciale du *kâraṭ*, c'est-à-dire la mort ou l'excommunication, Lev., xvii, 13-14; la loi qui défend les « chairs mortes » a pour sanction une simple impureté légale. Lev., xvii, 15-16. Les deux lois diffèrent aussi quant au sujet: la première oblige non seulement les Hébreux proprement dits, mais même les étrangers qui habitent dans le pays d'Israël, Lev., xvii, 13-14; la seconde n'oblige que les Hébreux et permet formellement les *morticina* aux étrangers. Deut., xiv, 21. Aussi appelait-on les étrangers « mangeurs de chairs mortes ». Spencer, *De Legibus Hebræorum Ritualibus*, p. 440; Selden, *De jure naturali*, vii, 1, Wittenberg, 1770, p. 828. Ces lois diffèrent quant aux motifs qui les ont fait porter; les motifs de la loi contre les « chairs mortes » sont la propreté et l'hygiène; dans l'autre loi, Moïse s'est proposé des motifs d'un ordre moral et bien supérieur, ceux surtout de détourner les Juifs de l'effusion du sang humain et de l'idolâtrie. Enfin les deux lois diffèrent quant à la rigueur de l'obligation: la loi concernant les « viandes étouffées » est très grave, à cause de son but, et l'on ne voit nulle part qu'elle dût céder dans aucune circonstance; la loi contre les « chairs mortes » cédait, soit dans le cas où les soldats hébreux passaient sur un territoire étranger, comme l'enseigne Maimonide, *De Regibus*, traduction de Leydekker, 1698, c. 8, n. 1, soit généralement dans le cas de nécessité, comme le dit Grotius, *De jure belli*, I, iv, § 7, n° 1, La Haye, 1680, p. 97.

Nous venons d'insinuer les motifs de la loi qui défend la chair des animaux morts d'eux-mêmes ou déchirés par les bêtes; ils se ramènent à deux principaux. — 1. Le premier, c'est la vileté et l'impureté de cette nourriture; elle ne mérite que d'être jetée aux chiens, Exod., xxii, 31; ce serait se souiller que de la prendre. Lev., xxii, 8. L'idée que Moïse donne de cette nourriture est tellement conforme à celle qu'en ont tous les peuples civilisés, qu'il suffit de l'énoncer pour la comprendre et l'accepter. Dieu voulait ainsi peu à peu purifier et élever les mœurs de son peuple; bien plus, il voulait les sanctifier; car c'est sous forme de précepte religieux qu'il propose cette loi. Deut., xiv, 21; Lev., xxii, 8. — 2. Le second motif, c'est l'hygiène. La chair des animaux morts d'eux-mêmes est insalubre; la maladie qui les a fait mourir peut se communiquer par la manducation à ceux qui s'en nourriraient; il en est de même des animaux déchirés par les bêtes; leurs chairs ont été exposées, pendant plus ou moins longtemps, aux piqures et aux morsures des insectes, reptiles, oiseaux de proie, etc.; elles sont donc dangereuses, surtout dans les pays chauds, où les chairs se décomposent plus promptement. Maimonide a signalé l'insalubrité de ces chairs, *More Nebochim*, iii, 48, p. 495. — En raison de ces deux motifs, nous trouvons les mêmes prescriptions dans plusieurs pays orientaux. Mahomet les a empruntées aux Hébreux, *Koran*, ii, 168; v, 4, 6, traduction Kasimirski, p. 25, 85. Elles sont encore observées par les Arabes, d'après Niebuhr, *Description de l'Arabie*, t. i, p. 249. Pythagore recommandait aussi cette abstinence; il dit que la pureté du corps consiste, entre autres choses, à s'abstenir des chairs déjà mangées (par les bêtes), ou des animaux morts d'eux-mêmes. Dans Diogène Laerce, *De Vitis phil.*, viii, *Pythagoras*, 33, édit. Didot, p. 212. Cf. Rosenmüller, *In Exod.*, xxii, 30, t. ii, p. 387.

V. Autres cas particuliers d'abstinence. — En terminant ce qui concerne la chair des animaux au point de vue de l'abstinence, signalons quelques prohibitions particulières de la loi mosaïque qu'il suffit d'indiquer ou dont il sera traité plus à fond dans les articles spéciaux. — 1. Les hommes « souillés », c'est-à-dire frappés d'une des impuretés légales établies par Moïse (Voir Impureté légale), ne peuvent manger de la chair des hosties pacifiques offertes au Seigneur. Lev., vii, 20-21. Ce délit est frappé de la peine du *kâraṭ*, dont il a été plusieurs fois parlé. On sait que, dans la plupart des sacrifices, une portion de la chair des victimes revenait à ceux qui les avaient offertes. — 2. La chair des victimes offertes au Seigneur, qui avait touché quelque chose d' « impur », ne pouvait être mangée, mais devait être brûlée. Lev., vii, 19. — 3. La chair des victimes offertes au Seigneur ne pouvait être mangée que le jour même du sacrifice, ou le lendemain, jamais le troisième jour; s'il reste quelque chose le troisième jour, il faut le brûler. Lev., vii, 16-18. Ici, la raison de la loi, c'est l'hygiène; nous avons déjà remarqué qu'en Orient la chair des animaux morts ou tués subit une décomposition rapide. — 4. Si un bœuf frappe de sa corne un homme ou une femme, et que la mort s'ensuive, le bœuf sera lapidé, et sa chair interdite. Exod., xxi, 28. C'est le respect pour la vie humaine qui a dicté cette prescription. — 5. Tout vase, sur lequel tombe un insecte ou un reptile mort, est souillé; l'eau qu'il renferme est souillée et interdite; tout aliment sur lequel tomberait cette eau serait également souillé et interdit, Lev., xi, 31-35; cf. Num., xix, 15. Les commentateurs admirent ici les soins attentifs et presque minutieux que prend Moïse pour maintenir la propreté et écarter tout danger d'empoisonnement. Cf. Michaelis, *Mosaisches Recht*, § 205, t. iv, p. 207-208. — 6. La loi de Moïse reproduit jusqu'à trois fois cette défense spéciale : « Vous ne ferez pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère. » Exod., xxiii, 19; xxxiv, 26; Deut., xiv, 21. Voir Chevreau. — 7. Le vœu du *Nazaréat* obligeait aussi à une abstinence particulière. Voir Nazaréen. — 8. La graisse des animaux est aussi l'objet de prohibitions spéciales au point de vue de l'abstinence. Voir Graisse. — 9. Les viandes immolées aux idoles sont également frappées d'une interdiction sévère. Voir Idoles.

S. Many.

CHAIRE. Ce mot vient du grec καθέδρα, de κατά et ἕδρα, « siège » (qui dérive lui-même de ἕζομαι, « s'asseoir »), par l'entremise du latin *cathedra*.

I. Signification du mot. — 1° *Cathedra*, dans les auteurs classiques, désigne proprement une chaise sans bras, mais à dossier, comme celles dont se servaient les femmes (fig. 168), Horace, *Sat.*, i, 10, 91; Martial, *Ep.*, iii, 63, 7; xii, 38; Properce, iv, 5, 37; Phèdre, *Fab.*, iii, 8, 4; Calpurnius, vii, 26, par opposition à *sella*. Voir Siège. Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, t. i, 1877, p. 970. — 2° *Cathedra* désigne aussi le siège sur lequel s'asseyaient les philosophes et les maîtres de rhétorique (fig. 169) pour faire leurs leçons (Juvénal, vi, 90; Sénèque, *De brev. vit.*, 10; Martial, i, 77, 14; Philostrate, *Soph.*, ii, 2; Sidoine Apollinaire, *Carm.*, vii, 9, t. lviii, col. 678; Ausone, *Epigr.* 46), de sorte que ce mot devint comme un terme consacré pour signifier la chaise du professeur ou, en général, de celui qui enseigne. Par extension, elle devint également comme le symbole ou l'emblème de l'autorité enseignante. C'est dans ce sens qu'elle est passée dans le langage ecclésiastique, où elle s'entend, au sens propre, du siège sur lequel s'asseyait le pape ou l'évêque pour présider l'assemblée des fidèles, les instruire et remplir ses fonctions sacrées, et, au sens figuré, de l'autorité pontificale et épiscopale elle-même (Chaire de saint Pierre, le Saint-Siège, etc.). De là aussi l'église principale d'un

diocèse, dans laquelle est placée la *cathedra* de l'évêque, a pris le nom de « cathédrale ». A cause de cette signification symbolique, les premiers chrétiens représentèrent Dieu le Père, Notre-Seigneur (fig. 170, et t. I, fig. 187,

168. — Jeune Grecque assise sur une *cathedra*, avec une esclave qui tient un éventail. D'après W. Hamilton, *Collection of vases, mostly of pure Greek workmanship*, 3 in-f°, Naples, 1791-1795.

col. 787) et la Sainte Vierge (t. I, fig. 161, col. 654) comme les pontifes, assis sur une *cathedra*.

II. Emploi du mot *cathedra* dans les versions de l'Écriture. — Les Septante se sont servis plusieurs fois

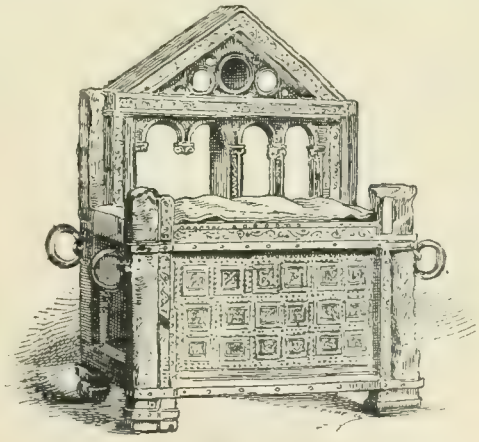
169. — Professeur assis sur sa chaire. Peinture du *columbarium* de la villa Panfili. D'après les *Abhandlungen der baierischen Akademie der Wissenschaften, Philologische Klasse*, t. VIII, pl. V.

du mot καθέδρα dans l'Ancien Testament, I Reg., XX, 18, 25, etc. Saint Matthieu, XXI, 12; XXIII, 2, et saint Marc, XI, 15, en ont fait usage à leur tour dans le Nouveau. (Les Évangélistes emploient de plus πρωτοκαθεδρία, Matth., XXIII, 6; Marc., XII, 39; Luc., XI, 43; XX, 46.) De même la Vulgate.

1° *Dans l'Ancien Testament.* — La version latine emploie le mot *cathedra* : 1. une fois pour désigner le siège royal (appelé communément *thronus*), en parlant de Saul, I Reg., XX, 25 (hébreu : *môšab*); — 2. plusieurs fois pour désigner « un siège d'honneur », Eccli., VII, 4 (καθέδρα δόξης); XII, 12; Job, XXIX, 7 (*môšab*); Ps. CVI (CVII), 32. Dans ce dernier passage, *cathedra seniorum* (hébreu : *môšab zekênim*) signifie le lieu où les anciens du peuple

170. — Fond de verre représentant Notre-Seigneur sur une *cathedra*. D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. XVIII, 4.

s'assemblent et s'asseoient pour délibérer. — 3. Dans le Psaume I, 1, *cathedra pestilentiæ* (hébreu : *môšab lêṣîm*, « le siège des moqueurs, de ceux qui tournent la vertu en ridicule ») est pris dans un sens figuré pour exprimer le lieu où se rassemblent les méchants, et où par conséquent on les fréquente et vit dans leur société. — 4. Dans Ézéchiel, XXVIII, 2, *cathedra* signifie « demeure, résidence ». Le prophète, au nom du Seigneur, met ces paroles dans la bouche du prince de Tyr : « Je suis dieu (*'êl*), et je suis assis sur le siège des dieux (*môšab 'êlôhîm*; Vulgate : *in cathedra Dei*) au cœur de la mer. » L'île de Tyr est appelée le siège ou la demeure des dieux,



171. — Chaire de saint Pierre. D'après Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. II, p. 157.

par allusion aux croyances mythologiques de ses habitants, qui attribuaient au dieu Melqart la fondation de leur ville, et disaient que les dieux y avaient établi leur résidence. Movers, *Die Phönizier*, Bonn et Berlin, 1841, t. I, p. 258; t. II, part. I, p. 125.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — Notre version latine a conservé le mot *cathedra* partout où se trouvait le grec καθέδρα (et πρωτοκαθεδρία). — 1. Dans Matth., XXI, 12, et Marc., XI, 15, *cathedra* signifie simplement les sièges

des vendeurs de colombes dans le Temple de Jérusalem. — 2. Dans Matth., XXIII, 6; Marc., XII, 39; Luc., XI, 43; XX, 46, il s'agit des places d'honneur dans les synagogues, c'est-à-dire des sièges particuliers réservés aux anciens et aux personnages de marque près du coffre où l'on conservait un exemplaire de la loi de Moïse. — 3. Notre-Seigneur, en saint Matthieu, XXIII, 2-3, dit au peuple : « Les scribes et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse; gardez donc et faites tout ce qu'ils vous disent de faire; mais n'imitez pas leurs exemples, car ils disent et ne font pas. » Dans ce passage, la *cathedra* de Moïse est le symbole de son autorité. Les scribes et les docteurs étaient les successeurs de Moïse dans l'enseignement et l'explication de la Loi, et chez les Juifs, à cette époque, on avait coutume de dire de celui qui succédait à un docteur de la loi qu'il « était assis sur son siège », [illegible]. Voir Vitringa, *De synagoga veteri*, Franekère, 1696, p. 271. Les rabbis, qui enseignaient la Loi, la lisaient d'abord debout, et l'expliquaient ensuite assis. Celui qui succédait à un maître après sa mort héritait de son siège comme de son autorité. C'est surtout à cause de ces paroles de Notre-Seigneur que la chaire est devenue dans l'Église chrétienne la marque et le symbole de l'autorité. Saint Pierre, d'après la tradition, enseigna sur une *cathedra* dans la maison du sénateur Pudens. Elle est conservée au fond de l'abside de l'église Saint-Pierre au Vatican (fig. 171). Sa forme est celle des chaises curules des anciens Romains; elle est en bois de chêne et d'acacia, avec des ornements en ivoire sur lesquels sont représentés les fabuleux travaux d'Hercule et diverses autres scènes. — Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., 1877, art. *Chaire*, p. 159-162; H. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, 2 in-8°, Fribourg, 1882-1886, t. II, p. 153-161; P. Allard, *Rome souterraine*, in-8°, Paris, 1874, p. 536-550.

F. VIGOUROUX.

CHAISE. Voir SIÈGE.

CHAIX Charles Pierre, théologien calviniste, né à Genève en janvier 1701, mort à la Haye en 1785. Il fut reçu pasteur de cette ville en 1728. Dans ses ouvrages, il eut souvent recours aux écrits de Thomas Stackouse. Nous avons de Ch. Chaix : *Le sens littéral de l'Écriture Sainte*, 3 in-8°, la Haye, 1738; *La Sainte Bible avec un commentaire littéral composé de notes choisies et tirées de divers auteurs anglais*, 6 in-8°, la Haye, 1742-1777. — Voir Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 112.

B. HEURTEBIZE.

CHALAL (hébreu : *Kelâl;* Septante : Χαλάλ), un des fils ou descendants de Phahath-Moab. Au retour de la captivité de Babylone, il renvoya la femme qu'il avait épousée contre la loi. I Esdr., X, 30.

CHALANÉ. Amos, VI, 2. Voir CHALANNÉ.

CHALANNÉ (hébreu : *Kalnéh*, Gen., X, 10; Amos, VI, 2; *Kalnô*, Is., X, 10; Septante : Χαλαννή, Gen., X, 10; Χαλάνη, Is., X, 9; omis dans Amos; Vulgate : *Chalanne*, Gen., X, 10; *Chalane*, Amos, VI, 2; *Calano*, Is., X, 9). On croit généralement que *Kalnéh* et *Kalnô* désignent non pas deux localités, mais une seule. On voit du reste que les divergences dans l'hébreu sont beaucoup moins considérables que dans les Septante et dans la Vulgate : tout se réduit à la désinence du mot, qui est ה (*hé*) dans la première série et ו (*vav*) dans la seconde. Or la confusion entre ces deux lettres est aisée, et partant fréquente dans la transcription du texte hébreu. — De plus, le contexte semble lui-même conduire à l'identification. La ville mentionnée par Amos paraît être la même que celle de la Genèse. Or Amos et Isaïe offrent une ressemblance frappante : pour effrayer Samarie et Jérusalem, ces deux prophètes mentionnent plusieurs villes autrement fortes et qui ont été prises cependant par les Assyriens, parmi lesquelles se trouvent des deux côtés Émath et Calneh ou Calno. Puis Amos ajoute : « Êtes-vous meilleurs, c'est-à-dire plus forts, que ces royaumes? (et il semble qu'on doit lire le vers suivant : Et vos frontières sont-elles plus étendues que leurs frontières?) » texte rendu dans la Vulgate par ces mots : *et ad optima quæque regna horum*. Dans Isaïe, c'est le roi assyrien Sennachérib qui rappelle à Jérusalem la chute d'Émath et de Calnô, et il y ajoute une réflexion analogue à la précédente : « Comme ma main a atteint ces royaumes..., et cependant leurs dieux étaient plus nombreux que ceux de Samarie et de Jérusalem..., ainsi ferai-je de Jérusalem et de ses dieux. » — La plupart admettent l'identité de Chalanné et de Calno, comme le faisait déjà Calmet, *Commentaire littéral, Isaïe*, 1714, X, 9, p. 125; *Les XII petits prophètes*, 1715, Amos, VI, 2, p. 240. Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, 1885-1888, t. II, p. 78 et 143-144; Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums*, t. I, p. 214, art. *Calne*. Néanmoins quelques savants, comme M. Pinches, dans Smith, *Dictionary of the Bible*, t. I, 2e édit. p. 487, croient que la Chalané d'Amos est la Kullani ou Kulnia de Syrie, mentionnée dans les listes assyriennes de tributs et prise, en 738, par Théglathphalasar III. Cette Kullanu pourrait être la Kullanhu moderne, dont les ruines se trouvent à une dizaine de kilomètres de celles d'Arpad. Schrader, dans *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 212, à l'année 738, et Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, 1885-1882, t. II, p. 195, lisent ce nom *Gullani*. L'argument qu'on peut alléguer en faveur de cette opinion, c'est que quelques-unes des villes qui sont nommées avec Calano, Is., X, 9, et Chalané, Amos, VI, 2, sont des villes syriennes. — Ezéchiel, XXVII, 23, nomme une ville de *Kannêh* (Vulgate : Chené) qu'ont croit communément être la même que Chalanné. Voir CHENÉ.

D'après la Genèse, X, 10, Chalanné est la quatrième ville de la tétrapole méridionale de la Mésopotamie, dans la terre de Sennaar; d'après une glose des Septante ajoutée à Isaïe, X, 9, ce serait à Chalanné que fut construite la tour de Babel : οὗ ἡ πύργος ὠκοδόμηται. Saint Basile, t. XXX, col. 529; saint Cyrille, t. LXX, col. 281; saint Grégoire de Nazianze, t. XXXVI, col. 586, suivent cette opinion. Le Talmud place Chalanné à *Niffar;* mais c'est sans raison, car les textes cunéiformes désignent toujours cette dernière localité par la forme sémitique *Nipuru*. Le Targum chaldéen la place à Ctésiphon, dont Pline, *H. N.*, VI, 26, fait la capitale de la *Chalonitis*. Cette ressemblance des noms a conduit Eusèbe et saint Jérôme, t. XXV, col. 1059; saint Éphrem, 6 in-f°, Rome, 1737, syr. et lat., t. I, p. 154, et plus tard Bochart, *Phaleg.*, 1681, p. 270, à embrasser cette opinion. Mais Isidore de Charax, *Geographi græci minores*, édit. Didot, 1855, t. I, p. 250, place la Chalonitis plus au nord, entre le Tigre et la Médie, dont elle est séparée par le Zagros, et lui donne pour capitale Chalach ou la Chalé assyrienne. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 350; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, 1885-1888, t. I, p. 78; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 225.

Les textes cunéiformes mentionnent assez fréquemment une ville dont le nom sémitique est *Zari-lab* ou *Zir-lab*, et dont le nom sumérien se lit *Kul-unu*. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. IV, pl. 38, l. 9, *a*. M. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 269, croit qu'elle correspond à la *Zerghoul* actuelle, sur la rive orientale du Shat-el-Hai. Voir aussi Boscawen, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VI, 1878, p. 276-277. Quoi qu'il en soit de cette identification, *Kul-unu* était dans la Babylonie méridionale ou la Chaldée, comme la Chalanné de la Genèse. Sargon, roi d'Assyrie, s'en empara en même temps que d'Ur et d'Arach; il est

remarquable que ce même roi ravagea aussi les pays d'Émath, de Damas, et prit Samarie, ce qui paraît bien se rapporter au texte d'Isaïe, x, 9. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 52-53, 72-73; Schrader-Whitehouse, *op. cit.*, t. I, p. 263-271; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 156, 166. Chalanné fut aussi probablement prise par Sennachérib, fils de Sargon, avec les quatre-vingt-neuf villes de la Chaldée dont il s'empara et dont les habitants furent transplantés au loin suivant la coutume assyrienne : on comprend qu'il menace d'un sort semblable les habitants de Jérusalem. Schrader, *ouvr. cit*, t. II, p. 84-85; Schrader-Whitehouse, *ouvr. cit.*, t. II, p. 30-32; Vigouroux, *ouvr. cit.*, t. IV, p. 206. — Quant à Amos, qui prophétisa sous Ozias et Jéroboam II, et par conséquent au plus tard du temps de Théglathphalasar, arrière-prédécesseur de Sargon d'Assyrie, il doit faire allusion à des faits antérieurs à ceux que mentionne Isaïe. Les annales de Théglathphalasar ne nous sont parvenues que fort incomplètes; nous y voyons néanmoins à plusieurs reprises qu'il ruina Damas et envahit la Syrie, spécialement aussi la ville d'Émath, et qu'il dévasta la Chaldée et se l'assujettit. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 139, l. 5-15; p. 141, l. 12-18, l. 16-29; p. 146-147; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 212-213; t. II, p. 6-7, 12-13, 20-21, 26-27; Vigouroux, *ouvr. cit.*, t. IV, p. 115-120, 126; Schrader-Whitehouse, *ouvr. cit.*, t. I, p. 211 et suiv., 224-226, 241-249. C'est durant ces guerres qu'il put s'emparer de *Kul-unu*, si c'est une ville chaldéenne. Schrader et Bickell, *loc. cit.*, inclinent cependant à admettre que ce verset est une remarque, une sorte de glose ajoutée au temps des conquêtes de Sargon, et qui de la marge aurait passé dans le texte. Cette hypothèse n'est pas absolument nécessaire, et les faits allégués suffisent à rendre vraisemblable l'assimilation de la *Kul-unu* des textes cunéiformes avec la Chalanné de Nemrod et la Calno d'Isaïe. E. PANNIER.

CHALCHAL (hébreu : *Kalkôl;* Septante : Χαλχάλ), fils ou descendant de Zara, de la tribu de Juda. I Par., II, 6. Il est appelé ailleurs Chalcol. Voir CHALCOL.

CHALCOL (hébreu : *Kalkôl;* Septante : Χαλχάδ), un des quatre personnages renommés pour leur sagesse au temps de Salomon, qui les surpassait tous. Il était fils de Mahol. III Reg., IV, 31 (hébreu, V, 11). Quelques exégètes ont voulu voir dans *Mâhôl* un nom commun, « danse ou chœur de danse, » et en expliquant *benê maḥôl*, « fils de la danse, » dans le sens d'« habile à conduire les chœurs ». Mais il est plus probable qu'il s'agit d'un nom propre. Les quatre sages, *'Êṯân, Hêmân, Kalkôl* et *Darda'*, ont été identifiés par un grand nombre d'exégètes avec *'Êṯân, Hêmân, Kalkôl* et *Dâra'* ou *Darda'* de I Par., II, 6. Sur cette question, voir ÉTHAN. Pour Chalcol, ce ne serait pas une difficulté qu'il soit dit fils de Mahol, III Reg., IV, 31, et fils de Zara, I Par., II, 6; car dans ce dernier cas il faut plutôt prendre le mot fils dans le sens de descendant. Dans I Par., II, 6, la Vulgate modifie un peu son nom Chalchal; en hébreu, c'est le même nom. Voir CHALCHAL. E. LEVESQUE.

CHALDÉE. Hébreu : *Kaśdîm* ou *'éréṣ Kaśdîm*; Septante : Χαλδαῖοι, Χαλδαία; Vulgate : *Chaldæi* et *terra Chaldæorum;* textes cunéiformes : *Kaldâ'a, Kaldû; mat Kaldu.* Remarquer le changement de la sifflante en liquide devant une dentale, *Kaldû, Kasdîm*, fréquent dans l'assyro-babylonien. Remarquer aussi que le terme hébreu *Kasdim*, signifiant proprement « les Chaldéens », est lui-même traité comme un véritable nom de localité. Jer., L, 10; LI, 24, 35; Ezech., XI, 24; XXIII, 16.

I. GÉOGRAPHIE. — La Chaldée désigne la portion de la Mésopotamie comprise entre la Babylonie au nord et le golfe Persique au sud : souvent même les inscriptions la restreignent encore davantage, en lui enlevant toute la côte du golfe Persique, terrains marécageux et alluvions auxquels elles réservent le nom spécial de *Bit-Yakin*. Plus tard, au contraire, à partir du roi assyrien Rammannirar (810-781), le nom de Chaldée s'applique à la fois au nord et au sud, jusques et y compris la Babylonie proprement dite. Parallèlement, ce nom est pris par la Bible au sens restreint dans la Genèse XI, 28, 31, et au sens large, en y comprenant la Babylonie, presque partout ailleurs. Jer. LI, 24, etc. Quant aux auteurs grecs, ils confondent généralement les noms de Chaldée, de Babylonie et même d'Assyrie. — Il suffira donc d'ajouter pour la Chaldée quelques développements ou quelques détails particuliers à ce qui a été dit à l'article BABYLONIE.

II. HISTOIRE PRIMITIVE. — La Chaldée proprement dite paraît avoir été le berceau de la civilisation mésopotamienne : c'est là que se trouvaient les villes d'*Uruḫ*, actuellement Warka, l'Arach de Nemrod, Gen., X, 10; *Uru, Ur Kasdîm, Ur Chaldæorum*, la patrie d'Abraham; *Larsa*, la capitale d'Arioch, Gen., XIV, 1 (hébreu : *'Ellâsâr*), actuellement Senkéréh; *Eridu*, actuellement Abou-Sharein; *Sirpurla* [?] ou *Lagaš* [?], dont les ruines forment l'amas spécialement nommé Tell-Loh; et quantité d'autres dont les ruines encore inexplorées forment les collines ou *tells* de tout le bas Euphrate. C'est là qu'on découvre généralement les inscriptions les plus anciennes.

Les noms de Chaldée et de Chaldéens sont employés par la Bible, par les textes cunéiformes assyriens, et même par l'historien babylonien Bérose : toutefois les textes cunéiformes jusqu'à présent connus, émanant de la Babylonie et de la Chaldée, n'emploient jamais ni l'un ni l'autre de ces noms. Sayce les fait dériver de la racine assyrienne *cašadu*, « conquérir, » et voit dans ces conquérants de la Mésopotamie méridionale des tribus sémites, *cašadu* étant emprunté à un idiome sémitique. *Lectures upon the Assyrian language and syllabary*, 1877, p. 135, cité dans F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 395. Frd. Delitzsch les décompose, au contraire, en *Kaš* et *Dâ*, ce dernier mot signifiant « district », et le premier étant le nom d'un peuple, les *Kaššu*, de la race de *Kûš*, descendant de Cham, qui s'implanta en Babylonie, et dont on retrouve les vestiges dans les Cosséens ou Cissiens des auteurs grecs. *Wo lag das Paradies*, p. 128-129; voir aussi Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. I, p. 118. Ces étymologies de noms que les inscriptions babyloniennes ou chaldéennes n'ont pas encore mis au jour sont naturellement fort problématiques, et sont fort peu décisives au point de vue ethnographique. Sous ce dernier rapport, on peut s'en tenir aux renseignements fournis par la Genèse, X, 10; XI, 31, qui place en Chaldée à la fois des Chamites et des Sémites. A la vérité les anciennes inscriptions sont toutes rédigées en proto-chaldéen ou suméro-accadien (voir BABYLONIE), indice d'une population chamite; mais plusieurs offrent dès lors les traces de l'influence d'un dialecte sémitique (E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, partie I, p. 2-5; 94, n. 4, l. 6, etc.) : l'élément chamite l'emporte durant la période des origines, cf. Genèse, X, 8-12; mais plus tard les noms royaux sont tous sémites. Quant à la descendance aryenne, soutenue de fausses étymologies par Gesenius, Heeren et Niebuhr, les inscriptions lui donnent le démenti le plus formel. G. Rawlinson, *The Five great monarchies of the Eastern World*, 1879, t. I, p. 57.

Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 4, les rattache au patriarche Arphaxad de la table ethnographique; mais jusqu'ici aucune donnée scientifique n'est venue corroborer son affirmation. Voir ARPHAXAD. — Ils n'ont rien de commun non plus avec d'autres Chaldéens, mentionnés par les anciens comme habitant l'Arménie : ces derniers, de race indo-européenne et par conséquent japhétique, sont nommés aussi Chalybes et Chadurques, et paraissent être les

ancêtres des Kurdes actuels. Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, 1885, t. I, p. 116-119. Voir Strabon, XII, 549 : « On nommait autrefois Chalybes ceux qu'on nomme aujourd'hui Chaldéens. »

Il n'est pas encore possible de donner d'une manière suivie l'histoire des origines de la Chaldée. Les inscriptions primitives tirées des *tells* chaldéens sont déjà en fort grand nombre; mais presques toutes ne contiennent autre chose que le nom d'un roi ou d'un prince vassal, *patesi*, quelquefois celui de son père, le nom de la localité qu'il gouverne, celui du dieu auquel il consacra tel ou tel temple. D'autre part, on n'a pas retrouvé, pour ces anciens souverains, les listes royales analogues à celles de la Babylonie et de l'Assyrie. La position des inscriptions aux fondations ou aux étages supérieurs d'un édifice, le caractère plus ou moins primitif des caractères dont ces inscriptions se composent, le plus ou moins de fini des sculptures, donnent assez peu de lumière pour établir des groupements et des listes absolument certains.

Chacune des principales localités chaldéennes, à l'origine, a son prince, soit indépendant, soit vassal de quelque autre : Ur et Tell-Loh nous apparaissent avec deux dynasties contemporaines (*Records of the Past*, nouv. sér., t. I, p. 52; t. II, p. 108, 109; Schrader, *Keilinschriftliche Bibiothek*, t. III, part. I, p. 70-71, cf. p. 80-81, n. 10; *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus*, t. XXIII, 1895, p. 211) : d'abord indépendants, les princes de Tell-Loh finissent par reconnaître la suprématie de ceux d'Ur. Pour Tell-Loh, on a pu retrouver les noms d'une douzaine de ces princes, dont jusqu'à présent le plus célèbre est *Gudéa* [?]; d'Ur, on en connaît huit (cf. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, p. III et IV), surtout *Ur-Bagaš* [?] ou *Ur-Gur* [?], dont on a donné aussi la lecture provisoire *Ur-Kham*, en souvenir du *Pater Orchanus*, connu des classiques comme fondateur du royaume chaldéen et comme grand constructeur : les temples bâtis par lui se retrouvent à Ur, à Arach, à Larsa et même au delà de la Chaldée, dans la Babylonie proprement dite. Les inscriptions laissent entrevoir qu'à cette époque, bien antérieure à Abraham, les relations de peuple à peuple, soit pacifiques, soit à main armée, étaient déjà assez étendues. Goudéa porte ses armes jusque dans le pays d'Élam; l'Arabie et la péninsule sinaïtique [?] lui fournissaient des matériaux pour ses édifices; du mont Amanus, en Syrie, il tirait du bois de construction et des cèdres; peut-être même était-il en relations commerciales avec l'Égypte. Le palais de Goudéa, dont les ruines ont été explorées récemment par M. de Sarzec, contient déjà le plan des palais assyriens et babyloniens, tels que ceux d'Assurbanipal et de Nabuchodonosor : élevé sur un tertre artificiel, il renferme, comme les palais orientaux actuels, un harem, un sérail (appartements d'état) et un *khan* (dependances). L'une des cours renfermait aussi sa pyramide à étages, qui servait à la fois de temple et d'observatoire. Les statues mutilées, trouvées dans le palais de Tell-Loh par M. de Sarzec, et maintenant au Musée du Louvre, nous reportent bien loin des hésitations et des incorrections du premier âge; le ciseau s'attaque à la pierre la plus dure, le diorite, avec vigueur et succès : la main de l'artiste est expérimentée et sûre d'elle-même. Le type reproduit n'est pas le type sémite; les personnages sont généralement petits et trapus, ont le nez assez court et épaté, les lèvres épaisses, le visage complètement imberbe, la tête rasée, quelquefois couverte d'une sorte de calotte munie d'un fort rebord retroussé tout autour. E. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale*, in-12, Paris, 1888, p. 16-60. Les petits cylindres de pierre fine qui servaient à la fois d'amulette et de cachet, et marqués au nom de plusieurs princes de cette époque, sont généralement fort bien dessinés et fort bien gravés, comme on peut en juger par celui du roi dont on lit provisoirement le nom Ur-Bagas [?]. Cette période est souvent désignée, d'une façon assez peu exacte, sous le nom de premier empire chaldéen. La langue de ces inscriptions est celle qui porte les différents noms de sumérien, accadien ou proto-chaldéen; l'écriture emploie généralement le caractère cunéiforme imparfait, surtout dans les plus anciennes inscriptions, qui sont presque exclusivement linéaires. Voir BABYLONE. II. *Ethnographie, langage*.

III. RELIGION PRIMITIVE. — La plupart des textes de cette époque sont des textes religieux, des dédidaces ou inscriptions votives aux dieux du panthéon chaldéen. La lecture des noms divins qu'ils renferment est encore très incertaine, non pas toujours au point de vue du sens, mais au point de vue de la prononciation. Plus tard, ces dieux furent identifiés tant bien que mal avec ceux des Sémites babyloniens, chaldéens ou assyriens. Ana est l'Anu assyrien, l'esprit du ciel; En-lil-a (ou, comme lit A. Sayce, *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians*, 1887, p. 553, Mul-lil-a), l'esprit du monde, devient Bel l'ancien; En-ki-a ou Ea est l'esprit des abîmes de la terre. De ces dieux et de leurs épouses en naissent beaucoup d'autres : les plus célèbres sont En-zu, fils de En-lil-a, qui devient le Sin des Sémites, le dieu-Lune; Nina ou Nana, fille d'Éa, est identifiée avec Ištar-Vénus; Nin-girsu se confond avec Nergal ou aussi avec Adar; Babar est le Soleil, fils du dieu-Lune, le Šamaš sémitique, etc. Le panthéon chaldéen comprend donc à la fois l'adoration des astres et celle des esprits des éléments de l'univers. Chaque ville avait généralement un dieu particulier, mais dont le culte n'excluait pas celui des autres dieux : Ur adorait spécialement En-zu; Tell-Loh, Nin-girsu et son épouse Bau; Arach, la déesse Nana. — Les légendes et les récits traditionnels sur les origines du monde, la création, l'arbre de vie, le déluge, etc., avaient la Chaldée pour pays d'origine; c'est de là qu'ils passèrent en Babylonie et en Assyrie, ainsi que les rudiments des études mathématiques, astronomiques ou astrologiques, juridiques, etc.; la langue de la Chaldée resta même la langue savante de Babylone et de Ninive; cf. Dan., I, 4, 5, 17, où le prophète et ses compagnons sont instruits dans « la langue et les lettres des Chaldéens ». Le mot « chaldéen » du texte sacré ne signifie pas encore, comme il le signifiera plus tard dans la littérature classique, un adepte des pratiques divinatoires; il signifie plus généralement tout homme versé dans les sciences, juridiques, mathématiques, astrologiques, qui s'enseignaient dans l'ancien idiome de la Chaldée. C'est pourquoi Nabuchodonosor choisit parmi eux des gouverneurs de villes ou de provinces. Les Babyloniens les désignaient sous le nom de *amil mamuktam*, au temps de Sennachérib (Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, 1885-1888, t. II, p. 31 et 35), c'est-à-dire « homme de profondeur », de sagesse. Hérodote, I, 181, suivi par Diodore de Sicile, II, 24, prétend que les Babyloniens donnaient le nom de Chaldéens tout particulièrement aux prêtres de Bel-Mardouk; plus tard les représentants dégénérés de la vieille science chaldéenne n'en retinrent plus que la partie astrologique ou superstitieuse, qu'ils colportèrent dans tout l'Occident, et le terme de « chaldéen » ne signifia plus autre chose que devin ou astrologue.

IV. SUITE DE L'HISTOIRE DE LA CHALDÉE. — L'état de choses désigné sous le terme de premier empire chaldéen prit fin à l'époque d'une invasion des Élamites, qui, ayant d'abord ravagé la Chaldée, poussèrent leurs conquêtes jusqu'en Palestine, et tinrent toute l'Asie occidentale sous leur joug durant de longues années. Les inscriptions cunéiformes et la Bible nous donnent les principaux événements de l'occupation élamite : vers l'an 2285, la Chaldée est pillée par *Kudur-na-(n)-ḫundi*, roi d'Élam; au temps d'Abraham, les rois chananéens de la Pentapole essayent de secouer le joug élamite et se font battre

par Chodorlahomor (*Kudur-lagamar*) et ses vassaux; mais Abraham les surprend et les oblige à une honteuse retraite. Un autre roi d'Élam, *Kudur-Mabug*, prend encore le titre de roi de toute la Syrie dans ses inscriptions; mais bientôt son propre fils et son vassal (*E*)-*rim-Aku*, roi de Larsa, se voit expulsé de la Chaldée par *Ḫammurabi* ([?] 2307-2252), roi de Babylone, qui s'empare de ses États, et réunit sous son sceptre toute la Babylonie jusqu'au golfe Persique. Voir CHODORLAHOMOR. A cette époque, l'élément sémitique l'emporte désormais dans toute la Chaldée, qui paraît dès lors partager à peu près toutes les vicissitudes de la Babylonie.

Dans la longue lutte de Babylonie contre l'Assyrie, les princes chaldéens nous apparaissent généralement comme alliés, sinon vassaux, des rois de Kar-Duniaš, c'est-à-dire de Babylonie. Les listes royales babyloniennes mentionnent même, parmi les souverains de Babylone, plusieurs rois « fils de la mer », ou originaires des régions voisines du golfe Persique, par conséquent Chaldéens : de ceux-ci le plus célèbre fut Mérodach-baladan (*Marduk-abla-iddin*) (721-702), défenseur contre Sargon et Sennachérib, rois de Ninive, de l'indépendance babylonienne, et allié d'Ézéchias. La Bible, en employant toujours le nom de Chaldéens pour désigner soit les princes, soit l'armée, soit les sujets de la dynastie fondée par Nabopolassar et illustrée par Nabuchodonosor, indique ou bien la prépondérance à Babylone de l'élément chaldéen, ou bien même l'origine chaldéenne de cette nouvelle dynastie. Les inscriptions cunéiformes, fort peu nombreuses pour la partie historique de cette époque, ne nous ont pas encore renseignés sur ce point. Voir BABYLONIE, IV. *Histoire*, les progrès et la chute de ce nouvel empire chaldéen.

Dans un passage connu, on a pensé qu'Isaïe, XXIII, 13, désignait les Chaldéens comme un peuple nouveau, fondé par Assur : le texte hébreu est par trop concis, assez obscur même, et la Vulgate l'a traduit peu exactement : *Ecce terra Chaldæorum, talis populus non fuit, Assur fundavit eam;* les Septante donnent un sens préférable, quoiqu'ils ne suivent pas exactement l'hébreu : « Même si tu vas, [ô Tyr], dans le pays des Chaldéens, ce pays a été ruiné par les Assyriens, tu n'y trouveras pas de repos, car son mur est tombé. » La Genèse montre que les Chaldéens n'étaient pas un peuple nouveau, puisque Abraham en sortait; elle dit aussi, Gen., X, 11-12, que les villes assyriennes sont une colonie de la tétrapole babylonienne et chaldéenne de Nemrod. — Le texte d'Isaïe fait donc simplement allusion aux défaites des Chaldéens par les Assyriens et aux transplantations des villes vaincues, soit babyloniennes, soit chaldéennes, qui en furent la suite dès les règnes de Théglathphalasar, de Sargon et de Sennachérib : ce dernier vainquit et détrôna même Mérodach-baladan, l'allié d'Ézéchias, roi chaldéen de Babylone. Il n'est donc pas nécessaire de lire, avec Schrader-Whitehouse et Ewald, « les Chananéens » au lieu des « Chaldéens », et il faut traduire le texte hébreu : « Vois la terre des Chaldéens : c'est cette même nation qui a cessé d'exister, car Assur l'a transplantée dans des régions désertes, etc. » D'ailleurs dans ce passage, comme dans presque tous ceux des prophètes et des derniers chapitres des Rois et des Paralipomènes, le mot de Chaldéen désigne non pas exclusivement les habitants de la Chaldée proprement dite, mais toute la Babylonie en général, comme nous l'avons déjà fait observer. — Voir les références des auteurs et des textes aux articles ASSYRIE et BABYLONIE. E. PANNIER.

1. CHALDÉEN (hébreu : *Kašdîm;* Septante : Χαλδαῖοι), nom ethnique désignant 1° les habitants de la Chaldée. IV Reg., XXIV, 2; Job. I, 17, Ezech., XXIII, 14-15, etc. — 2° La patrie d'Abraham est appelée *Ur Kašdîm*, c'est-à-dire « la ville des Chaldéens », pour la distinguer des autres « villes » habitées par d'autres peuples. Gen., XI, 28, 31; XV, 7. — 3° Dans le livre de Daniel, le nom de Chaldéen est aussi employé dans le sens ethnique, I, 4; V, 30, IX, 1; mais il a de plus une signification plus restreinte, désignant les savants babyloniens; prêtres, astronomes, astrologues et magiciens formaient une sorte de caste. Dan., II, 2, 4, 10; III, 8, 48; IV, 4; V, 7, 11. Voir CHALDÉE, col. 508.

2. CHALDÉENNE (LANGUE). — 1° Ce nom, Dan., I, 4, désigne la langue que nous appelons assyrienne et qui est écrite en caractères cunéiformes. Voir ASSYRIENNE (LANGUE), t. I, col. 1179. — 2° On appelle souvent, d'une manière impropre, dans le langage ordinaire, langue chaldéenne ou chaldaïque la langue araméenne ou syriaque. Voir SYRIAQUE (LANGUE).

CHALÉ (hébreu : *Kélaḥ*, à la pause *Kâlaḥ;* Septante : Χαλάχ; textes cunéiformes : *Kalḫu* et *Kalaḥ*), actuellement *Nimroud*, ville située sur la rive gauche du Tigre, au-dessus de sa jonction avec le grand Zab ou Zab supérieur, à environ trente kilomètres au sud de Mossoul. La Genèse, X, 11-12, mentionne cette ville comme appartenant à la tétrapole septentrionale de la Mésopotamie, et en rattache la fondation soit à Nemrod, soit à Assur, selon la double interprétation qu'on peut donner au ℣. 11; quel que soit le sens qu'on admette, ces mêmes versets indiquent clairement pour cette ville une origine babylonienne ou chaldéenne. C'est, en effet, à la Chaldée ou à la Babylonie que l'Assyrie dut son existence et sa civilisation. Assurnasirpal (883-858), roi d'Assyrie, la trouva déjà en ruines et entreprit de la rebâtir; il la choisit même pour capitale, au lieu de la ville d'Assur, trop exposée aux attaques du côté de l'ouest et de la Babylonie; il ajoute, dans ses inscriptions, que Chalé avait été bâtie par son prédécesseur, Salmanuuššir ou Salmanasar Ier (vers 1300). Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 27, 92; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 116-117; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, t. I, p. 80-82; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 325. Ce texte n'indique nullement que cette ville n'ait pas existé avant Salmanasar, mais seulement que ce roi l'agrandit, ou l'entoura de remparts, ou bien encore y construisit son palais et la cité royale. Il est probable que la destruction à laquelle Assurnasirpal fait allusion eut pour cause les invasions babyloniennes. Tout ce qu'on a exhumé de ses ruines ne remonte pas au delà d'Assurnasirpal. Ce prince y bâtit son palais, et un bon nombre de ses successeurs y bâtirent le leur auprès du sien : on a retrouvé ceux de Belnirar, d'Asarhaddon, des Salmanasar et Théglathphalasar bibliques, de Samsi-Ramman et de Sargon. Plus tard, Sargon et ses successeurs en tirèrent des matériaux pour leurs propres constructions à Khorsabad et à Ninive; ils semblent même s'être acharnés à faire disparaître tout ce qui portait les noms de Théglathphalasar et Salmanasar. Presque à la fin de la monarchie assyrienne, Assur-edil-ilani y construisit un temple : bientôt après la ville disparut, sans doute dans la même invasion qui détruisit Ninive et mit fin à l'empire assyrien, vers 606. Depuis Assurnasirpal, Chalé avait partagé avec Ninive l'honneur d'être la résidence royale, ainsi que nous l'apprennent les inscriptions des palais en ruines. C'est ce qui explique que le livre de Tobie et celui de Jonas, bien qu'appartenant par leur sujet à cette période, donnent à Ninive le rang de capitale. Xénophon, lors de la retraite des Dix mille, *Anabas.*, III, 4e édit., Didot, p. 236, la trouva en ruines. — Les murs de la ville forment un quadrilatère orienté non par ses angles, mais par ses faces, la plus grande largeur étant d'est en ouest; ils sont encore assez complets au nord et à l'est. Dans l'angle sud-ouest se trouve la cité royale, renfermant un bon nombre de palais construits sur des tertres artificiels. Le Tigre longeait autrefois la ville de ce côté;

mais il s'est déplacé vers l'ouest, laissant à sec son ancien lit. Au nord-ouest de la cité royale se trouvent les restes d'une pyramide à étages déjà remarquée par Xénophon, et que plusieurs pensent avoir servi de tombeau aux rois assyriens. A. Layard découvrit et explora cette ville de 1845 à 1847. On a exhumé de la cité royale un grand nombre d'inscriptions cunéiformes et de bas-reliefs d'albâtre qui servaient de revêtement à la partie inférieure des murs des palais, et sur lesquels est figurée l'histoire de chaque règne, guerres, envois de tributs, sièges des villes ennemies, chasses au lion, etc. Ménant, *Annales*, p. 57 et suiv.; Rawlinson, *The five great monarchies*, Londres, 1879, t. I, p. 200-203; t. II, p. 57, 73, 91, 196, 230; A. Layard, *Nineveh and its remains*, 2 in-8°, Londres, 1849, t. I, p. 4, 7, 26, 64, 330, 365; t. II, p. 193, 197; Id., *Nineveh and Babylon*, in-8°, Londres, 1853, p. 123, 347-359; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, in-8°, Londres, 1875, p. 48, 70-85. E. Pannier.

CHALEF. Hébreu : *'ēṣ šémén*, « arbre à huile; » Septante : ξύλα κυπαρίσσινα, II Esdr., VIII, 15, et (*Codex Alexandrinus*) III Reg., VI, 23; ξύλα ἀρκεύθινα, III Reg., VI, 31; ξύλα πεύκινα, III Reg., VI, 32; omis dans Is., XLI, 19; Vulgate : *lignum olivæ*, III Reg, VI, 23, 31, 32, 33; Is., XLI, 19, *lignum pulcherrimum*, II Esdr., VIII, 15.

I. Description. — Les chalefs (de l'arabe *khalef*,

172. *Elæagnus angustifolius.*
Rameau; fleur; fruit.

ḫalef, « saule, » à cause de leur ressemblance avec le saule blanc) sont des arbustes ou des arbres de quatre à cinq mètres, appartenant à la famille des élœagnées. Le plus connu, le chalef à feuilles étroites, l'*Elæagnus angustifolius* (fig. 172), est un petit arbre aux rameaux dressés, au feuillage blanchâtre et luisant, qui rappelle assez l'aspect de l'olivier; de là le nom d'olivier de Bohême, sous lequel il est connu en Europe. Ses feuilles, alternes, simples, lancéolées, sont couvertes, surtout à la face inférieure, d'une sorte de duvet écailleux, argenté. Les fleurs, jaunes, d'une odeur forte et agréable, sont réunies au nombre de trois à l'aisselle des feuilles supérieures : celle du milieu, plus longue, est seule hermaphrodite et fertile; les deux autres sont stériles. Le calice, adhérent à l'ovaire, est tubuleux dans sa partie inférieure, évasé au sommet et divisé en quatre ou cinq parties. Le fruit est une baie d'un vert foncé, légèrement charnue, qui ressemble à une petite olive; on en extrait une huile de médiocre qualité. Boissier, *Flora orientalis*, t. IV, p. 1056, après avoir décrit l'espèce *Elæagnus hortensis*, y fait rentrer l'*Elæagnus angustifolius* et l'*Elæagnus orientalis*, à titre de simples variétés. L'*Orientalis* a les feuilles plus larges et les rameaux sans épines, tandis que l'*Angustifolius* est souvent épineux; le fruit de l'*Orientalis* est aussi plus comestible : on le mange dans certaines parties de l'Orient, comme la Perse, où on nomme cet arbre *sindschid*. Le bois du chalef est dur et peut se prêter aux travaux de menuiserie. L'*Elæagnus angustifolius*, aussi bien que la variété *Orientalis*, est abondant dans toutes les parties de la Palestine. H. B. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, in-8°, 1884, p. 401.

II. Exégèse. — Le *'ēṣ šémén* est mentionné dans le texte hébreu seulement en trois circonstances : 1° III Reg., VI, 23, 31, 32, 33, raconte que Salomon fit faire en *'ēṣ šémén* les deux chérubins du Saint des saints, ℣. 23; la porte à deux battants du Saint des saints, ℣. 31, 32, et les poteaux de la porte du Saint, ℣. 33; 2° Isaïe, XLI, 19, dépeint la prospérité messianique sous l'image du désert qui se couvre de beaux arbres, parmi lesquels figure le *'ēṣ šémén;* 3° enfin dans II Esdr., VIII, 15, Néhémie, à l'approche de la fête des Tabernacles, prescrit aux enfants d'Israël d'aller dans la montagne couper des branches d'olivier, des branches de *'ēṣ šémén*, etc., pour se faire des tentes de feuillage. Les Septante et la Vulgate ne sont pas bien fixés sur le sens de ce mot; ils le rendent de diverses manières. En face de cette indécision, et par analogie avec les expressions *'ēṣ hâdâr*, « arbre d'ornement, » et *'ēṣ 'âbôṯ*, « arbre au feuillage épais, » du Lévitique, XXIII, 40, texte parallèle à II Esdr., VIII, 15, Celsius, *Hierobotanicon*, in-12, Amsterdam, 1748, t. I, p. 309, regarde *'ēṣ šémén* comme un terme général désignant tous les arbres résineux. Mais le contexte des passages cités demande un arbre particulier; et, d'après II Esdr., VIII, 15, un arbre distinct de l'olivier. Ce doit être un bel arbre, Is., XLI, 19, au beau feuillage, II Esdr., VIII, 15, au bois dur et précieux, III Reg., VI, 23-33. Or le chalef ou *Elæagnus angustifolius* est un bel arbre, au feuillage argenté, assez abondant en Palestine pour avoir pu servir à la fête des Tabernacles. Quoiqu'il donne une quantité d'huile peu abondante et de qualité inférieure, il peut cependant mériter le nom d'arbre à huile, *'ēṣ šémén*. Son bois est dur et peut se prêter aux travaux de menuiserie et de sculpture comme ceux auxquels le fit servir Salomon. III Reg., VI, 23, 31, 32, 33. Toutefois il reste des doutes à ce sujet. — On a plusieurs fois confondu l'*Elæagnus* avec le *zaqqum* des Arabes; mais ce dernier est le *Balanites ægyptiaca*. Voir Balanite, t. I, col. 1407.

E. Levesque.

CHALEUR EN PALESTINE. Voir Palestine (Température de la).

CHALI (hébreu : *Ḫâli*, « collier; » Septante : Ἀλέφ; *Codex Alexandrinus :* Ὀολεί), ville de la tribu d'Aser, mentionnée entre Halcath et Béten, et citée une seule fois par l'Écriture, dans l'énumération des villes qui furent données aux enfants d'Aser lors du partage de la Terre Promise. Jos., XIX, 25. Quelques auteurs ont voulu la reconnaître dans le village actuel de *Djoulis*, à l'est d'*Akka* (Saint-Jean-d'Acre). Cf. Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 155. M. V. Guérin, *Description de la Palestine, Galilée*, Paris, 1880, t. II, p. 62, en la plaçant à *Khirbet 'Alia*, plus au nord, exprime une opinion plus conforme aux lois de la philologie. L'arabe عليا, *'Aliâ*, peut parfaitement représenter l'hébreu חלי, *Ḫâli*. La permutation entre les deux gutturales *ḫeth* et *'aïn* s'explique facilement, et nous en avons plus d'un exemple dans la comparaison des noms anciens avec les noms actuels de la Palestine; c'est ainsi que בית חורון, *Bêṯ Ḫôrôn*, est devenu بيت عور, *Beit 'Our*. Cf. G. Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien*, dans

la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. xv, 1892, p. 25. La position convient également bien. Voir Aser, tribu et carte, t. i, col. 1084. La différence de signification (*'alia* = « supérieur », « place haute »), n'est pas un obstacle, la tradition ayant retenu la consonnance plutôt que le sens des noms.

V. Guérin, *Galilée*, t. ii, p. 62, décrit ainsi *Khirbet 'Alia* : « Là, sur une colline dont les différentes plates-formes successives sont maintenant cultivées et ont été débarrassées des matériaux provenant d'habitations démolies qui les jonchaient, lesquels ont été ensuite amoncelés en gros tas réguliers comme des murs, avait été jadis construite une ville depuis longtemps sans doute complètement rasée. Il n'en subsiste plus actuellement que les assises inférieures d'une tour carrée, mesurant onze mètres sur chaque face et bâtie avec de magnifiques blocs parfaitement équarris et reposant sans ciment les uns sur les autres ; l'intérieur en est envahi par des figuiers et des grenadiers. En outre, plusieurs citernes et un certain nombre de tombeaux sont assez bien conservés. Parmi ces tombeaux, les uns sont creusés dans le roc comme des fosses rectangulaires, que fermait un gros bloc monolithe servant de couvercle ; les autres sont des grottes sépulcrales, dans lesquelles on descendait par plusieurs degrés et consistant en une seule chambre, où trois *arcosolia* cintrés surmontaient chacun deux auges funéraires contiguës. A côté de l'un de ces caveaux mortuaires, je remarque quelques petits cubes de mosaïque épars sur le sol. » A. Legendre.

CHALLÉKETH, nom hébreu (*šallékéṯ*) d'une des portes du Temple. Vulgate : *porta quæ ducit* (*ad viam ascensionis*). I Par., xxvi, 16. Voir Schalléketh.

1. CHAM (hébreu : *Ḥâm* ; Septante : Χάμ), un des fils de Noé, très probablement le second, puisque la Genèse le place constamment entre Sem et Japhet. Gen., v, 31 ; vi, 10 ; vii, 13 ; x, 1 ; I Par., i, 4. Voir S. Augustin, *De civit. Dei*, xvi, t. xii, col. 477. Plusieurs ont pensé qu'il était le plus jeune des trois, d'après Gen., ix, 24, où la Vulgate l'appelle *minor* ; mais l'hébreu dit : « petit, » ce qui ne décide rien ; cf. dans l'hébreu, Gen., i, 16. En tenant donc compte du rang intermédiaire qu'occupe toujours le nom de Cham, il faut entendre le *minor* de la Vulgate dans le sens que l'adjectif « cadet » a quelquefois en français, c'est-à-dire le second des enfants, quel que soit leur nombre.

L'écrivain sacré fait observer par deux fois que Cham était le père de Chanaan, Gen., ix, 18, 22, soit pour préparer ce qui va suivre, soit pour attirer l'attention des Hébreux sur l'ancêtre de ceux qui occupaient en ce moment la terre promise aux enfants de Sem et d'Abraham. Il ne nous rapporte qu'un fait de l'histoire de Cham : c'est un trait d'odieuse irrévérence envers son père Noé, qui, après s'être laissé surprendre par le vin, était resté étendu nu dans sa tente. Cham s'empressa de sortir pour aller raconter à ses frères ce qu'il avait vu. Gen., ix, 21, 22. Noé apprit à son réveil la conduite de Cham, et il s'écria : « Maudit soit Chanaan ! Il sera à l'égard de ses frères l'esclave des esclaves, » c'est-à-dire le plus vil des esclaves. Gen., ix, 24-25. Noé donna encore plus de force à cette malédiction en conférant successivement à Sem et à Japhet une bénédiction spéciale, suivie d'une malédiction asservissant Chanaan à chacun d'eux. Gen., ix, 26-27.

Les Pères et les commentateurs se sont demandé pourquoi Noé a fait tomber cette triple malédiction non sur Cham, mais sur Chanaan, un des enfants du coupable ; car c'est bien Chanaan qu'il faut lire avec l'hébreu et toutes les versions, sauf l'arabe, qui porte : « le père de Chanaan, » et quelques exemplaires des Septante, qui lisent « Cham ». Les uns estiment que Noé donna de préférence sa malédiction à Chanaan, parce que celui-ci, ayant le premier aperçu son aïeul en état d'ivresse, en aurait aussitôt informé son père et aurait ainsi provoqué l'irrévérence de ce dernier. Les autres ont pensé que, n'osant pas maudire Cham, parce qu'il avait été l'objet de la bénédiction divine après le déluge, Noé jeta sa malédiction sur un de ses fils, ce qui ne devait pas d'ailleurs être moins sensible au père, le vrai coupable. Celui-ci, du reste, se trouvait implicitement maudit dans la personne de son fils, et l'on voit, en effet, un indice assez clair de cette malédiction dans ce fait, que Noé bénit nommément Sem et Japhet, tandis qu'il garda le silence sur Cham. Le premier de ces deux sentiments est fondé sur une tradition dépourvue de toute preuve historique. Le second, le plus commun, a le défaut de ne pas expliquer pourquoi Noé maudit un seul de tous les enfants de Cham, et pourquoi Chanaan de préférence aux autres. Il faut probablement chercher cette explication dans le caractère des paroles de Noé, qui étaient, d'après les Pères, une prophétie plutôt qu'une malédiction. S. Augustin, *Quæst. xvii in Genes.*, t. xxxiv, col. 551 ; S. Jean Chrysostome, *Hom. xxix in Genes.*, t. liii, col 271. Le patriarche prédit que la race de Cham sera vouée à l'esclavage, parce qu'elle imitera la conduite de son chef. Et pour exprimer sa prophétie d'une manière plus frappante, il se sert du nom de Chanaan, dont la signification devient ainsi prophétique ; car Chanaan vient de *kân'a*, « être bas. » Cf. Jud., iv, 23. C'est un procédé littéraire fort usité dans la Bible, cf. Gen., v, 29 ; xli, 8, 16, 19, 22, et dont Noé se sert encore, deux versets plus loin, dans la bénédiction de Japhet. Gen., ix, 27. De même donc qu'il prédit l'expansion de la race de Japhet, « le dilaté, » ainsi prédit-il l'asservissement de la postérité de Cham, représentée par Chanaan, « le soumis ». Ajoutons que si Noé nomme ici Chanaan seul entre ses frères et de préférence à tout autre, on peut en donner cette raison, que l'esprit prophétique qui l'animait devait lui faire voir dans les descendants de Chanaan les premiers peut-être des Chamites sur lesquels tomberait sa malédiction, et assurément ceux qu'elle atteindrait le plus complètement. Les Chananéens devaient être asservis aux Hébreux en Palestine. Voir Chananéens et Gabaonites.

Le souvenir de Cham paraît s'être conservé d'une manière plus ou moins reconnaissable dans les traditions nationales de différents peuples. Voir H. Lüken, *Les traditions de l'humanité*, Paris, 1862, t. ii, liv. ii, ch. iii, p. 33-58 ; t. i, liv. i, ch. vi, p. 200-201. Mais la Bible ne nous dit plus rien de Cham après le récit de sa faute et de la malédiction qu'elle lui attira ; elle se tait sur la contrée qu'il habita comme sur celles que durent habiter ses deux frères. Quatre fois, il est vrai, elle appelle l'Égypte « terre de Cham ». Ps. lxxviii, 51 ; cv (Vulgate, civ), 23, 27, cvi (cv), 22. Mais peut-on conclure de là, comme l'ont fait quelques commentateurs, que Cham était venu se fixer en Égypte ? Pour confirmer cette opinion, ils invoquent l'antériorité de la civilisation égyptienne par rapport à celle des autres contrées chamitiques, et l'appellation de Chemi, appliquée à l'Égypte dans les inscriptions des antiques monuments de la vallée du Nil. Mais il faut observer que, quand même le nom de Chemi aurait une étymologie patronymique, on n'en pourrait conclure, — non plus que de la locution biblique « terre de Cham », — que Cham habita lui-même l'Égypte ; il pourrait n'y avoir dans l'une et l'autre dénomination qu'un simple souvenir de l'origine chamitique des Égyptiens, si l'on ne doit pas même interpréter d'une autre manière le nom de Cham dans les Psaumes.

Cham eut quatre fils : Chus, Mesraïm, Phuth et Chanaan (voir ces noms). Ils s'éloignèrent avant les autres petits-fils de Noé du berceau de l'humanité renouvelée après le déluge. On peut donc dire d'une manière générale que les Chamites occupèrent le midi de l'ancien continent. Mais tôt ou tard ils furent rejetés par les fils de Sem et de Japhet hors des pays où ils s'étaient fixés,

ou bien, restant dans ces pays, ils y furent asservis plus ou moins complètement. La malédiction de Noé contre leur père les a suivis partout, et partout la prophétie du patriarche s'est accomplie sur eux, à cause de la corruption qui accompagnait toujours leur brillante civilisation. Cf. I Par., IV, 40. Voir GADOR, t. III, col. 34.

Les Chamites précédèrent les enfants de Sem et de Japhet dans les voies de la civilisation. Les plus anciens empires, à commencer par celui de Nemrod à Babylone, furent fondés par eux. Ils inventèrent l'écriture. Voir ALPHABET, t. I, col. 402-404. Le génie inventif des enfants de Cham et leurs heureuses aptitudes se manifestèrent presque partout d'une manière frappante. Ils s'adonnèrent au commerce et à l'industrie, et l'antiquité n'offre rien de comparable à ce que réalisèrent en ce genre les Phéniciens et les Carthaginois. Quant aux arts, les richesses recueillies à Boulaq et dans les grands musées de l'Europe disent assez à quelle perfection ils avaient été portés, principalement en Égypte. Si tous les autres peuples chamites ne furent pas aussi avancés dans les arts, il est un point du moins qui leur est commun à tous en fait d'architecture : c'est un cachet de grandeur dans le plan et de puissance dans les moyens d'exécution, qu'ils ont su imprimer sur les monuments construits par leurs architectes. On a sans doute attribué aux Chamites une trop large part dans les constructions cyclopéennes de divers pays (voir *La Science catholique*, novembre 1892, p. 1550-1552); mais les monuments de l'Égypte, de la Phénicie, de la Babylonie, du sud de l'Arabie, suffisent pour nous donner la plus haute idée de leur habileté comme constructeurs et des forces qu'ils surent mettre en œuvre pour remuer ces blocs énormes, les transporter au loin et les élever à des hauteurs prodigieuses. Ces grands ouvrages encore debout donnent l'idée d'une race forte, conformément à ce que l'Écriture nous dit de Nemrod. Gen., X, 8-9. Mais c'était surtout la force au service d'une civilisation toute matérielle, au sein de laquelle régnait le plus grand désordre moral. Le paganisme antique, dans son ensemble, a été profondément corrompu; mais, en règle générale, les Chamites l'emportent en ce point sur les autres, et leurs dieux mêmes, ainsi que leur culte, offrent un caractère d'obscénité plus révoltant que partout ailleurs. Voir Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. I, p. 279-280; E. Lefébure, *Le Cham et l'Adam égyptiens*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IX, 1887, p. 167-181. Et c'est ce qui explique comment, malgré leur vigueur originelle, ils ont dû finir par devenir les esclaves ou les sujets des races issues de Sem ou de Japhet. Cham était un homme aux instincts luxurieux; il les transmit avec le sang à ses descendants, qui par leur immoralité allèrent, pour ainsi dire, au-devant de la malédiction prononcée contre Cham, parce qu'ils la méritaient aussi bien que lui. De la sorte ils travaillèrent eux-mêmes à l'accomplissement de la prophétie de Noé, et à mesure que par la mollesse et la luxure ils arrivèrent à un degré suffisant d'énervement, ils devinrent tour à tour « les esclaves de Sem » ou « les esclaves de Japhet ». Gen., IX, 26, 27. E. PALIS.

2. CHAM (hébreu : *Ḥâm;* Septante : Χάμ), nom poétique de l'Égypte dans les Psaumes, LXXVII (LXXVIII), 51; CIV (CV), 23, 27; CV (CVI), 22. Ce pays est sans doute appelé ainsi parce qu'il fut peuplé par Mesraïm, fils de Cham, Gen., X, 6, 13-14, et probablement par allusion à l'un des noms que les Égyptiens donnaient à leur pays, celui de *Kemi*, , « terre noire ». Cf. A. Wiedemann, *Sammlung altägyptischen Wörter*, in-8°, Leipzig, 1883, p. 44, 45. « Les Égyptiens, dit Plutarque (*De Is. et Osir.*, 33, édit. Parthey, in-8°, Berlin, 1850, p. 58), dont le témoignage est confirmé par les monuments, appellent l'Égypte Chemi (Χημία), parce que la terre en est très noire, comme le noir de l'œil. » Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. I, p. 338-339.

CHAMAAL (hébreu : *Bimhâl;* Septante : Βαμαήλ), un des fils de Jéphlat, de la tribu d'Aser. I Par. VII, 33. La Vulgate a lu un כ, *k*, au lieu d'un ב, *b*, pour la première lettre de ce nom.

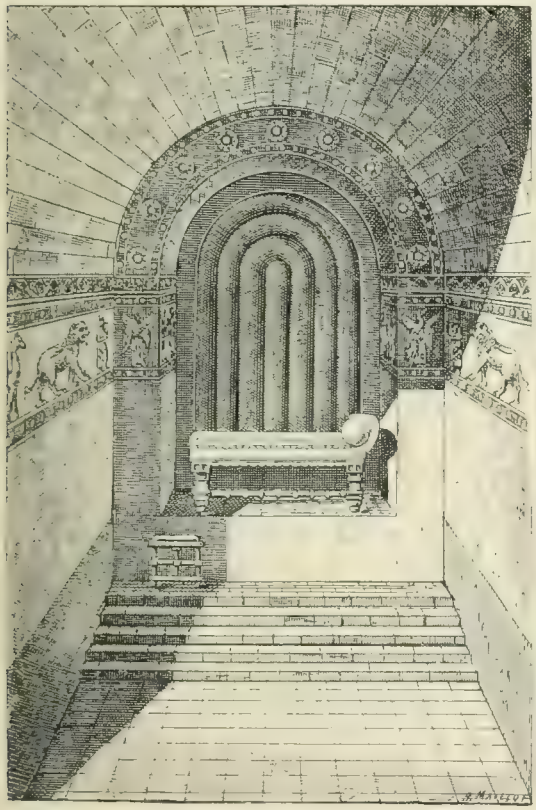
1. CHAMAAM (hébreu : *Kimhâm;* Septante : Χαμαάμ), fils de Berzellaï de Galaad, II Reg., XIX, 37, et III Reg., II, 7. Après la défaite d'Absalom, il suivit David à Jérusalem. En considération des services que Berzellaï son père lui avait rendus dans sa fuite, le roi combla de biens Chamaam et le recommanda en mourant à son fils Salomon. II Reg., XIX, 37, 38, 40 (hébreu, 38, 39, 41); III Reg., II, 7. Dans le texte hébreu de II Reg., XIX, 41, on lit *Kimhân* au lieu de *Kimhâm*, par erreur de copiste. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XI, 4, qui l'appelle Ἀχίμανος. Peut-être existe-t-il une relation entre Chamaam, le fils de Berzellaï, et le caravansérail de Chamaam, situé près de Bethléhem, sur la route de Jérusalem en Égypte. Jer., XLI, 17. Voir CHAMAAM 2. E. LEVESQUE.

2. CHAMAAM (hébreu : *Kemôhâm*, au *ketib;* Septante : Γαδηρωχαμαα; *Codex Sinaiticus* : Γηραδρωχαμα) indique, d'après la Vulgate, une localité située près de Bethléhem, et où s'arrêtèrent les Juifs qui, pour éviter la colère des Chaldéens après le meurtre de Godolias, se décidèrent à émigrer en Égypte. Jer., XLI, 17. Il est très probable cependant qu'il faut voir ici un nom d'homme plutôt qu'un nom de lieu. Si, dans le texte original, le *ketib* porte כמוהם, *Kemôhâm*, un bon nombre de manuscrits donnent כמהם, *Kimhâm* (cf. B. Kennicott, *Vet. Testam. heb.*, Oxford, 1776-1780, t. II, p. 151), et c'est ainsi que s'appelait le fils de Berzellaï, dont il est question II Reg., XIX, 37, 38, 40. Les versions anciennes ont adopté cette leçon : Septante, χαμάα ou χαμαάμ, uni au mot précédent; syriaque, *Kemham;* Vulgate, *Chamaam*, et la paraphrase chaldaïque, Jer., XLI, 17, applique son interprétation au personnage du livre des Rois, en disant que les Juifs s'arrêtèrent « dans le caravansérail que David avait donné à *Kimhâm*, fils de *Barzillaï* de Galaad ». Le mot hébreu employé par Jérémie et traduit dans la Vulgate par *peregrinantes, gêrût*, est un ἅπαξ λεγόμενον qui, d'après son étymologie, *gûr*, « être pèlerin, étranger, » signifie *diversorium, hospitium*, ce qu'on appelle aujourd'hui en Orient un khan ou caravansérail. Le *gêrût Kimhâm* aurait donc été un de ces khans bâti pour les voyageurs par le fils de Berzellaï près de Bethléhem. On suppose que David, par reconnaissance, lui avait donné une propriété près de la ville, et une hôtellerie de ce genre était très utilement placée sur la route des caravanes qui allaient de Palestine en Égypte. Telle est l'opinion de beaucoup de commentateurs. Quelques-uns cependant veulent à *gêrût* substituer *gedêrôt*, « parc à troupeaux. » Josèphe, en effet, *Ant. jud.*, X, IX, 5, donne au lieu en question le nom de Μάνδρα, qui a le même sens. La première partie du mot composé des Septante, Γαδηρωχαμάα, fait présumer une lecture semblable. Aquila traduit par ἐν τοῖς φραγμοῖς, « dans les clôtures. » Mais on peut se demander à bon droit pourquoi on aurait ainsi remplacé un nom connu par un mot qu'on ne trouve plus ailleurs. Il faut dire ensuite que la version grecque offre de nombreuses variantes : on peut les voir dans H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, t. III, 1894, p. 339. Voir BETHLÉHEM, t. I, col. 1690.

A. LEGENDRE.

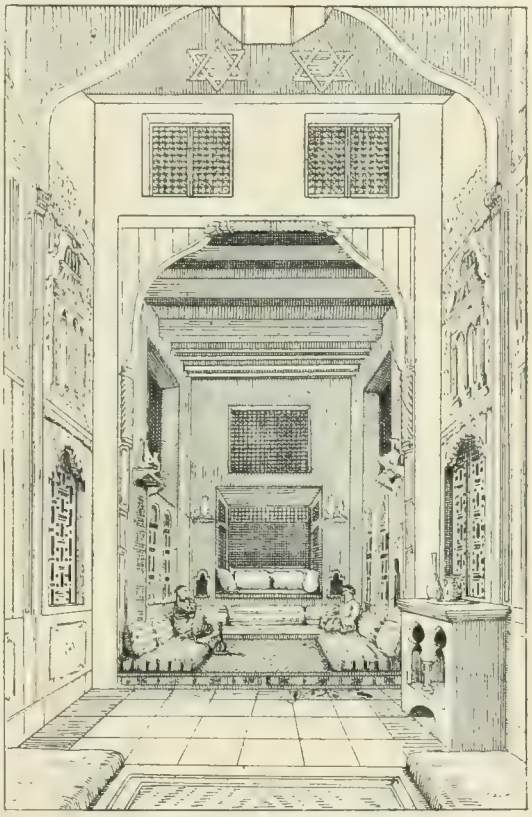
CHAMBRE A COUCHER. Hébreu : *ḥêdêr* ou *ḥadar ham-mittôt*, II (IV) Reg., XI, 2; II Par., XXII, 11; *ḥâdar miškâb*, Exod., VIII, 3; II Sam. (Reg.), IV, 7; II (IV) Reg., VI, 12; Eccle., X, 20; Septante : κοιτών,

ταμεῖον; Vulgate : *conclave*, *cubiculum*. La première mention des chambres à coucher, dans la Bible, se rapporte à celles des Égyptiens. Les grenouilles de la seconde plaie envahirent jusqu'aux chambres à coucher et aux lits des habitants. Exod., VIII, 3 (hébreu : VII, 28). Dans ce pays, les maisons des pauvres se composaient d'une unique pièce servant à tous les usages. Les maisons plus riches comprenaient plusieurs chambres, ordinairement voûtées. Pendant l'été, on dormait sur la terrasse supérieure de la maison, sans souci des maux d'yeux ou d'entrailles. L'hiver, toute la famille s'entassait dans une ou deux pièces. On n'y trouvait pas de lits montés, mais seulement des cadres s'élevant à peine au-dessus du sol, ou



173. — Chambre à coucher du palais de Sargon à Khorsabad. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 25.

de simples nattes sur lesquelles on s'étendait tout habillé pendant la nuit, et qu'on roulait dans un coin pour la journée. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 317-319. Cf. Fl. Petrie, *Tell el Amarna*, in-4°, Londres, 1894, p. 8-9. — La Sainte Écriture mentionne ensuite la chambre à coucher de la femme de Samson, Jud., XV, 1; celle où Rechab et Baana tuèrent Isboseth, couché sur son lit, II Reg., IV, 7; celle dans laquelle Ammon était malade et fit venir sa sœur Thamar avec des desseins criminels, II Reg., XIII, 10 (*ḥédér*); celle de David, III Reg., I, 15 (*ḥédér*); celle dans laquelle Josabeth cache le jeune Joas avec sa nourrice, II Par., XXII, 11; IV Reg., XI, 2; celle que la Sunamite fit faire pour le prophète Élisée (*'ăliyyaṭ-qîr;* Vulgate : *cœnaculum*); elle était meublée d'un lit, d'une table, d'un siège et d'une lampe, IV Reg., IV, 10, Am., III, 12. La chambre dans laquelle Judith mit à mort Holopherne était plutôt une tente spacieuse et relativement confortable. Judith, XIII, 1, 3, 5; XIV, 9, 10, 13. La chambre à coucher du roi de Perse devait comporter tous les raffinements du luxe. Esth., II, 13, 16 (fig. 173). Enfin il est parlé plusieurs fois de la chambre nuptiale, Cant., III, 4 (*ḥédér*), Tob., VI, 13, 16 (18); VII, 18 (νυμφών); VIII, 15 (ταμεῖον; Vulgate : *cubiculum*), d'où il faut sortir dans les temps de pénitence. Joel, II, 16 (*ḥédér*). — En Palestine, les chambres à coucher ressemblaient assez à celles des Égyptiens (fig. 174). L'unique pièce de la maison des pauvres abritait le repos de la nuit. On y voyait, comme dans les habitations des paysans syriens d'aujourd'hui, quelques nattes et des couvertures, qui servaient pour le coucher de la nuit, qu'on roulait le jour et qu'on plaçait dans des espèces d'étagères pratiquées dans le mur. Dans



174. — Divan égyptien servant de chambre à coucher. D'après Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, in-8°, Londres, 1895, p. 36.

les demeures plus aisées, on employait d'ailleurs aux usages les plus divers le local où l'on couchait. Rechab et Baana entrent chez Isboseth sous prétexte d'y prendre du blé. II Reg., IV, 7. Les maisons plus importantes étaient pourvues d'une cour plus ou moins spacieuse sur laquelle ouvraient la salle de réception, les chambres aux provisions et les chambres à coucher, ordinairement fort petites. Quand Notre-Seigneur est appelé auprès de la fille de Jaïre, il arrive « dans la maison » du chef de la synagogue, c'est-à-dire dans la cour intérieure, Matth., IX, 23; il en fait sortir les joueurs de flûte et les pleureuses, et ensuite seulement « il entre dans le lieu où gisait la jeune fille », par conséquent dans sa chambre à coucher, ne prenant avec lui que trois apôtres et le père et la mère de la défunte, sans doute à cause de l'exiguité du local. Marc., V, 40. Dans la belle saison, on préférait coucher sur le toit de la maison. On y avait plus de fraîcheur et l'on y était plus à l'abri des insectes.

I Reg., IX, 25-26. Peut-être Notre-Seigneur fait-il allusion à cet usage quand, parlant de la grande calamité future, il recommande à celui qui est sur le toit de ne pas descendre dans sa maison pour y prendre quoi que ce soit. Matth., XXIV, 17. Il devait fuir au plus tôt par l'escalier extérieur. Aujourd'hui « les choses ont peu changé, écrit le P. Jullien, *L'Égypte*, in-8°, Lille, 1891, p. 256. Je devais partir de Tibériade avant le jour; le frère du couvent me pria de le réveiller, et, pour m'indiquer sa chambre, il me conduisit sur la terrasse au-dessus du couvent. « Vous me trouverez couché dans ce « coin, me dit-il; n'allez pas de l'autre côté, vous réveil- « leriez le Père. » C'était toute la communauté. Il eut même la bonté de m'offrir une place. Chaque famille de la ville a sur sa terrasse une petite enceinte de roseaux en claire-voie, couverte de branchages, où elle dort tout l'été à l'abri des regards et de la rosée. » H. LESÊTRE.

CHAMEAU (hébreu : *gâmâl; bêkêr*, le jeune chameau déjà propre à porter un fardeau, Is., LX, 6; *bikrâh*, la jeune chamelle, Jer., II, 23; *kirkârôt*, le chameau coureur, Is., LXVI, 20. Ces trois derniers noms ne sont

175. — Chameau à une bosse.

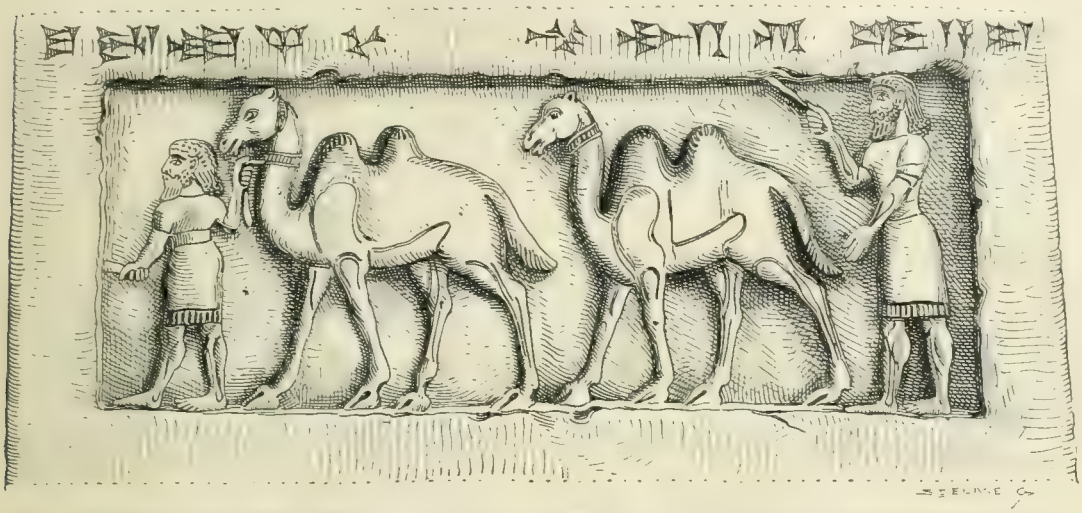
176. — Chameau à deux bosses.

employés chacun qu'une fois dans la Bible. Septante : κάμηλος; Vulgate : *camelus, dromedarius*. Le nom ordinaire du chameau, *gâmâl*, signifierait « le rancunier », d'après Bochart, *Hierozoicon*, t. I, p. 73, ou « le porteur », d'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 293. Ces deux sens peuvent dériver, en effet, du verbe *gâmal*. Le nom sémitique de l'animal est passé dans la plupart des langues de l'Occident.

I. HISTOIRE NATURELLE ET MŒURS DU CHAMEAU. — 1° Le chameau est un ruminant de l'ordre des bisulques. Il se sépare pourtant des autres animaux de cet ordre par un grand nombre de particularités; il occuperait plutôt une place intermédiaire entre les pachydermes et les ruminants. Il a le pied bifurqué, comme ces derniers; mais les doigts sont protégés en dessous par une sorte de semelle cornée qui est d'une seule pièce, et permet la marche facile et rapide sur les sables sans consistance; par contre, cette semelle est un inconvénient sur les terrains glissants. La tête du chameau est petite, fortement arquée et terminée par une lèvre supérieure très développée. Cette lèvre est fendue par le milieu, et les deux parties peuvent se mouvoir séparément; elle est pour l'animal l'instrument tactile par excellence. La vue semble excellente, l'ouïe est très exercée et attentive au moindre bruit, l'odorat d'une extrême finesse. Le poil est laineux, mêlé de quelques soies et ordinairement de couleur brune. Enfin le chameau porte, aux articulations inférieures des membres, des callosités qui lui permettent de rester agenouillé à terre. Le chameau est originaire de la haute Asie. Il était inconnu dans la Chaldée primitive, et n'y fut introduit qu'à la suite de razzias opérées sur les Bédouins du désert. Dans les textes assyriens, son nom, comme celui du cheval, est un composé dans lequel entre le mot « âne », ce qui montre que l'animal ne fut désigné que par comparaison avec un autre plus ancien que lui dans le pays. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 560. — 2° On distingue deux espèces de chameaux : le chameau à une bosse, ou *camelus dromadarius* (fig. 175), et le chameau à deux bosses, ou *camelus bactrianus* (fig. 176). Ce dernier a les allures plus lourdes que le premier. Son poil, brun marron, n'est long que sur les bosses et sur le cou; il tombe en longues mèches autour des jambes de devant et les environne comme de fanons. Ce chameau est représenté sur les monuments assyriens (fig. 177), mais il n'en est pas question expressément dans la Sainte Écriture; les Juifs n'ont dû le connaître qu'à l'époque des rois, au moment des invasions chaldéennes. Le chameau à une seule bosse, ou dromadaire, a des formes plus légères que l'autre. Son poil peut aller du brun au blanc. Cette espèce se divise en un grand nombre de variétés, analogues à celles du cheval. Ces variétés se rattachent à deux races principales, qui ne semblent différer que par suite des habitudes contractées au cours de l'éducation primitive. Dans la première, destinée à porter des fardeaux, on recherche surtout la force, à laquelle on a sacrifié la légèreté d'allure. Dans la seconde, au contraire, on s'est appliqué à développer la rapidité de la marche. Les dromadaires coureurs (fig. 178) ou *maharis* ont la taille un peu moins élevée que les porteurs; mais leurs formes plus sveltes et l'entraînement auquel on soumet les individus permettent à ces animaux de franchir les sables brûlants du désert avec une vitesse qui atteint parfois, sans arrêt, de cent soixante à deux cents kilomètres en un jour.

Le chameau porteur commence à être appliqué au travail à l'âge de quatre ans, et il vit de quarante à cinquante ans. A l'état normal, il porte une charge de six cents

kilogrammes, au train de quarante à cinquante kilomètres par jour. Le chameau est ordinairement formé à marcher ou à courir l'amble, c'est-à-dire en avançant à la fois les deux pattes d'un même côté. Sa constitution lui permet de franchir de vastes espaces sans eau, ce que ne peut faire le cheval ni l'âne. C'est ce qui lui mérite le surnom de « vaisseau du désert » que lui donnent les Arabes. Aujourd'hui on ne se sert, en Palestine, que du chameau à une seule bosse. Il abonde dans les plaines de Moab et au sud de la Judée. On ne pourrait du reste l'employer dans les régions accidentées du pays. A l'est du Jourdain, il constitue la grande source de richesses des Bédouins. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 3. — 3° La sobriété du chameau est légendaire. Quand cet animal parcourt à pleine charge une quarantaine de kilomètres par jour, il n'a souvent pour tout aliment qu'une poignée de grains, quelques dattes et une petite boule de pâte de maïs. Il se nourrit alors aux dépens de la masse adipeuse qui constitue sa bosse; celle-ci diminue peu à peu, si bien qu'après un long jeûne l'animal est tout amaigri et que la peau de sa bosse retombe sur son dos comme une poche vide. On le met au pâturage pour qu'il refasse ses forces et renouvelle sa provision de graisse. Le chameau peut aussi passer de huit à dix jours sans boire. Si, au bout de ce temps, il arrive à proximité d'une mare, il la sent d'une demi-lieue et court s'y désaltérer pour le passé et pour l'avenir. Du reste, il sécrète lui-même l'eau indispensable au fonctionnement de ses organes et, même après la plus longue disette, on trouve toujours une petite réserve d'eau claire dans une de ses panses. Quand ils sont en danger de mourir eux-mêmes de soif, les voyageurs sacrifient leur monture et sauvent leur vie en utilisant cette eau. Le chameau a besoin d'une éducation spéciale pour en arriver à supporter de pareilles



177. — Chameaux à deux bosses. Obélisque de Nimroud, de Salmanasar II. D'après le fac-similé du musée assyrien du Louvre. La légende porte : Tribut du pays de Musri : chameaux à deux dos, etc.

178. — Chameau de course monté par des Arabes. Bas-relief de Koyoundjik. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 55.

privations. On l'y accoutume quand il est jeune, en diminuant insensiblement la quantité de ses rations et en espaçant de plus en plus les distributions de vivres et d'eau. — 4° Le caractère du chameau est assez singulier. « A certains égards, les chameaux ne diffèrent pas des brebis. Ce sont des animaux pacifiques, timides, allant par troupes. En cas d'alarme, ils courent tous ensemble pêle-mêle comme les brebis. On les représente habituellement comme patients; mais leur patience est celle de la stupidité. Ils sont plutôt excessivement impatients; ils font entendre un bruyant cri d'indignation quand ils reçoivent leur charge, et même assez souvent quand on les fait agenouiller. En outre, ils sont obstinés et fréquemment vicieux. » Robinson, *Biblical Researches*, Londres, 1867, t. II, p. 209. Au printemps, le chameau devient particulièrement intraitable. Jérémie, II, 23 (hébreu) compare la passion de Jérusalem pour l'idolâtrie aux désirs furieux « de la jeune chamelle légère qui court

179. — Chargement d'un chameau.
D'après Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 582.

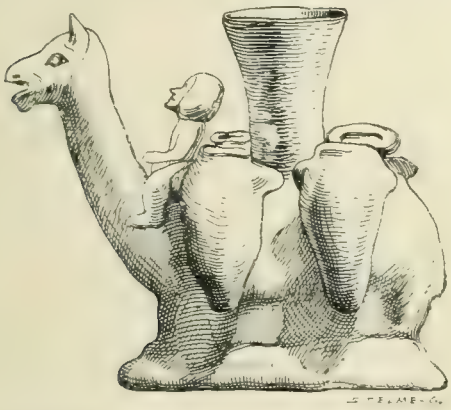
les chemins ». « Le chameau, dit Tristram, ne peut passer pour un animal aimable. Son propriétaire ne paraît concevoir aucun attachement pour cette bête, et de son côté l'animal ne montre aucune trace d'affection. Je n'ai jamais rencontré un chameau qu'on estimât plus que son compagnon pour son intelligence ou son affection. Un voyageur trouve toujours un ami dans son cheval, plus sûrement dans son âne, parfois dans son mulet, mais jamais dans son chameau. J'ai voyagé en Afrique avec les mêmes chameaux pendant trois mois; jamais je n'ai réussi à provoquer de l'un d'eux la moindre marque de reconnaissance, la moindre disposition amicale pour la bienveillance qu'on lui témoignait. » *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 62. — 5° Les caravanes se composent de chameaux qui se suivent à la file. Voir fig. 74, col. 247. Avant le départ, on fait agenouiller chaque animal et on met sur son dos la charge qu'il aura à porter (fig. 179). Si le fardeau est excessif, l'animal sait le faire comprendre par ses grognements, et refuse de se relever. On ne met pas de mors aux chameaux, mais on les mène avec un simple licou attaché autour de la tête à la hauteur du nez. L'animal suit assez docilement l'homme qui le mène ou un autre animal, ordinairement un âne, qui marche devant lui. Les chameaux sont attachés par une corde les uns à la suite des autres au nombre de dix à douze. Le dernier de la bande porte au cou une clochette (fig. 180). Voir CLOCHETTE. Si la corde vient à se rompre, tous ceux qui sont placés après l'endroit où s'est rompue la corde, s'arrêtent sur-le-champ. Celui qui ferme la marche s'arrête donc toujours dans ce cas, et n'agite plus sa sonnette. Le chamelier est averti, par la cessation du bruit, de l'accident qui vient de se produire et s'empresse de le réparer. — 6° Le chameau est encore précieux pour l'Oriental par son lait, qui est abondant et excellent; par son poil, avec lequel on fabrique de grossières étoffes pour les tentes, les voiles, voir CILICE, et le vêtement, Matth., III, 4; Marc., I, 6; enfin par sa chair même, qui peut servir de nourriture. « La chair du chameau est mangée par tous les peuples de l'Orient. Elle est grossière, sèche et très inférieure à celle du bœuf. En Syrie, elle est moins estimée qu'en Arabie et en Afrique, et elle n'est employée que par les plus pauvres. » Tristram, *Nat. Hist.*, p. 65. La loi de Moïse la prohibait, comme celle des ruminants qui n'ont pas le pied fendu. Deut., XIV, 7. Enfin, dans les pays habités, le chameau est utilisé comme bête de trait : on l'attelle

180. — Chameau avec une sonnette.
Bas-relief trouvé à Alexandria Troas. D'après Lechevalier, *Voyage de la Troade*, Paris, 1802, *Atlas*, pl. XI.

au chariot ou à la charrue, en lui donnant parfois pour compagnon le bœuf ou l'âne. La loi de Moïse prohiba parmi les Israélites l'usage d'attacher ensemble deux animaux d'espèce et par conséquent de force différente. Deut., XXII, 10. A raison des multiples services que rend le chameau, Buffon a pu écrire : « L'or et la soie ne sont pas les vraies richesses de l'Orient; c'est le chameau qui est le trésor de l'Asie. Le chameau vaut non seulement mieux que l'éléphant, mais peut-être vaut-il autant que le cheval, l'âne et le bœuf tous réunis ensemble. » *Œuvres*, Paris, 1845, t. IV, p. 389.

II. LES CHAMEAUX DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — 1° *Les grands propriétaires de chameaux.* — Quand Abraham alla en Égypte, le pharaon lui offrit différentes sortes d'animaux, entre autres des chameaux. Gen., XII, 16. Le chameau n'apparaît que rarement (fig. 181), et seulement à partir de l'époque saïte (XXIe dynastie), sur les monuments figurés des Égyptiens, qui appelaient cet animal *kamaal*. Mais d'autres animaux, communs en Égypte, les poules, les chats, ne sont guère représentés non plus. « On ne peut donc pas conclure de la rareté du chameau sur les monuments qu'il n'existait pas en Egypte. Il y existait certainement du temps des Ptolémées et pendant la période romaine. Athénée, *Deipnosophistæ*, V, 5, nous apprend

que des chameaux attelés à des chariots figurèrent dans la grande fête donnée par Ptolémée Philadelphe, et cependant on ne les voit pas alors non plus sur les monuments. Il était d'ailleurs impossible que les Égyptiens ne connussent point depuis de longs siècles un animal très commun chez leurs voisins, les Arabes, et sans lequel les déserts de l'Afrique du nord seraient inhabitables. Aussi est-il certain que l'Égypte employait le chameau dès la plus haute antiquité. D'anciens textes nous apprennent qu'on le dressait à danser, *kenken*, et qu'on lui faisait porter les marchandises. L'Exode, IX, 3, en parle comme d'un animal domestique de l'Égypte. Enfin la géologie confirme d'une façon irréfragable l'antiquité du chameau dans la vallée du Nil : Hekekyan-Bey, dans les fouilles qu'il a exécutées en ce pays, a découvert, à



181. — Vase égyptien en forme de chameau. Musée de Ghizéh.

une très grande profondeur, des ossements de dromadaires, au milieu de restes d'autres quadrupèdes. Il y avait donc des chameaux en Égypte à l'époque du voyage d'Abraham, et il était naturel que le roi lui offrît la monture qui devait lui être la plus utile pour son retour dans la terre de Chanaan. » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. I, p. 445. Cf. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 408-419; Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, Leipzig, 1868, t. I, p. 267; Lyell, *L'ancienneté de l'homme prouvée par la géologie*, trad. Chaper, 2e édit., Paris, 1870, p. 41; Maspero, *Histoire ancienne*, p. 32. Par la suite, Abraham éleva des troupeaux de chameaux dans la terre de Chanaan, Gen., XXIV, 10, 35; Isaac en posséda à son tour, Gen., XXX, 43, et après lui, son fils Jacob. Gen., XXXII, 7, 15. Job eut d'abord trois mille, puis six mille chameaux. Job, I, 3; XLII, 12. Ces nombres n'ont rien d'excessif. Aristote, *Hist. animal.*, IX, IV, 5, édit. Didot, t. III, p. 208, témoigne que, dans l'Asie supérieure, il y avait des propriétaires qui possédaient jusqu'à trois mille chamelles. Des chameaux figurèrent plus tard dans la dot de Sara, femme de Tobie, Tob., X, 10; XI, 18, et l'armée assyrienne d'Holopherne en comptait une multitude. Judith, II, 8; III, 3. Ces derniers étaient sans doute des chameaux à deux bosses.

2° *Le soin des chameaux.* — Un chamelier était quelquefois préposé à la garde et à la conduite des chameaux. David confia à un de ses officiers, l'Ismaélite Ubil, la charge de grand chamelier. I Par., XXVII, 30. On préparait des écuries pour y abriter les chameaux. Gen. XXIV, 31. Au besoin, des ruines quelconques servaient à cet usage. Ezech., XXV, 5. Les chameaux trouvaient eux-mêmes leur nourriture dans les champs; mais il fallait leur procurer l'eau qu'ils ne pouvaient chercher dans les puits profonds. Le chapitre XXIV de la Genèse trace un gracieux tableau de cette opération. On y voit Éliezer se préoccuper de désaltérer ses chameaux, 14, Rébecca donner à boire à ces animaux, 19, 20, et le serviteur d'Abraham reconnaître à ce service rendu celle qui doit être l'épouse d'Isaac, 44, 46. — Autrefois, comme aujourd'hui encore, on suspendait divers ornements au cou des chameaux; c'étaient des *šahărônîm*, de petites lunes de métal, Jud., VIII, 21, comme les femmes elles-mêmes en portaient, Is., III, 18, ou des *'ănâqôṭ*, Jud., VIII, 26, espèces de colliers. Aux haltes, on faisait agenouiller les chameaux, pour qu'ils pussent se reposer. Gen. XXIV, 11. Voir fig. 4, col. 16.

3° *Les services rendus par les chameaux.* — 1. Ils servaient de monture. Rébecca et ses servantes étaient montées sur des chameaux. Gen., XXIV, 61. Jacob faisait voyager ses enfants et ses femmes dans le même équipage. Gen., XXXI, 17. En pareil cas, on plaçait sur le dos de l'animal un *kar*, sorte de palanquin dans lequel les femmes pouvaient s'asseoir à l'abri du soleil. C'est dans un *kar* que Rachel cacha les idoles de Laban. Gen., XXXI, 34. — Quatre cents Amalécites purent échapper à David, grâce à la vitesse de leurs chameaux. I Reg., XXX, 17. — Raphaël prit quatre serviteurs de Raguel et deux chameaux pour se rendre rapidement d'Ecbatane à Ragès. Tob., IX, 6. — Enfin Isaïe, XXI, 7, parle aussi de soldats perses montés sur des chameaux. — 2. Ils portaient les fardeaux. A Sichem, les fils de Jacob virent arriver les Ismaélites conduisant une caravane de chameaux chargés de marchandises, et ils vendirent leur frère Joseph à ces étrangers. Gen., XXXVII, 25. — Les partisans de David fugitif lui apportaient des provisions sur des chameaux, I Par., XII, 40. — La reine de Saba se servait de ces animaux pour porter ses trésors, quand elle vint visiter Salomon. II Par., IX, 1; III Reg., X, 2. — L'officier du roi de Syrie, Hazaël, amenait avec lui quarante chameaux chargés de présents, quand il vint demander à Élisée la guérison de son maître Bénadad. IV Reg., VIII, 9. — Isaïe, XXX, 6, menace les Juifs qui vont réclamer le secours des Égyptiens, en leur portant des trésors sur le dos de leurs chameaux, et il prédit qu'au temps du Messie, « les chameaux et les dromadaires de Madian et d'Épha se répandront comme une inondation » sur Jérusalem. Is., LX, 6. — 3. A la guerre, on tuait parfois les chameaux de l'ennemi; Saül reçut l'ordre de traiter ainsi ceux des Amalécites, I Reg., XV, 3; mais, en général, on préférait s'en emparer. Les gens de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé en prirent cinquante mille aux Agaréens, I Par., V, 21. David s'empara de ceux des Amalécites, I Reg., XXVII, 9, et Asa de ceux des Éthiopiens. II Par., XIV, 15. Des pillards chaldéens avaient enlevé ceux de Job. Job, I, 17. Jérémie, XLIX, 29, 32, prédit aux populations de Cédar et d'Asor que le roi de Babylone leur ravira leurs chameaux. Zacharie, XIV, 15, annonce aussi que tous les animaux des ennemis de Jérusalem, entre autres les chameaux, tomberont au pouvoir du peuple de Dieu.

4° *Le chameau dans l'Évangile.* — Notre-Seigneur dit un jour en parlant des riches : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Matth., XIX, 24. Quelques auteurs anciens ont trouvé la comparaison un peu forte et ont cherché à l'atténuer. S. Cyrille d'Alexandrie, *Fragm. in Matth.*, t. LXXII, col. 430, et Théophylacte, *In Evang. Matth.*, t. CXXIII, col. 355, ont dit qu'il ne s'agissait pas ici de chameau, mais de câble. De fait, six petits manuscrits lisent dans ce passage κάμιλον au lieu de κάμηλον, cf. Griesbach, *Nov. Testam. græce*, Halle, 1796, p. 87, et d'après Suidas et un scholiaste d'Aristophane, qui seuls connaissent ce mot, κάμιλος désignerait une grosse corde. Mais on ne peut justifier sérieusement ni la grécité de ce mot, ni sa substitution à κάμηλος dans le texte évangélique. Ce dernier substantif ne saurait d'ailleurs en aucun cas avoir le sens de « câble », et l'eût-

il que l'impossibilité indiquée par Notre-Seigneur ne serait guère atténuée. — D'autres ont cru trouver la solution de la prétendue difficulté dans le second terme de la comparaison, et ont déclaré que le « trou de l'aiguille » était une petite porte de Jérusalem par laquelle les animaux ne pouvaient passer qu'en s'agenouillant et en s'inclinant très bas. Dans certains pays, dans la vallée du Nil en particulier, on accède dans les enclos par des portes très basses, et il n'est pas rare de voir les chameaux se traîner sur les genoux et incliner le cou en avant pour pouvoir passer. L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, Paris, 1841, p. 36, dit à ce sujet : « La docilité de cet animal est complète. J'en ai vu mettre plusieurs dans une écurie où l'on avait l'habitude de garder des ânes, et dont la porte n'avait pas trois pieds de hauteur. Voici comment on s'y prenait : on les faisait asseoir, puis on les obligeait à marcher sur les genoux et sur la rotule de derrière, de manière à avancer sans s'élever. » « Hier, écrit aussi lady Dulf Gordon, j'ai vu un chameau qui se glissait par un trou d'aiguille. On appelle ainsi, en effet, la petite ouverture d'un enclos. L'animal doit glisser sur les genoux et courber la tête pour y pénétrer. » *Letters from Egypt*, Londres, 1865, p. 133. Cette explication, qui fait du trou de l'aiguille une petite porte, date du moyen âge; mais elle manque de base. Nulle part, dans toute la Syrie, on ne donne à une porte le nom de trou d'aiguille, et, dans les pays où l'on emploie aujourd'hui cette expression, c'est très probablement par pure application du proverbe évangélique. Cf. Socin, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1891, p. 30. Ce proverbe, du reste, n'est pas isolé. Notre-Seigneur en emploie un autre tout aussi hyperbolique quand il dit que les pharisiens « filtrent le moucheron et avalent le chameau », Matth., XXIII, 24, c'est-à-dire se font scrupule de fautes insignifiantes et commettent sans broncher les plus graves transgressions. Le Talmud contient plusieurs locutions tout à fait analogues. On dit à quelqu'un qui raconte une chose incroyable : « Tu es donc de Pum-Beditha, où l'on fait passer un éléphant par le trou d'une aiguille ? » *Baba Metzia*, fol. 38, 2. « On ne voit nulle part ni palme en or, ni éléphant passer par le trou d'une aiguille. » *Berachoth*, fol. 55, 2. On lit encore dans le *Midrasch* sur le Cantique des cantiques, fol. 25, 1 : « Dieu dit aux Israélites : Ouvrez-moi la porte du repentir grande comme un trou d'aiguille, et je vous ouvrirai la porte du royaume céleste de telle sorte que vous y entrerez sur un char à quatre chevaux. » Enfin, dans le Koran, surate VII, 39, il est écrit : « Les infidèles n'entreront dans le paradis que quand un chameau passera par le trou d'une aiguille. » Il est curieux de remarquer que plusieurs commentateurs du Koran ont aussi cherché à remplacer *gemel*, « chameau, » par *geml*, « câble ». Ces exemples prouvent que l'expression employée par Notre-Seigneur était proverbiale et que, sous une forme hyperbolique familière aux Orientaux, elle marquait la grande difficulté de réussir dans une entreprise. Voir AIGUILLE, t. I, col. 306. Cf. Wiseman, *Mélanges religieux*, Paris, 1859, p. 17; Fillion, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1878, p. 381; Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 161. Remarquons en terminant que, même en français, nous nous servons d'hyperboles tout aussi fortes. Quand nous lisons dans la Fontaine, *Fables*, VIII, 25 :

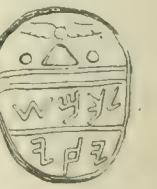
> Si j'apprenais l'hébreu, les sciences, l'histoire!
> Tout cela, c'est la mer à boire,

cette locution : « la mer à boire, » ne nous choque nullement. Nous l'employons couramment pour parler d'une chose de difficile exécution, et personne n'a jamais songé à la prendre à la lettre. L'hyperbole y est pourtant plus accusée encore que dans les proverbes évangéliques. — Voir J. von Hammer-Purgstall, *Das Kamel*, in-4°, Vienne, 1854. H. LESÊTRE.

CHAMOIS. C'est une sorte d'antilope, *Antilope rupicapra*, qui a la taille d'une forte chèvre, et qui vit en troupes peu nombreuses dans les hautes montagnes comme les Alpes et les Pyrénées. Dans ces dernières, il porte aussi le nom d'isard. Il n'y a aucune trace de chamois en Palestine à l'époque actuelle, et rien absolument n'autorise à penser qu'il en ait existé autrefois dans ce pays. On ne peut donc identifier cet animal avec le *zémér*, Deut., XIV, 5, ainsi que l'ont fait quelques auteurs. Le *zémér* est « l'animal qui saute », il est vrai; mais ce caractère peut convenir à beaucoup d'autres qu'au chamois. Voir CAMÉLÉOPARD, MOUTLON. H. LESÊTRE.

CHAMOS (hébreu : *Kemôš;* Septante : Χαμώς), dieu de Moab et d'Ammon. Il apparaît comme dieu d'Ammon en une circonstance unique, lors du message adressé par Jephté au roi des Ammonites, où il réclame comme siens les pays conquis par Jéhovah, le Dieu d'Israël, au même titre que lui revendique les possessions de Chamos, son dieu. Jud., XI, 24. Le dieu national des Ammonites était Moloch, « le roi. » I (III) Reg., XI, 7; II (IV) Reg., XXIII, 13; II Sam. (II Reg.), XII, 30; Jer., XLIX, 1. Chamos est ici nommé comme dieu d'Ammon, sans doute parce que les Ammonites honoraient à la fois Chamos et Moloch, comme plus tard Salomon adora Chamos, Moloch et Astarté en même temps que Jéhovah. III Reg., XI, 5, 7, 33. — En dehors de cette circonstance, Chamos apparaît partout ailleurs comme dieu de Moab. Moab est appelé « le peuple de Chamos », Num., XXI, 29; Jer., XLVIII, 46; les prêtres et les princes de Moab sont désignés comme « ses prêtres et ses princes ». Jer., XLVIII, 7. Chamos « a laissé ses fils prendre la fuite et ses filles devenir captives de Séhon, le roi amorrhéen », Num., XXI, 29; « il doit être lui-même emmené en exil avec ses prêtres et ses princes; il sera une cause de confusion pour Moab, qui a mis en lui sa confiance; car ses fils et ses filles ont été pris captifs. » Jer., XLVIII, 7, 13, 46. — Salomon introduisit son culte dans sa capitale; il « éleva un *bâmâh* (lieu haut) à Chamos, idole de Moab, sur la montagne qui est contre Jérusalem et l'adora ». I (III) Reg., XI, 7, 33. Plus tard, Josias « profana les *bâmôt* (hauts lieux) qui se dressaient contre Jérusalem, à la droite de la montagne du Scandale, et que Salomon avait élevés en l'honneur de Chamos, idole de Moab, et d'autres dieux étrangers ». II (IV) Reg., XXIII, 13.

Un monument moabite, la stèle de Mésa, découverte en 1869 et actuellement au musée judaïque du Louvre, parle comme l'Écriture du dieu Chamos. Il est seul nommé dans l'inscription, mais associé une fois à la déesse Astarté, appelée *'Aštar-Kamoš*, l. 17. Moab est désigné comme « sa terre », l. 5. Nous ignorons comment on le représentait. Voir MÉSA. — Les découvertes épigraphiques modernes ne nous ont pas fourni jusqu'ici d'autres renseignements sur le dieu Chamos. On a retrouvé seulement son nom dans certains noms propres, tels que Chamos [gad (?)], sur la stèle de Mésa; *Kamušunadbi*, dans une inscription assyrienne; *Kamošihi* (cf. hébreu : *Yeḥi'ël*, I Par., XV, 18), sur une gemme (fig. 182) reproduite dans de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 89. Peut-être ce nom se retrouve-t-il aussi dans le nom de *Charcamis*, qui, d'après Lauth, *Ilion und Helena*, dans l'*Allgemeine Zeitung*, juillet 1875, *Beilage*, n° 191, p. 3009, signifie « ville de Chamos ». — Sur la vraie nature de ce dieu on a émis diverses hypothèses. Les uns, comme saint Jérôme, *In Is.*, XV, 2, t. XXIV, col. 168, l'identifient à Béelphégor et fixent à Dibon le centre de son culte, — la découverte de la stèle de Mésa semble confirmer ce dernier point; —



182. — Sceau de Chamosihi. Collection de Clercq.

les autres l'assimilent à Béelzébub; d'autres enfin en font une sorte de Mars, dieu de la guerre. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 693. Toutes ces opinions manquent de vraisemblance. On s'accorde assez généralement aujourd'hui à voir dans Chamos une des formes multiples du dieu Baal, la grande divinité chananéenne, à la fois mâle et femelle (cf. plus haut *'Aštar-Kamoš*), qui personnifiait la nature et le soleil. Sur les dieux chananéens en général, voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 80, 85. Sur le dieu Chamos en particulier, voir Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen*, in-8°, Ratisbonne, 1877, p. 176-182.

J. Sauveplane.

1. CHAMP DE BOOZ. A l'est de Bethléhem se trouve sur le chemin qui conduit à la grotte des Bergers une petite plaine fertile à laquelle on a donné ce nom (voir Bethléhem 1, t. I, col. 1695), parce qu'on suppose que c'est le champ, Ruth, II, 2, qui appartenait à cet ancêtre de David et où alla glaner Ruth. Voir Booz, t. I, col. 1849.

2. CHAMP DES ÉPIS, champ de blé que traversaient Notre-Seigneur et ses Apôtres un jour de sabbat. Matth., XII, 1; Marc., II, 23; Luc., VI, 1. Le blé était déjà en épis, et les disciples du Sauveur, ayant faim, cueillirent des épis et en mangèrent le grain, comme le font souvent les Orientaux. Les pharisiens en furent scandalisés, non pas parce que les disciples avaient fait une chose défendue en soi, car elle était autorisée expressément par la loi mosaïque, Deut., XXIII, 25; mais parce que, d'après eux, ils avaient par là violé le repos du sabbat. Jésus justifie ses Apôtres en rappelant l'exemple de David, qui avait mangé des pains de proposition parce qu'il avait faim, quoiqu'il ne fût pas prêtre, ce qui ne peut s'excuser que par le besoin dans lequel il se trouvait, I Reg., XXI, 1-6, et il déclare que lui-même, le Fils de l'homme, est le maître du sabbat. Ce champ des épis se trouvait sur le chemin de Capharnaüm à Cana. Il y a encore aujourd'hui sur cette route de vastes champs de blé, mais il est impossible de déterminer exactement à quel endroit se produisit le fait dont le souvenir nous a été conservé par les évangélistes.

F. Vigouroux.

3. CHAMP DU FOULON (hébreu : *šedêh kôbês;* Septante : ἀγρὸς τοῦ γναφέως, IV Reg., XVIII, 17; ἀγρὸς τοῦ κναφέως, Is., VII, 3; XXXVI, 2; Vulgate : *ager fullonis*), champ situé près de Jérusalem, et mentionné incidemment dans trois passages de l'Écriture, IV Reg., XVIII, 17; Is., VII, 3; XXXVI, 2, comme donnant son nom à une route (hébreu : *mesillāh*) qui y conduisait et qui passait près de « l'aqueduc de l'étang supérieur ». C'est sur ce chemin que le prophète Isaïe fut envoyé par Dieu à la rencontre du roi Achaz et qu'il fit entendre la fameuse prédiction de l'Emmanuel, Is., VII, 3; c'est là aussi que, sous Ézéchias, s'arrêtèrent les troupes de Sennachérib. IV Reg., XVIII, 17; Is., XXXVI, 2. Cette route devait longer les murailles de la ville, comme le prouve le colloque du Rabsacès assyrien avec les officiers du roi de Juda. IV Reg., XVIII, 26; Is., XXXVI, 11. Mais de quel côté se trouvait-elle? Où était le champ lui-même? La question est très discutée et dépend de l'emplacement qu'on assigne à la « piscine supérieure ». — Jusqu'ici la plupart des auteurs ont placé les deux scènes bibliques en question à l'ouest de Jérusalem, près de l'aqueduc qui conduisait les eaux du *Birket Mamillah* à la piscine d'Ézéchias, aujourd'hui *Birket Hammâm el Bâtrak*, « l'étang du Bain du Patriarche, » dans la direction de l'est. « Le chemin du champ du foulon » serait ainsi la route actuelle de Jaffa, près de laquelle, à proximité de certains réservoirs, aurait été l'endroit où les foulons exerçaient leur industrie. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Jesaia*, Leipzig, 1889, p. 135-136; J. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam prophetam*, Paris, 1887, t. I, p. 152. D'autres cependant préfèrent la partie septentrionale de la ville, et tracent la voie dont nous parlons parallèlement à l'aqueduc qui entrait dans l'intérieur de la cité, non loin de la porte actuelle de Damas. Cf. R. von Riess, *Biblische Geographie*, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 76-78; *Bibel-Atlas*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 23; feuille VIII. Le « monument du foulon » signalé par Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, au nord-est du troisième mur, a-t-il quelque rapport avec le champ dont nous parlons? Quelques-uns le croient. Enfin une opinion récente place l'aqueduc d'Ézéchias sur la colline orientale qui est comme le prolongement méridional de la colline du Temple et se trouve resserrée entre la vallée de Tyropœon à l'ouest et celle du Cédron à l'est. Ce canal serait donc le conduit souterrain qui amène les eaux de la Fontaine de la Vierge (*Aïn Oumm ed-Daradj*) à la piscine de Siloé. Cf. Lagrange, *Topographie de Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1892, p. 33-34. Le « chemin du champ du foulon » aurait ainsi longé le côté est de la ville sainte; mais rien ne nous dit que le champ lui-même fût près de la piscine supérieure; rien ne nous révèle non plus dans quelle direction il se trouvait. Cependant, si à la mention du monument indiqué par Josèphe on joint le récit de la mort de saint Jacques, on peut supposer que l'endroit en question n'était pas loin du Temple. Le saint évêque de Jérusalem, en effet, précipité du pinacle du Temple, puis lapidé après sa chute, reçut le dernier coup de la part d'un foulon, qui le frappa à la tête avec l'instrument dont il se servait. Cf. Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 201. La topographie de l'ancienne Jérusalem est en ce moment l'objet d'études sérieuses; peut-être les discussions et les fouilles amèneront-elles la solution de problèmes aussi difficiles qu'intéressants. Voir Jérusalem, Piscine supérieure, Foulon. On peut lire aussi sur ce sujet *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1891, p. 189-190, 254-256.

A. Legendre.

4. CHAMP DU SANG, traduction, Matth., XXVII, 8; Act., II, 19, du nom syro-chaldaïque d'Haceldama, donné au champ qui fut acheté avec les trente deniers pour lesquels Judas avait trahi son maître. Voir Haceldama.

CHAMPON Régis, jésuite français, né à Saint-Étienne-de-Saint-Geoirs (Isère) le 16 juillet 1821, mort à Marseille le 8 décembre 1883. Il entra chez les Jésuites le 13 octobre 1841, enseigna la philosophie, l'hébreu, l'Écriture Sainte et la théologie au grand séminaire d'Aire (Landes), l'Écriture Sainte et l'hébreu au scolasticat de Lyon, passa quelques années en Syrie, où il professa à Ghazir les humanités, le droit canon, l'histoire ecclésiastique et l'Écriture Sainte, revint en France et continua ses cours d'hébreu et d'Écriture Sainte aux scolasticats de Lyon, d'Aix et de Vals. On a de lui : 1° *Épopée christologique des psaumes : exégèse isagogique des psaumes.* I. *Études préparatoires à l'intelligence des psaumes.* II. *Les psaumes d'après les poètes français de toutes les époques*, 2 in-8°, Paris, 1876. — 2° *Essai sur la littérature biblique*, in-8°, Paris, 1876. (Ce volume est anonyme.)

C. Sommervogel.

CHAMPSNEUFS (Pierre des), jésuite français, né à Nantes le 20 mai 1602, mort à Paris le 20 mai 1675. Il entra chez les Jésuites le 8 octobre 1621, professa la rhétorique et la philosophie et fut préfet des études inférieures au collège de Paris. Son véritable nom serait *Bariau* ou *Bourriot*. Il a laissé : 1° *Maximes évangéliques recueillies des livres canoniques du Nouveau Testament*, Paris, 1647, 1652; Vannes, 1691. Les éditions de Paris sont anonymes. L'ouvrage reparut avec le nom de l'auteur sous le titre : *Pratique de la véritable dévotion conforme aux maximes évangéliques recueillies de tout le Nouveau Testament*, in-8°, Paris, 1652. — 2° *Psalmi Davidici et sacra Cantica quæ Br. Rom. occurrunt.*

Cum brevi, accurata et litterali obscuriorum verborum ac sententiarum explanatione, in-8°, Paris, 1648. — 3° *Davidis suspiria*, in-12, Paris, 1659; in-24, Cologne, 1673; in-18, Avignon, 1837. Traduit en espagnol, en français et en polonais. — 4° *Axiomata evangelica Christi Domini et Apostolorum verbis concepta*, in-12, Paris, 1659.

C. Sommervogel.

CHANAAN. Hébreu : *Kena'an;* Septante : Χαναάν. Ce nom apparaît comme nom de pays deux siècles avant l'Exode, sous la forme de *Kinahhi*, dans une dépêche de Bournabourriás, roi de Babylone, adressée au roi d'Égypte Aménophis IV, et retrouvée parmi les tablettes de *Tell el-Amarna*. Voir H. Winckler, *Der Thontafelfund von El-Amarna*, in-4°, Berlin, 1889, t. I, p. 7, lett. VIII, lignes 15, 17; J. Halévy, *La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV*, dans le *Journal asiatique*, septembre-octobre 1890, p. 325. Dans la Bible, il est employé comme nom d'homme et comme nom de pays; — mais, dans ce dernier cas, on dit presque toujours : « le pays de Chanaan. » De ce nom est dérivé aussi le mot « Chananéen », *Kena'ăni*, Χαναναῖος, — et comme les Chananéens de la Phénicie étaient les grands commerçants de l'ancien monde, Chananéen, outre sa signification ordinaire, a pris encore celle de « marchand, trafiquant », par exemple, Job, XL, 30 (Vulgate, 25). Même, par un retour assez bizarre, ce même sens s'est communiqué ensuite au nom primitif de *Kena'an*, par exemple, Is., XXIII, 8. — On ne saurait douter que le mot ne soit une dérivation de la racine *kāna'*, qui évidemment signifiait : « se courber, s'incliner, s'abaisser, » signification que le mot a encore en arabe, et à laquelle correspondent en hébreu les formes dérivées *niphal* et *hiphil*, les seules que la Bible nous ait conservées. Il est donc assez naturel que dans le « pays de Chanaan » on ait voulu trouver soit un « pays subjugué ou assujetti » par des conquérants quelconques, soit plus communément un « pays bas et enfoncé ». Voir Amorrhéens, t. I, p. 505. Toutefois cette manière de voir rencontre des difficultés. Le pays qui, selon l'usage biblique, s'appelle « le pays de Chanaan », est en général plutôt un pays de montagnes. Pour soutenir la signification de « pays bas », on a supposé que ce nom avait été donné par comparaison avec les montagnes plus élevées du Liban et du Grand Hermon, ou même avec les plateaux beaucoup trop éloignés du pays araméen, — ou bien l'on admet qu'à l'origine il ne désignait qu'une petite partie de la Palestine, naturellement la plus basse, le long de la côte. — Voir Dillmann, dans *Schenkel's Bibel-Lexikon*, art. *Kenaan*, t. III, p. 513. Il est vrai que dans Isaïe, XXIII, 11, le nom s'applique au pays phénicien, et dans Sophonie, II, 5, à celui des Philistins; mais c'est longtemps après la conquête israélite, par laquelle le reste de la Palestine était devenu la terre d'Israël. Il est vrai encore que dans le Pentateuque ces « pays bas » sont habités par le « Chananéen » dans le sens le plus strict du mot (voir ci-dessous), et qu'une ou deux fois, Gen., X, 19 [?]; Deut., I, 7; XI, 30, ils s'appellent « la terre du Chananéen »; mais dans les mêmes livres le « pays de Chanaan » a constamment un sens plus large. Il semble donc que le peuple a plutôt donné son nom aux pays bas de la côte que *vice versa*. Et dans ce cas le peuple (aussi bien que le « pays de Chanaan ») tire le sien du petit-fils de Noé, dont il descendait. On est d'autant plus autorisé à chercher l'étymologie du pays dans un nom d'homme, que le mot se retrouve ailleurs comme tel dans la forme *Kena'ănāh* ou *Kĕna'nāh*. I Par., VII, 10; II Par., XVIII, 10. Voir Chananaya et Chananaa. Ajoutons que d'après Fürst, *Handwörterbuch*, 3e édit., cette dernière forme serait la plus primitive, et que les anciens Phéniciens connaissaient aussi un personnage du nom de Χνᾶ comme un de leurs ancêtres, dont le surnom *Phénix* se serait perpétué dans *la Phénicie*. Voir Sanchoniaton, dans Eusèbe, *Præp. Evang.*, I, X, 26, t. XXI, col. 84. Le nom peut donc signifier soit le « courbé », soit l'« humble », le « vil » ou quelque chose d'analogue. La dernière signification serait bien appropriée au caractère du fils de Cham. Aussi est-elle donnée déjà par saint Augustin, *Enarr. in Ps. CIV*, 7, t. XXXVII, col. 1394, et par saint Jérôme, *De nomin. hebr.*, t. XXIII, col. 777.

1. **CHANAAN**, fils de Cham, père des tribus chananéennes. L'histoire sacrée ne nous donne que peu de renseignements sur Chanaan. Il n'en est question que dans les passages suivants : Gen., IX, 18 et 22, où Cham est appelé le « père de Chanaan »; Gen., IX, 25-27, où se lit la célèbre malédiction de Noé à l'adresse de Chanaan; Gen., X, 6, où sont énumérés les fils de Cham, et Gen., X, 15-18, qui porte : « Chanaan engendra Sidon son premier-né, et Heth, et le Jébuséen..., » avec plusieurs autres noms de tribus chananéennes. Dans les deux derniers passages, l'auteur, sous le nom de Chanaan, semble plutôt désigner sa descendance que l'individu lui-même. Car d'abord la plus grande partie du chap. X est évidemment ethnographique, et au ℣. 6, parmi les quatre « fils » de Cham, il y a le nom de *Mesraïm*, dont la forme duelle ne convient guère à un individu, mais convient parfaitement aux deux parties de l'Egypte, la haute et la basse. Ainsi, à cause de la nature différente des documents conservés dans les chap. IX et X, on ne peut conclure de ce dernier passage que Chanaan était le plus jeune des quatre fils de Cham. L'auteur du chap. X ne semble parler que des *peuples* issus de Chanaan, et il ne les met à la dernière place qu'à cause de leur proximité; car dans son énumération des peuples il suit généralement un ordre géographique, en commençant par les plus éloignés et en se rapprochant toujours de la Palestine. Voir Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, 2e partie, p. 252.

Au chap. IX, au contraire, nous trouvons bien un individu, fils de Cham, quoique considéré encore en relation avec sa descendance. Les « fils de Noé » qui avec leur père sortent de l'arche, ℣. 18, ne peuvent être que trois individus. Et après leurs noms, Sem, Cham et Japheth, il est ajouté immédiatement : « Et Cham fut le père de Chanaan. » La même relation entre Cham et Chanaan est répétée au ℣. 22, où l'historien sacré raconte le péché de Cham, probablement pour insinuer quelque participation du fils dans le crime du père, ou du moins quelque ressemblance de caractère et de mœurs. Car en dehors de cette hypothèse on ne conçoit guère pourquoi, dans la malédiction prononcée par Noé, Chanaan semble prendre la place de son père. « Lorsque Noé se réveilla et apprit ce que son fils cadet lui avait fait, il dit : Maudit soit Chanaan! qu'il soit le serviteur des serviteurs de ses frères. » Et après la bénédiction ou plutôt la prophétie messianique regardant Sem et Japheth, la même sentence se répète à l'adresse de Chanaan : « Béni soit Jéhovah, Dieu de Sem, et que Chanaan soit son serviteur. Que Dieu dilate Japheth, et qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Chanaan soit son serviteur. » Nous n'avons pas ici à expliquer cette prophétie, qui contient en germe l'histoire du monde. Remarquons seulement que Chanaan y est mis sur la même ligne que Sem et Japheth, ses « frères » (dans le sens large qu'on connaît au mot hébreu), présents devant Noé. Si l'on suppose que Chanaan n'est qu'une tribu qui se formera longtemps après Noé et tirera son nom d'une partie basse de la Palestine, la prophétie de Noé n'a plus de sens pour ses auditeurs immédiats. Ce n'est pas à dire toutefois qu'il ne s'agit pas en premier lieu des descendants de Chanaan, comme de ceux de Sem et de Japheth; mais ces descendants supposent les ancêtres dont ils tirent leurs noms, et qui seuls entendirent les paroles prophétiques du second père de l'humanité.

Sur la raison pour laquelle la malédiction méritée par Cham frappe son fils Chanaan, voir Cham, col. 513. La Genèse ne nous dit pas comment la prédiction de Noé

se vérifia par rapport à Chanaan lui-même. Quant à sa postérité, on sait comment elle fut en partie détruite, en partie subjuguée par les Israélites, et comment les peuples chananéens ont fini par disparaître de la scène de l'histoire.

2. CHANAAN (PAYS DE). On est naturellement tenté de croire que ce terme géographique comprend toutes les contrées habitées par les descendants de Chanaan, c'est-à-dire le pays des Chananéens dans le sens le plus large. Néanmoins, parmi les peuples chananéens mentionnés Gen., x, 15-18, il y en a qui, d'après toutes les données de l'histoire, ont toujours eu leur siège hors des limites assignées au pays de Chanaan. Ailleurs, au contraire, le nom de « Chananéens » est pris dans un sens beaucoup plus restreint, ne comprenant qu'une petite partie des descendants de Chanaan. Voir, par exemple, Gen., xv, 21; Exod., xxiii, 23, 28, etc. Et en prenant le nom dans ce sens restreint, le territoire « des Chananéens » ne comprenait que la moindre partie du pays « de Chanaan », c'est-à-dire la côte de la Méditerranée de Gaza à Sidon et la vallée du Jourdain. Cf. Gen., x, 19; Num., xiii, 30 (hébreu, 29); xiv, 25; Deut., i, 7; Jos., xi, 3. L'étude des textes où il est question du « pays de Chanaan » montre que cette expression désigne la Palestine occidentale ou cisjordanienne, avec le pays compris entre le cours supérieur du Jourdain et le *Nahr er-Rouqqâd* ou le Djaulan occidental.

Le pays de Chanaan est d'abord la terre où habitaient les patriarches, Gen., xi, 31; xii, 5; xvii, 8; la terre promise à leur postérité, Gen., xvii, 8; Lev., xiv, 34; xxv, 38; Num., xiii, 3; xxxiv, 2, 29, et que les Israélites ont conquise sous Josué. Ps. civ (hébreu, cv), 11. Elle est à l'ouest du Jourdain. Num., xxxiii, 51; cf. xxxiv, 2, 12, et Ezech., xlvii, 18. Le pays de Chanaan, où la manne cessa de tomber, Exod., xvi, 35; Jos., v, 12, commence au Jourdain; car Moïse a vu le pays du mont Nébo, Deut., xxxii, 49, sans pouvoir y entrer, Deut., xxxii, 52; cf. Num., xiv, 30; xx, 12; Deut., xxxii, 49. C'est pourquoi il est opposé au pays transjordanien, Num., xxxii, 32; xxxiii, 51; xxxiv, 2, 15; xxxv, 14, ou pays de Galaad, Jos., xxii, 9-15, comme au cercle (*kikkar*) de la Pentapole, Gen., xiii, 12, et à la montagne de Séir. Gen., xxxvi, 5-8. Il comprend Béthel et Haï, Gen., xiii, 3, cf. 12; xxxv, 6; Hébron, Gen., xvi, 3; cf. xiv, 13; xxxvii, 1, cf. 14; Num., xiii, 23, 30; Salem, ville des Sichémites, Gen., xxxiii, 18; Arad, dans le midi de la Palestine, Num., xxxiii, 40 (hébreu); les montagnes de Garizim et d'Hébal, Deut., xi, 30; la ville de Silo. Jos., xxii, 9; Jud., xxi, 12. Il s'étend enfin « du désert de Sin au midi jusqu'à Rohob à l'entrée d'Émath ». Num., xiii, 3, 17, cf. 22. Nous ne connaissons qu'un seul texte qui pourrait faire croire un moment que le pays de Galaad était compris dans la terre promise aux patriarches. Deut., xxxiv, 2-4, sur le mont Nébo, Dieu montre à Moïse « toute la terre de Galaad jusqu'à Dan », la terre de Nephthali, d'Éphraïm, de Manassé et de Juda jusqu'à la Méditerranée, y compris le Négeb et la plaine de Jéricho jusqu'à Ségor, en disant : « Voilà le pays que j'ai juré à Abraham, à Isaac et à Jacob de donner à leur postérité. » Néanmoins ces dernières paroles ne s'appliquent pas au pays transjordanien, où se trouvait Moïse, et qu'il venait de conquérir sur les rois d'Hésébon et de Basan, Num., xxi; Deut., ii-iii; car, quant à la Terre Promise, Dieu ajoute immédiatement : « Je vous l'ai fait voir de vos yeux, mais vous n'y entrerez pas. » Il est tout naturel cependant que le pays de Galaad soit nommé au ℣. 2, dans la description du panorama vu du mont Nébo, dont il faisait la partie la plus rapprochée. Une description détaillée des « frontières » du pays de Chanaan se lit au chap. xxxiv des Nombres, 3-12, et au chap. xlvii d'Ézéchiel, 15-20. Il est vrai que dans ce dernier passage le nom de « Chanaan » n'apparaît pas : il s'agit de la terre, qui, d'après une vision prophétique, devait être distribuée de nouveau entre les douze tribus d'Israël; mais on ne saurait douter de l'identité des deux lignes de frontières.

Il est hors de doute encore que dans le Pentateuque et dans Ézéchiel la Méditerranée limite le pays vers l'ouest, tandis que le cours inférieur du Jourdain et la mer Morte forment en grande partie la limite orientale. La frontière du midi est déterminée dans les Nombres par les localités suivantes, en allant de l'est vers l'ouest : le désert de *Sin*, à côté d'Édom; la montée d'*'Aqrabbîm* (Vulgate : *ascensus Scorpionis*); *Sin* (Vulgate : *Senna*); Cadèsbarné; *Ḥâṣar-Addâr* (Vulgate : *villa nomine Adar*); Asémona; le torrent d'Égypte. Ézéchiel ne mentionne que « Thamar, Cadès = Cadèsbarné et le torrent ». Mais toutes les localités des Nombres se retrouvent dans Josué, xv, 1-4, sur les limites méridionales de la tribu de Juda. Ici encore deux villes sont ajoutées : Esron à l'est, et Carcaa à l'ouest d'Adar. Il résulte donc de ce passage de Josué que le pays de Chanaan promis à Moïse, Num., xxxiv, ne s'étend pas plus loin vers le midi que le territoire occupé de fait par les Israélites sous Josué. Ce point mérite d'être constaté. Du reste, nous n'avons pas à entrer dans le détail des identifications proposées, qui en grande partie sont encore peu certaines. Voir les articles spéciaux. Disons seulement ici que Cadèsbarné semble être retrouvé dans *'Aïn Qadîs*, à 30° 3′ latitude nord, et qu'on peut par conséquent étendre jusque-là la limite méridionale de la terre de Chanaan.

Du côté du nord on rencontre des difficultés plus sérieuses. L'opinion commune ne voit dans les frontières septentrionales des Nombres et d'Ézéchiel que des frontières « idéales » ou « prophétiques », allant vers le nord et vers l'est à une distance considérable au delà des frontières réelles du pays occupé par Josué. Et de fait pas une seule des localités nommées dans ces deux livres sur les frontières du pays de Chanaan ne se retrouve dans la description des deux tribus septentrionales (Aser et Nephthali) dans le livre de Josué, xix, 24-39. Nous croyons néanmoins que la différence entre les frontières « idéales » et les frontières réelles du pays d'Israël, si différence il y a, se réduit à très peu de chose. Voici les localités données par les Nombres, en partant de la Méditerranée : *Hôr hâ-hâr* (Vulgate : *mons altissimus*. L'expression hébraïque pourrait signifier « Hor de la montagne », mais on comprend ordinairement « le mont Hor »); *Bô' Ḥâmâṯ* (Vulgate : *a quo venient in Emath*); Sedada; Zephrona; *Ḥâṣar 'Ênân* (Vulgate : *villa Enan*). — Le texte d'Ézéchiel, xlviii, 1-28, est un peu plus développé; on y rencontre, en allant également de l'ouest à l'est : le chemin d'Héthalon; *Bô' Ṣedâdâh* (Vulgate : *venientibus Sedada*); Émath (nous croyons, d'après xlviii, 1, qu'il faudra lire avec les Septante : *Bô' Ḥâmâṯ, Ṣedâd*, etc.); Bérotha; Sabarim, entre le territoire de Damas et celui d'Émath; *Ḥâṣêr hat-tîkôn* (= *Ḥâṣêr* du milieu; Vulgate : *domus Tichon*), sur la frontière du *Ḥaurân* (Vulgate : *juxta terminum Auran*); *Ḥâṣar 'Ênôn* ou *Ḥâṣar 'Ênân*, Ezech., xlviii, 1 (Vulgate : *atrium Enan*). Le texte ajoute : « sur la frontière de Damas. » — La frontière orientale, d'après les deux textes, part de *Ḥâṣar 'Ênân* et parvient au Jourdain pour le suivre jusqu'à la mer Morte. Mais les Nombres ajoutent d'autres détails : « Vous vous marquerez la frontière à l'est de *Ḥâṣar 'Ênân* jusqu'à Sephama. Et la frontière descend de Sephama jusqu'à Rebla (mais d'après les Septante, qui ont Ἀρβηλά, on pourrait lire *Harbêl*), à l'est de *'Ayin* (Vulgate : *contra fontem Daphnin*). Et la frontière descend et touche à l'épaule de la mer de Cennéreth, vers l'est, et descend au Jourdain... »

L'opinion la plus récente et la moins invraisemblable que nous trouvons chez les savants modernes à propos de ces frontières est celle de Furrer (*Antike Städte im Libanongebiete*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. viii, année 1885, p. 27-31), adoptée

aussi avec une légère modification par von Riess (*Bibel-Atlas*, 2e édit.). Voici en peu de mots les identifications proposées par ces savants : Héthalon est *Heitelâ*, au nord de Tripoli, entre le *Nahr 'Akkâr* et le *Nahr el-Kebîr*. (Le mont Hor désigne conséquemment les derniers contreforts septentrionaux du Liban.) — L'entrée d'Émath, d'après Furrer, est le commencement de la vallée de *Ḥamâh* proprement dite, près d'*Er-Restân;* d'après von Riess : la vallée du *Nahr el-Kebîr*, qui conduit de Tripoli à Homs et Hamah. — *Zefrôna* est *Safraneh* (d'après Robinson : *Ez-za'feràneh*), à l'est-sud-est d'*Er-Restân*. — *Ṣedâd* est *Ṣadad*, au sud-est de Homs, au nord-est de Nebq. — *Bérôtha* est *Bereitân*, au sud de Baalbek. — Sabarim est *Sômeriyeh*, à l'est du lac de Homs. — *Ḥauràn* est *Ḥawwârin*, au nord-est de *Ṣadad*. — *Ḥâṣêr hat-tikôn* est *Mâhîn*, à deux kilomètres et demi au sud de *Ḥawwârin*. — *Ḥâṣar 'Ênân* est *Qiryatein*, sur le chemin de Damas à Palmyre. — *Ṣefâm* est inconnu; Furrer propose de le chercher à *'Atni*, à quarante-six kilomètres au sud-sud-est de Quryatein. — *Harbêl* est *'Arbîn*, à cinq kilomètres au nord-est de Damas. Ceux qui lisent *Hâ-Riblâh* l'identifient avec *Rebleh*, à l'est de l'Oronte, entre Baalbek et Homs.

Pour les difficultés de détail que présentent ces identifications, voir les articles spéciaux. L'objection générale à laquelle elles donnent lieu, c'est que ces frontières s'étendent à cent soixante-dix ou cent quatre-vingts kilomètres au nord du pays que les Israélites ont occupé de fait. Aussi croyons-nous pouvoir tracer avec plus de vraisemblance la ligne des frontières septentrionales le long du Liban méridional (ou du *Nahr el-Qâsimîyeh*) et du Grand Hermon, et la ligne orientale le long du *Rouqqâd* et du *Scheri'at el-Menâdireh* (l'ancien Yarmouk) jusqu'à son embouchure dans le Jourdain. Dans un mémoire récent : *La frontière septentrionale de la Terre Promise*, présenté au Congrès scientifique des catholiques, à Bruxelles (1894), et publié dans la *Revue biblique*, 1895, p. 23-36, et dans le *Compte rendu* du Congrès, 2e sect., p. 124-136, nous avons proposé les identifications suivantes : *Ḥeṭlôn* = *'Adloûn*, à une lieue et demie au nord du *Qâsimîyeh*, sur le chemin de Tyr à Sidon. — Le mont Hor = le Liban méridional. — L'entrée d'Émath = la *Merdj 'Ayoûn*, la plaine ouverte qui sépare le Liban des contreforts occidentaux du Grand Hermon. — *Ṣedâd* (lisez : *Ṣerâd*, avec le texte samaritain et la version samaritaine et le texte grec des Nombres) = *Khirbet Serâdâ*, à l'est de la *Merdj 'Ayoûn*. — *Bérôṭâh* pourrait être *Bâriṣ*. — *Zifrôn* = *Ṣarifâ* [?] ou *Fouroûn* [?] (Ces trois villages se trouvent au midi du *Qâsimîyeh*.) Il est possible aussi que *Zifrôn* ne soit qu'une corruption du nom suivant. — *Sibraïm* = *Khirbet Sembariyeh*, sur le *Ḥaṣbâni*, au sud-sud-est de la *Khirbet Serâdâ*. — *Ḥaṣêr hat-ṭikôn* = *Ḥazoïreh*, au nord-est de *Bâniyâs*. — *Ḥâṣar-'Ênân* = *el-Ḥadr*, au delà du *Nahr Moqaïnneh*, au pied sud-est du Grand Hermon. — *Sefâm* = *'Ofâni*, au sud d'*el-Ḥadr*. De ce point la frontière « descend » réellement jusqu'au Jourdain. — *Ayin* = *'Ayoûn*, dans le midi du Djaulan. — *Hâ Riblâh* semble avoir laissé une trace de son nom dans le *Zôr Ramliyeh*, contrefort du plateau du Djaulan sur le Yarmouk, à l'est d'*'Ayoûn*. On pourrait encore lire *Hâ Âbilâh*, et comprendre la célèbre ville de ce nom, qui est, elle aussi, exactement à l'est d'*'Ayoûn*. En descendant le long du Yarmouk la frontière « touchait à l'épaule de la mer de *Kinnèrêṭ* (c'est-à-dire aux hauteurs qui dominent le lac de Tibériade) vers l'est ».

Avouons que l'identification de Bérotha avec Bâriṣ, à 20 kilomètres à l'ouest de la *Khirbet Serâdâ*, est assez précaire. En remarquant que les Septante au lieu de *Bérôtah Sibraïm* donnent Μαχηρα ; Ἐσχαν ... B; ou Μαωσθηρὰ(ς Ἐφραμ...) (A), on pourrait supposer une faute de copiste et penser à la *Khirbet Bouqueiréh* (*Survey Map, Planche* II Ob; *Memoirs*, t. I, p. 91), qui n'est qu'à quatre ou cinq kilomètres de la même ruine. Ne discutons pas trop sur le Béroth du second livre des Rois (II Sam.), VIII, 8. Il peut être identique à celui d'Ézéchiel, mais le nom y est encore plus douteux, le passage parallèle des Paralipomènes, les Septante et Josèphe présentant trois autres leçons. Voir BEROTH 3, t. I, col. 1625-1627. Il nous suffit de constater que sur Béroth nous ne savons rien d'assez certain pour abandonner notre hypothèse au sujet de la direction générale de la frontière.

D'après cet exposé, les limites de la Terre Promise des Nombres et d'Ézéchiel se confondent (ou à peu près) avec celles du pays conquis par Josué et habité encore par les Israélites aux temps de David, I Par., XIII, 5, de Salomon, III Reg., VIII, 65; II Par., VII, 8, et de Jéroboam II, fils de Joas. IV Reg., XIV, 25; Amos, VI, 15. Alors, d'après tous ces passages, l'entrée d'Émath marquait la frontière « réelle » du territoire israélite, — comme ailleurs du reste elle est mentionnée avec Rohob, Num., XIII, 22, ville d'Aser, Jos., XIX, 28, 30; Jud., I, 31, et avec Baalgad sous le mont Hermon, Jos., XIII, 5, Jud., III, 3, qui semble être identique à *Bâniyâs*. — Voir BAALGAD. Cette manière de voir est confirmée encore par deux passages de la Mischna, *Challâh*, IV, 8; *Schebiith*, VI, 1, où le pays occupé par les Israélites « venus de l'Égypte » est décrit comme allant « jusqu'au fleuve et à l'*Amânâh* ». Ce dernier nom, employé dans les Targums pour le mont Hor, ne peut désigner que le Liban méridional, tandis que « le fleuve » doit être le *Nahr el-Qâsimîyeh*.

Ajoutons que notre hypothèse seule rend compte d'un détail très remarquable du chap. XLVIII d'Ézéchiel. Ici le prophète, en allant du nord au midi, divise la terre d'Israël, décrite au chapitre précédent, sur sa largeur entière en douze bandes égales, assignées aux douze tribus, — sans compter une zone plus large, qu'il appelle la *Ṭeroumâh*, « l'offrande, » et qui est considérée comme le partage des prêtres et des lévites. Elle consiste principalement dans un carré de 25 000 cannes (150 000 aunes saintes) de côté, au milieu duquel, ou à peu près, est placé le « sanctuaire de Jéhovah », tandis que « la ville » sainte semble être à peu de distance, vers le midi. Ce qui reste à l'ouest et à l'est du carré est appelé la terre du Prince. On s'attend à voir cette *Ṭeroumâh* placée au centre du pays; mais Ézéchiel la place plus loin vers le midi, entre la septième et la huitième tribu. Si l'on demande la raison de cet arrangement, on n'en trouve pas d'autre que celle qui est donnée par Keil, *Ézéchiel*, Leipzig, 1868, p. 188, savoir : que « la ville » et son territoire (nous dirions plutôt : le sanctuaire, comme centre religieux) devait rester dans les environs de l'ancienne Jérusalem, — ce qui convient du reste avec la circonstance que la *Ṭeroumâh* est placée entre les deux tribus de Juda et de Benjamin.

Malheureusement, si Ézéchiel, au chapitre précédent, étendait la Terre Sainte jusqu'à *Er-Restân*, toute la *Ṭeroumâh* resterait à une distance très considérable au nord de Jérusalem. Et Keil lui-même, *ouvrage cité*, planche IV, n'échappe pas à cet inconvénient, quoiqu'il n'étende la frontière septentrionale que jusqu'à la *'Aïn Leboueh*, au nord de Baalbek. Dans notre hypothèse, au contraire, le « sanctuaire de Jéhovah » reste exactement à la latitude du temple de Jérusalem. La distance de cette ville au *Nahr el-Qâsimîyeh*, en ligne droite et en chiffres ronds, est de cent soixante-dix kilomètres; celle de Jérusalem à la frontière méridionale (*'Aïn Qadis*, 30° 33' latitude nord) est de cent trente kilomètres. En tenant compte des diverses opinions sur la longueur de l'aune sainte (voir Keil, *ouvr. cité*, p. 492; Trochon, *Ézéchiel*, p. 276; Schegg, *Bibl. archæol.*, p. 298), on peut évaluer les vingt-cinq mille cannes de la *Ṭeroumâh* à environ soixante-dix kilomètres; mais, mesurées selon les accidents d'un terrain montagneux, elles ne prendraient pas plus de soixante

kilomètres sur la carte. La *Ṭeroumâh* s'étendrait donc à trente kilomètres au nord et au midi du « sanctuaire » : ce qui laisse une distance de cent kilomètres (le tiers de la longueur totale du pays) pour les cinq tribus du midi, et cent quarante kilomètres pour les sept tribus du nord. Chaque tribu prend ainsi un quinzième de la longueur totale (vingt kilomètres), la *Ṭeroumâh* un cinquième (soixante kilomètres). Ce résultat nous semble une confirmation remarquable de notre opinion.

Le « pays de Chanaan » comprenait donc la Palestine occidentale depuis 30° 33′ jusqu'à 33° 18′ latitude nord, avec le Djaulan occidental (entre le Jourdain et le *Rouqqâd*). Ici encore le pays de Galaad (la Pérée) en reste exclu. D'après le texte d'Ézéchiel, la terre d'Israël était bornée par le territoire d'Émath au nord, par celui de Damas au nord-est, par le Hauran et le pays de Galaad à l'est. Voir AURAN.

Voilà les renseignements que nous trouvons dans la Bible sur l'étendue du « pays de Chanaan ». Faut-il comprendre dans le même sens « la frontière du Chananéen » mentionnée Gen., x, 19? « La frontière du Chananéen est de Sidon vers Gérare jusqu'à Gaza, vers Sodome, et Gomorrhe, et Adama, et Séboïm jusqu'à Lesa (hébreu : *Lèša'*). » C'est la frontière ouest de la Palestine, la côte de la mer, de Sidon vers le midi (direction de Gérare) jusqu'à Gaza; et la frontière sud-est est formée par la Pentapole. Sur *Lèša'* il y a deux opinions : d'après les uns, il est identique à Callirhoé, à l'est de la mer Morte; d'après les autres, il faudrait lire un *hé* au lieu du *'aïn* final, et comprendre *Laïš*, ville près de la frontière nord-est de Chanaan, qui après la conquête des Danites, Jos., XIX, 47; Jud., XVIII, 27-29, reçut le nom de Dan. Ce n'est que dans cette dernière hypothèse que le texte trace vers l'orient une ligne de démarcation complète. Nous avons dans ce cas les quatre angles d'un parallélogramme : Sidon au nord-ouest, Gaza au sud-ouest, la Pentapole au sud-est et Laïs au nord-est. Ce parallélogramme n'est pas bien loin de répondre au pays de Chanaan, décrit plus haut. Et « le Chananéen », d'après cette exposition, comprendrait toutes les tribus qui occupaient le pays avant les Israélites, et qui souvent sont désignées en bloc sous le même nom. Néanmoins, dans beaucoup d'autres passages, « le Chananéen » ne désigne qu'une seule tribu, ou du moins un groupe des tribus palestiniennes, habitant la *'Arâbâh*, le long du Jourdain, Deut., XI, 29-30, et la côte de la Méditerranée, Jos., V, 1; XIII, 3; Deut., I, 7; cf. II Sam. (Reg.), XXIV, 7; en d'autres termes, les « pays bas » de la Palestine, Num., XIV, 25, à l'est et à l'ouest des montagnes, Num., XIII, 30; Jos., XI, 3. Voir CHANANÉEN 1. Dans les temps des prophètes, quand les Chananéens avaient disparu du pays des Hébreux, le nom désignait encore les Phéniciens, Abd., 20, et le nom de « Chanaan » tout court est employé pour le pays phénicien, Is., XXIII, 11, ou philistin, Soph., II, 5. Dans ce sens, l'emploi de ces mots s'est perpétué jusqu'à l'époque du Nouveau Testament : la femme « syrophénicienne » de Marc, VII, 26, est une « Chananéenne » chez saint Matthieu, XV, 22. Voir CHANANÉENNE. Étienne de Byzance connaît le mot Χνᾶ comme le nom ancien de la Phénicie, et d'après saint Augustin, *In Rom.*, VIII, 13, t. XXXV, col. 2096, les *Pœni* de son temps s'appelaient encore *Chanani*. Cet usage plus récent explique aussi l'erreur des Septante, qui parfois ont traduit « le pays de Chanaan » par ἡ Φοινίκη ou ἡ χώρα τῶν Φοινίκων, même dans des passages où il s'agit de la partie orientale du pays de Chanaan, de la vallée du Jourdain. Exod., XVI, 35; Jos., V, 12. Il est même probable qu'en même temps le nom restait en usage soit pour la vallée du Jourdain supérieur, près du lac *El-Ḥoûleh*, soit pour un de ses affluents occidentaux. Du moins vers l'an 1000 de notre ère, le géographe arabe *El-Moqaddasî* mentionne un *Ouâdi Kan'ân* faisant partie du district du Jourdain, et situé, à ce qu'il paraît, entre Tibériade et *Bâniâs*. Voir Gildemeister, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, année 1884, t. VII, p. 144, 153, 223. Il s'agit peut-être de l'*Ouâdi el-taurâḥin*, « vallée des moulins, » avec un courant d'eau assez important, qui descend de *Meiroun* vers le Jourdain, et qui, à l'est de Safed, est dominé par le *Djébel Kan'ân*, montagne de 1050 mètres de hauteur. Voir *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. I, p. 194-209. Cette application spéciale du nom de « Chananéen » nous semble enfin convenir mieux au texte cité de Gen., X, 19 : dans ce sens, le « Chananéen » habitait la côte entre Sidon et Gaza, et la vallée du Jourdain, (de Laïs-Dan [?]) jusqu'à la Pentapole.

Mais après tout le passage entier n'est que d'une authenticité douteuse. Dans le texte samaritain, il est remplacé par un autre tout différent, et qui semble être mieux en rapport avec le verset précédent, où sont énumérés *tous* les peuples descendant de Chanaan, dont plusieurs avaient leurs sièges bien loin au nord du « pays de Chanaan ». Les Héthéens nommément s'étendaient jusqu'à l'Euphrate. Cf. Gen., XV, 18; Jos., I, 4. Et le texte samaritain, au lieu du passage cité plus haut, a ces paroles-ci : « Et la frontière du Chananéen (comprenez : de *tous* les descendants de Chanaan, énumérés au ℣. 18) s'étend du fleuve de l'Égypte jusqu'au grand fleuve, le fleuve de l'Euphrate, et [de l'Euphrate] jusqu'à la mer postérieure (ou occidentale, la Méditerranée). » C'est le seul passage géographique où « le pays » ou « la frontière du Chananéen » comprend *tous* les pays occupés par les descendants de Chanaan; mais évidemment ce sens est ici à sa place après le ℣. 18, dont les derniers mots mentionnent la *dispersion* des familles chananéennes. Aussi sommes-nous bien tenté de l'admettre comme authentique. Plus tard, croyons-nous, quand l'expression « pays du Chananéen » avait un sens beaucoup plus restreint, on n'a plus compris ce verset, et une main audacieuse se sera permis de refondre le texte selon la signification plus récente de l'expression. Ce qui est certain, c'est que l'acception la plus large du « pays du Chananéen » apparaît ici dans le texte samaritain. Il y a d'autres passages, Gen., XV, 18; Deut., I, 7; XI, 24; Jos., I, 4, où tous les pays en deçà de l'Euphrate sont promis aux Israélites, — promesse qui ne s'est vérifiée que sous David et Salomon, — mais ils n'y sont pas appelés « pays du Chananéen » ou « pays de Chanaan ». — Il n'y a que les documents cunéiformes, plus anciens que le Pentateuque, qui sont mieux d'accord avec le texte samaritain. Leur *mat Ki-na-aḫ-ḫi*, « pays de Chanaan, » semble comprendre la Phénicie septentrionale, le pays d'*Amourra*, aussi bien que la Phénicie méridionale, avec la vallée d'Akka. Voir A. J. Delattre dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, 1891, t. XIII, p. 223, 234.

Pour la description du pays, voir PALESTINE; pour les habitants, voir CHANANÉEN 1. J. VAN KASTEREN.

3. CHANAAN (LANGUE DE). Isaïe, XIX, 18, appelle ainsi la langue hébraïque. La langue parlée par les Chananéens proprement dits était pour le fond l'hébreu. Voir HÉBREU.

CHANAANA (hébreu : *Kena'ănâh;* variante : *Kena'nâh*; Septante : Χανανά). Ce nom semble avoir la signification « bas, humble, vil », comme le nom « Chanaan » (*Kena'an*), où la terminaison est rejetée (cf. CHANAAN et CHANANA), II Par., XVIII, 10, où il est donné au père d'un certain Sedecias, un des faux prophètes qui promettaient à Achab et à Josaphat la victoire sur les Syriens. J. VAN KASTEREN.

CHANANA (hébreu : *Kena'ănâh;* Septante : Χανανάν; B : Χανανά), nom d'un Israélite de la tribu de Benjamin, mentionné I Par., VII, 10. Il descendait de Benjamin par Jadihel et Balan. — Sur l'origine et la signi-

fication du nom (bas, humble, vil), voir CHANAAN. En hébreu, le même nom est encore donné à un autre personnage, II Par., XVIII, 10; mais là il est rendu dans la Vulgate par *Chanaana*. Voir cet article.

J. VAN KASTEREN.

1. CHANANÉEN (hébreu : *Kena'ăni;* Septante : Χαναναῖος, une fois Φοίνιξ, Exod., VI, 15; Vulgate : *Chananæus*), 1° descendant de Chanaan, fils de Cham, Gen., X, 18, etc. Voir CHANAAN 1.

I. DIVERSES TRIBUS CHANANÉENNES. — L'Écriture désigne sous le nom général de Chananéens les divers peuples qui habitaient la terre de Chanaan, Gen., XII, 6; XXIV, 3, 37; XXXIV, 30; Exod., XIII, 11; mais elle énumère en particulier six tribus établies dans le pays et qui devaient être expulsées par les Hébreux de la Terre Promise : 1° les Chananéens proprement dits; 2° les Héthéens; 3° les Amorrhéens; 4° les Phérézéens; 5° les Hévéens; 6° les Jébuséens. Exod., III, 8, 17; XXIII, 23 (28); XXXIII, 2; XXXIV, 11; Deut., XX, 17; Jos., IX, 1; XII, 8; Jud., III, 5. Les Phérézéens sont omis Exod., XIII, 5. Cf. I Esdr., IX, 1; II Esdr., IX, 8. — 7° Les Gergéséens sont ajoutés, Gen., X, 16; XV, 21; Deut., VII, 1; Jos., III, 10; XXIV, 11. Cf. I Par., L, 13; II Esdr., IX, 8; — Gen., XV, 19-21, contient quatre noms de plus : 8° les Cinéens; 9° les Cénézéens; 10° les Cedmonéens; 11° les Raphaïm. Elle omet les Hévéens. — La Genèse, X, 15-18, et le passage parallèle, I Par., I, 15-16, énumèrent comme descendants de Chanaan les Sidoniens, les Héthéens, les Jébuséens, les Amorrhéens, les Gergéséens, les Hévéens, les Aracéens, les Sinéens, les Aradéens, les Samaréens et les Amathéens ou Hamathéens. Les Amathéens sont les habitants d'Émath. Les quatre avant-derniers ne sont nommés nulle autre part dans l'Écriture, à part les Aradéens dont il est question dans Ezéchiel, XXVII, 8, 11. Voir chacun de ces mots.

2° Le mot Chananéen est employé comme synonyme de « marchand », Job, XL, 30 (Vulgate, 25 : *negotiatores*); Prov., XXXI, 24; Zach., XIV, 21 (Vulgate : *mercator*), parce que les Chananéens, en particulier les Phéniciens, s'adonnaient beaucoup au commerce.

3° La tribu qui portait spécialement le nom de Chananéens, à l'exclusion des autres descendants de Chanaan, Gen., XIII, 7; XV, 21; Exod., III, 8, 17; XIII, 5; XXIII, 23, 26; XXXIII, 2; XXXIV, 11, habitait « près de la mer (Méditerranée) et sur les bords du Jourdain », Num., XIII, 30 (29), ainsi que « dans les vallées » avec les Amalécites. Num., XIV, 25, cf. 43. L'auteur sacré appelle sans doute Chananéens, dans ce sens restreint, les descendants de Chanaan qui n'appartenaient pas à quelqu'une des autres tribus énumérées avec eux sous un nom particulier dans les passages cités.

II. HISTOIRE GÉNÉRALE DES TRIBUS CHANANÉENNES. Nous avons peu de détails sur leur histoire. Elles occupaient déjà le pays qui portait leur nom quand Abraham y arriva. Gen., XV, 19-21. Dieu, à cause de leur idolâtrie et de leurs crimes, donna leurs possessions aux enfants d'Israël, qui les soumirent sous Moïse et Josué, et en tuèrent ou chassèrent la majeure partie. La conquête avait été commencée du temps de Moïse par une première victoire remportée sur le roi chananéen Arad, au sud de la Palestine. Num., XXI, 1-3. Séhon, roi des Amorrhéens, et Og, roi de Basan, furent ensuite battus, et leurs royaumes, situés à l'est du Jourdain, devinrent le partage des tribus de Ruben et de Gad et de la moitié de la tribu de Manassé. Num., XXI, 21-35; XXXII; Deut., II, 30; III, 17. Josué, après avoir battu les Chananéens du sud près de Gabaon, Jos., X, et ceux du nord au lac Mérom, Jos., XI, passa ensuite le Jourdain et conquit toute la Palestine. Si l'on pouvait en croire Procope, *Bell. Vand.*, II, 10, édit. de Bonn, t. I, p. 450, une partie des Chananéens vaincus aurait alors émigré en Afrique, mais son témoignage, datant du Ve siècle de notre ère, est de peu d'autorité, quoiqu'il prétende l'appuyer sur une inscription. — Il resta cependant encore des Chananéens en Palestine. Jud., I, 21, 27-35; II Reg., V, 6; I Par., XI, 41. Ils furent même assez forts, du temps des Juges, pour asservir les tribus du nord, jusqu'à ce que Débora et Barac les eussent vaincus, Jud., IV-V. Salomon imposa un tribut à ceux qui existaient encore de son temps. III Reg., XI, 20-21. On voit dans I Esdr., IX, 1-2, qu'il y avait encore après la captivité de Babylone des Chananéens avec qui les Israélites s'étaient alliés par des mariages illicites. Les Nathinéens, qui étaient voués au service du Temple, I Par., IX, 2; Esd., II, 43, etc., étaient, au moins en partie, des Chananéens. Voir NATHINÉENS. Pour la Chananéenne de l'Évangile, Matth., XV, 22, voir CHANANÉENNE.

F. VIGOUROUX.

2. CHANANÉEN (Κανανίτης; *Chananæus*), surnom donné, Matth., X, 4; Marc., III, 18, à l'apôtre saint Simon, frère de l'apôtre saint Jude, pour le distinguer de plusieurs autres Simon, nommés dans le Nouveau Testament, en particulier de Simon-Pierre et de Simon, « frère de Jésus. » Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3. Ce surnom ne désigne pas la nationalité de l'apôtre; il vient de l'adjectif araméen קַנְאָן, *Qan'ân*, Κανανίτης, et non de l'ethnique כְּנַעֲנִי, *Kena'ăni*, Χαναναῖος. Ces deux mots sont complètement différents dans le texte original, quoique la Vulgate transcrive l'un et l'autre de la même manière. *Chananæus*. Saint Luc nous a appris quel était le véritable sens du surnom de l'apôtre en le traduisant en grec par ζηλωτής; Vulgate : *Zelotes*, Luc., VI, 15; Act., I, 13, c'est-à-dire « plein de zèle » pour la religion, soit que Simon appartînt à la secte juive connue sous le nom de Zélotes, Josèphe, *Bell. jud.*, IV, III, 9, etc.; soit qu'il se fût fait simplement remarquer par sa piété et sa ferveur pour la cause de Dieu. Voir SIMON LE CHANANÉEN et ZÉLOTE.

F. VIGOUROUX.

CHANANÉENNE (Χαναναία). C'est par ce nom eth-

183. — La Chananéenne. Sarcophage du cimetière du Vatican. D'après Bosio, *Roma sotterranea*, p. 65.

nique grec que saint Matthieu, XV, 22, désigne la femme qui vint au-devant du Seigneur, aux confins de la Phénicie, lui demandant la guérison de sa fille possédée du démon (fig. 183). Cette femme, qui était de la race des Chananéens, est appelée en saint Marc, VII, 26, Ἑλληνίς,

« païenne » (de religion), et Συροφοίνισσα τῷ γένει, « syrophénicienne de nation. » A cette époque, en effet, la Phénicie était réunie à la province romaine de Syrie. La Chananéenne avait sans doute appris quelque chose de l'attente messianique; elle savait par les Juifs que le grand prophète devait être de la race de David, et peut-être le lui avait-on désigné par la dénomination de fils de David. C'est ainsi qu'elle l'appelle, Matth., xv, 22, quand elle se prosterne à ses pieds. Marc., vii, 25. Elle avait commencé à supplier Jésus sur le chemin, elle le suivit dans la maison où il entra pour se soustraire aux importunités de la foule. Marc., vii, 24. Le silence calculé de Jésus, et son double refus, ne la découragèrent pas, mais plutôt lui fournirent l'occasion de manifester sa foi. Car non seulement elle persista dans sa demande, Matth., xv, 26, mais son humilité lui inspira une admirable réponse. Notre-Seigneur, en effet, lui avait déclaré qu'il n'était pas venu pour les païens, mais seulement pour les brebis perdues de la maison d'Israël, Matth., xv, 24; il avait dit qu'il n'était pas bon que le pain fût soustrait aux enfants pour être donné aux chiens. Matth., xv, 26; Marc., vii, 27. La Chananéenne repartit que les chiens étaient bien admis à se nourrir des miettes tombées de la table de leur maître. Matth., xv, 27; Marc., vii, 28. Cette réponse pleine de foi lui valut l'éloge du Sauveur, Matth., xv, 28, et obtint la guérison de sa fille, qu'elle trouva, à son retour, tranquille sur sa couche et délivrée du démon. Marc., vii, 30. P. Renard.

CHANANEL ben Chuschiel, ou plus exactement Ḥananêl ben Ḥušiêl, célèbre rabbin, né à Kairouan, en Tunisie, vers 990, et mort vers 1050. Tosaphiste remarquable par sa science talmudique, et adversaire des caraïtes, il se fit connaître aussi par ses travaux d'exégèse, notamment par un commentaire sur le Pentateuque, dont il ne reste plus que des fragments. S. L. Rapaport a publié une leçon de ce commentaire dans sa biographie de Ḥananel, *Tôledôṭ rabbênû Ḥananêl*, in-8°, Vienne, 1831-1832. E. Levesque.

CHANANI (hébreu : *Kenânî*, abréviation de *Kânanyâhû*, « Dieu protège; » Septante : Χωνεί; *Codex Alexandrinus :* Χαναί), un des lévites qui, après avoir confessé publiquement les péchés du peuple et lu la Loi, renouvelèrent l'alliance avec le Seigneur sur l'ordre d'Esdras. II Esdr., ix, 4. Les Septante ont uni le nom propre précédent, Bani, avec Chanani, en l'interprétant comme s'il y avait *Benê*, « les fils de, » υἱοὶ Χωνεί.

CHANATH, Num., xxxii, 42, ville à l'est du Jourdain, dont le nom est écrit Canath I Par., ii, 23. Voir Canath.

CHANCELIER. On traduit par ce mot impropre, dans plusieurs versions françaises de la Bible, l'hébreu *mazkîr*, qui signifie littéralement, non celui qui garde et appose les sceaux, comme notre expression chancelier; mais « celui qui fait souvenir », c'est-à-dire celui qui est chargé de conserver la mémoire des événements, le rédacteur des annales royales (*diberê hay-yâmîn;* Vulgate : *verba dierum*) ou l'historiographe officiel (Septante : ἀναμιμνήσκων; Vulgate : *a commentariis*). Voir Historiographe.

CHANDELIER (hébreu : *menôrâh*, cf. *nêr*, « lampe; » Septante : λυχνία; Vulgate : *candelabrum*) au sens strict désigne aujourd'hui un ustensile supportant la chandelle ou flambeau composé d'une mèche enduite d'une substance combustible enroulée autour. Dans l'Ancien Testament et dans les Évangiles, il s'entend toujours d'un support portant une ou plusieurs lampes. Le mot « candélabre », qui a la même étymologie, s'applique ordinairement en français au chandelier à haute tige ou à plusieurs branches; mais, dans la Vulgate, *candelabrum* s'emploie seulement pour exprimer un porte-lampes.

I. Chandelier a sept branches. — 1° *Description.* — Il y eut d'abord dans le Tabernacle, puis dans le Temple de Jérusalem, un candélabre célèbre, qu'on appelle ordinairement le chandelier à sept branches, à cause des sept lampes qu'il portait. On l'appelait aussi, à cause de sa matière, « chandelier d'or, » *menôraṭ zâhâb*, Exod., xxv, 31, et, à cause de son usage saint, le « chandelier pur », Lev., xxiv, 4; le « chandelier sacré ». Eccli., xxvi, 22. Il avait été fait sur l'ordre de Dieu, selon le modèle que Moïse avait vu au Sinaï. Exod., xxv, 40; Num., viii, 4. La Sainte Écriture le décrit assez en détail. Exod., xxv, 31-39; xxxvii, 17-24. Il repose sur un pied, *yérêk*, Exod., xxv, 31; xxxvii, 17, ou base, βάσις, Josèphe, *Ant. jud.*, III, vi, 7, dont le texte sacré ne nous fait pas connaître la forme; selon la tradition juive, la base, convexe en dessus et concave en dessous, aurait été soutenue par trois pieds. H. Opitz, *Disquisitio de candelabri mosaici structura*, in-4°, Iéna, 1708, p. 10-11. De la base monte une tige toute droite, *qâneh*, Exod., xxv, 31; xxxvii, 17; de chaque côté de cette tige, à égale distance, partent sur un même plan vertical trois branches parallèles, *qânîm*, Exod., xxv, 32; xxxvii, 18. Ces six branches, en se recourbant comme en éventail, atteignent par leur extrémité la même hauteur que le sommet de la tige centrale. La tige et les branches, assez minces, λεπτοί, Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 5, comme des roseaux, *qâneh*, sont ornées de divers motifs de décoration, non surajoutés, mais ne formant avec le candélabre qu'un seul tout. Exod., xxv, 31. Ce sont des coupes, des boutons (de fleurs) et des fleurs épanouies. Exod., xxv, 33-34; xxxvii, 19-20. Les coupes (hébreu : *gebî'îm;* Septante : κρατῆρες; Vulgate : *scyphi*), au nombre de trois sur chaque branche et de quatre sur la tige centrale, Exod., xxv, 33-34, ressemblaient, dit Maimonide, *De domo selecta*, iii, 8, dans Crenii *Opuscula*, fasc. vi, p. 23, à des coupes d'Alexandrie aux bords larges et au fond étroit. Les coupes étaient *mešuqqâdîm*, Exod., xxv, 33-34, c'est-à-dire en forme de fleur d'amandier, ce qui répond assez bien à la description précédente. Selon d'autres auteurs, elles étaient en forme de fruit d'amandier, quand les amandes sont encore jeunes, Maimonide, *domo selecta*, iii, 2, dans Crenius, p. 22, ou découpées en plusieurs parties rappelant chacune la forme d'amande. Reland, *De spoliis Templi*, in-12, Utrecht, 1775, p. 106. *In modum nucis* de la Vulgate est la traduction de ἐκτετυπωμένοι καρυΐσκους des Septante, qui s'entend de la noix grecque ou amande. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1473. Les boutons (hébreu : *kafṭôrîm;* Septante : σφαιρωτῆρες; Vulgate : *sphærulæ*) étaient de forme un peu oblongue ovoïde. Maimonide, *De domo selecta*, iii, 9, dans Crenius, p. 23. La décoration était complétée par des fleurs (hébreu : *ferâḥîm;* Septante : κρίνα; Vulgate : *lilia*), qu'on regarde généralement comme des lis, d'après les Septante et le Targum; ou au moins des fleurs aux pétales lancéolés et recourbés. Maimonide, *De domo selecta*, p. 24. Les interprètes ne s'entendent pas sur le nombre des boutons et des fleurs et sur la place de ces ornements. D'après le texte, Exod., xxv, 35, il y avait un bouton sur la tige centrale aux trois endroits d'où partaient les branches; mais il ne paraît y avoir eu qu'un bouton et une fleur sur chaque branche. Exod., xxv, 33. Aussi les rabbins comptent-ils généralement vingt-deux coupes, onze boutons et neuf fleurs pour le tout. Ugolini, *Thesaurus*, t. xi, col. dccccxxvi. Le nombre de soixante-dix, que Josèphe, *Ant. jud.*, III, vi, 7, donne comme le nombre total de ces ornements, est difficile à justifier. Il est vrai qu'il signale un ornement de plus que la description biblique, ῥοίσκοις, « des grenades; » mais qui pourrait bien n'être que la traduction de *mešuqqâdîm*. Tous ces ornements étaient en or, comme le candélabre lui-même. La tige, les branches avec leurs ornements, tout était en or pur, Exod., xxv, 31; xxxvii, 17; Num., viii, 4, ciselé au tour, *miqšah;* ce fut

l'œuvre du célèbre Bézéléel, aidé d'Ooliab et d'habiles artisans, Exod., XXXI, 2; XXXVII, 1, 17. Le poids de l'or employé pour le candélabre et ses accessoires était d'un talent. Exod., XXV, 39; XXXVII, 24. L'Écriture ne nous donne nulle part ses dimensions; selon les rabbins, il aurait eu trois coudées ou dix-huit palmes de haut sur deux coudées ou douze palmes de large, *Menachoth*, f. 28 *b* : ce qui donne 1m 575 sur 1m 05.

Ce candélabre portait sept lampes mobiles en or, Exod., XXXV, 14, qu'un prêtre préparait matin et soir, à l'heure où l'on brûlait l'encens sur l'autel des parfums. Exod., XXX, 7-8. Il se servait pour cela de pincettes d'or, et c'est dans un vase d'or qu'il jetait les débris. Exod., XXV, 38. On employait l'huile d'olive la plus pure, Exod., XXVII, 20; Lev., XXIV, 2, un demi-*log*, 0,15, par lampe. Selon la plupart des commentateurs, elles ne brûlaient que la nuit; et le texte sacré paraît l'indiquer, Exod., XXVII, 21, en disant qu'elles brûlaient jusqu'au matin. La préparation des lampes matin et soir, Exod., XXX, 7-8, consistait donc à les garnir, à les allumer ou à les éteindre. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, III, VIII, 3, toutes les lampes auraient été allumées pendant la nuit, et trois seulement durant le jour. D'après Reland, *Antiq. sacræ*, I, V, 9, in-12, 1717, p. 39, la lampe placée sur la tige centrale aurait brûlé nuit et jour dans le second Temple.

Le candélabre était placé, non dans le Saint des saints, mais en avant du voile, Exod., XXVII, 21, dans la partie du tabernacle appelée Saint, Exod., XL, 22; Hebr., IX, 2, sur la gauche, c'est-à-dire du côté de la paroi méridionale, Exod., XXVI, 35; XL, 22 (hébreu, 24); Num., VIII, 2, les lampes tournées du côté de l'orient, c'est-à-dire vers le Saint des saints. Num., VIII, 2 (hébreu). D'après le texte actuel de la Vulgate, les lampes auraient regardé le mur septentrional, le long duquel était placée la table des pains de proposition. Mais toute la seconde partie de ce verset, qui manque dans l'hébreu, les Septante et les anciens manuscrits de la Vulgate, paraît bien être une glose introduite vers le IXe siècle. Heyse, *Biblia sacra latina*, in-8°, Leipzig, 1873, p. 129.

2° *Chandelier du Tabernacle.* — Le candélabre d'or, don des enfants d'Israël, Exod., XXXIX, 36, fut placé dans le Tabernacle, le premier jour du premier mois, un an après la sortie d'Égypte. Exod., XL, 2, 4, 22 (hébreu, 24). Avant de s'en servir, on le consacra par l'onction de l'huile sainte. Exod., XXX, 27; XL, 9. Les Caathites, chargés de veiller sur l'arche et les vases sacrés, eurent la garde du chandelier d'or. Num., III, 31. Quand on levait le camp, ils le couvraient d'une couverture en étoffe de couleur hyacinthe et d'une peau de dugong. Num., IV, 9.

3° *Chandelier du Temple de Salomon.* — Dans le Temple bâti par Salomon, au lieu d'un seul candélabre, on en plaça dix devant le Saint des saints, dans le Saint, cinq à droite et cinq à gauche. III Reg., VII, 49; II Par., IV, 7. Les rabbins disent qu'on les mit à côté du chandelier à sept branches du Tabernacle, mais ils ne sont pas d'accord sur la question de savoir si les dix candélabres étaient placés à droite et à gauche du Saint, comme semble le dire le texte sacré, ou bien à droite et à gauche du candélabre de Moïse (cf. II Par., XIII, 11), et tous sur la gauche du Saint. *Schequlim*, VI, 3, trad. Schwab, 1882, t. V, p. 307, et *Babyl. Menachoth*, 90 *b*; cf. A. Jehuda Leo, *In descriptione Templi*, lib. II, cap. XXII, 26 *b*, dans H. Opitz, *Disquisit. de candelab.*, p. 54, 55. Ils furent faits sur le modèle du candélabre mosaïque, comme il ressort de l'expression *kemišpatām*, « selon les prescriptions qui les concernent, » II Par., IV, 7, allusion à la Loi de Moïse. Exod., XXV, 31-39. Aussi le troisième livre des Rois et le deuxième des Paralipomènes n'en donnent pas une description détaillée; ils font seulement mention des fleurs ou corolles qui terminaient la tige et les branches, et aussi des lampes, des mouchettes et des plateaux, le tout en or pur, comme il est prescrit dans la Loi. III Reg., VII, 49; II Par., IV, 20-21. Tous ces objets furent exécutés sous la direction d'un habile artisan, Hiramabi ou Hiram, de Tyr, III Reg., VII, 13, selon le plan indiqué à Salomon par David, qui le tenait d'une révélation divine, et avec l'or que le roi-prophète avait mis en réserve. I Par., XXVIII, 15. Il est question dans ce plan de candélabres d'argent, I Par., XXVIII, 15; mais comme il n'en est pas fait mention dans les travaux exécutés par Salomon ni nulle part ailleurs, il est à croire qu'ils n'ont jamais été fabriqués. D'ailleurs les dix candélabres d'or, ajoutés pour augmenter la magnificence du Saint agrandi, ne paraissent pas avoir eu le caractère sacré du candélabre mosaïque, qui demeurait toujours, au temps d'Abia, « le candélabre d'or, garni de lampes, qu'on doit allumer chaque soir, selon la loi du Seigneur. » II Par., XIII, 11. A la prise de Jérusalem par

184. — Chandelier à sept branches de l'arc de triomphe de Titus.

Nabuchodonosor, les candélabres furent enlevés avec les autres vases sacrés et transportés à Babylone. Jer., LII, 19; cf. II Reg., XXV, 15; II Par., XXXVI, 6, 10, 18.

4° *Chandelier du second Temple et du Temple d'Hérode.* — Dans le second Temple on ne plaça qu'un seul candélabre d'or, construit toujours sur le même modèle. Il fut enlevé et brisé par Antiochus IV Épiphane, I Mach., I, 23; mais Judas Machabée le rétablit. I Mach., IV, 49; II Mach., I, 8; X, 3. L'auteur de l'Ecclésiastique, XXVI, 22, y fait allusion dans une de ses comparaisons :

> La beauté du visage dans l'âge mûr,
> C'est la lampe brillante sur le chandelier sacré.

Il fut conservé dans le Temple restauré par Hérode. Les talmudistes, *Yoma*, f. 39 *b*, rapportent que vers la quarantième année avant la destruction de Jérusalem (époque de la prédication et de la mort de Jésus-Christ), la lampe placée au milieu du chandelier à sept branches s'éteignit, ce qui fut considéré comme un présage de la ruine du Temple. A la prise de Jérusalem par Titus, le candélabre sacré fut enlevé et emporté à Rome pour le triomphe du vainqueur. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, V, 5. Il figure sur un des bas-reliefs de l'arc de triomphe de Titus (fig. 184). L'artiste qui l'a sculpté n'a pas reproduit l'original avec une rigoureuse exactitude. L'ensemble répond bien à l'idée que donne la description de Moïse, mais il en diffère notablement pour certains détails. La

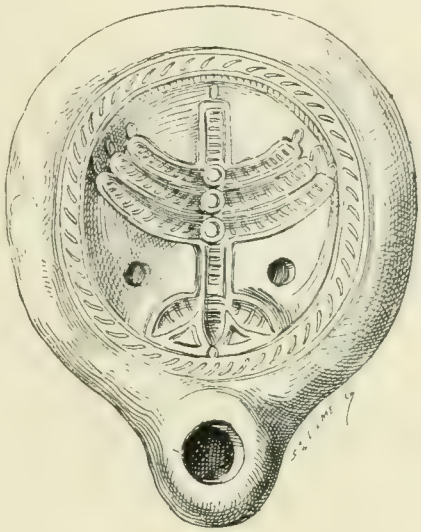
principale différence consiste dans les figures d'animaux chimériques sculptées sur la base : ce qui est incompatible avec l'esprit de la loi mosaïque et les coutumes juives. H. Reland, *De spoliis Templi*, p. 49-126. Après le triomphe, Vespasien le déposa dans le temple de la Paix. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 7. Il ne périt pas dans l'incendie de ce temple, sous Commode. Hérodien, I, 14. S'il est vrai que, suivant une tradition mal autorisée, W. Smith, *Dictionary of the Bible*, t. I, 2e édit., p. 498, Maxence le fit jeter dans le Tibre, lors de sa défaite au pont de Milvius, Constantin l'en aura fait retirer et déposé au palais impérial. En 455, quand Rome fut pillée par Genséric, les dépouilles du Temple de Jérusalem furent emportées à Carthage. Anastase le Bibliothécaire, *Chronologia*, t. CXXVII, col. 707. Bélisaire, vainqueur des Vandales, en 534, les emporta avec lui à Constantinople, où

185. — Chandelier à sept branches de Nebratein. D'après *Palestine Exploration Fund. Twenty-one years' work in the Holy Land*, Londres, 1886, p. 42.

ils figurèrent à son triomphe. Procope, *Bell. Vandal.*, II, 9, édit. de Bonn, t. I, p. 446; cf. Anastase, *Chronologia*, col. 760. Mais, sur les représentations d'un juif de Constantinople, Justinien renvoya ces dépouilles à Jérusalem. Procope, *ibid.*, II, 9, p. 446. A partir de cette époque on en perd la trace; peut-être le candélabre sacré fut-il détruit ou emporté par Chosroës II, roi de Perse, lorsque, en 614, il prit et pilla Jérusalem. H. Reland, *De spoliis Templi*, c. XIII, p. 192-202; Salomon Reinach, *L'arc de Titus et les dépouilles du Temple de Jérusalem*, in-8°, Paris, 1890, p. 22-26.

Le candélabre à sept branches a été souvent représenté dans ses traits généraux, sur les murs des synagogues antiques, comme à Tabariéh (de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, atlas, pl. XLVI), à Nebratein (fig. 185), sur des lampes (fig. 186), des fonds de verres ou sur des tombeaux juifs, en Palestine, dans les ruines du Carmel, *Palestine Exploration Fund*, 1884, p. 41; à Carthage, dans les cimetières d'Italie de l'époque romaine. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 1877, p. 113; Bosio, *Roma sotterranea*, p. 143; Perret, *Catacombes de Rome*, t. IV, pl. 24, fig. 23, 29; pl. 28, fig. 61. « Il y paraît comme le symbole de leur foi et de leur espérance, comme une allusion au Temple détruit, qu'ils comptent voir se relever un jour. » G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 312.

5° *Signification symbolique du chandelier à sept branches.* — Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 5, dit que les sept branches symbolisaient la sainteté de la semaine juive; ailleurs, *Ant. jud.*, III, VI, 7, Josèphe et Philon, *De Vita Mosis*, l. III, in-f°, Paris, 1640, p. 669, y voient à tort le symbole des sept planètes. Sur les significations diverses, cf. Cornelius a Lapide, *Comment. in Exodum*, édit. Vivès, t. I, p. 650; Ribera, *De Templo*, l. II, c. XIII, in-4°, Lyon, 1593, p. 112. Quoi qu'il en soit des interprétations variées et plus ou moins arbitraires, il est certain que le nombre sept est dans l'Ancien Testament un nombre sacré, et qu'avec l'or pur, employé pour le candélabre sacré, il a ici une signification symbolique manifeste. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 5. — Voir Ch. L. Schlichter, *De lychnucho sacro ejusque mysterio*, in-4°, Halle, 1740; H. Opitz, *Disquisitio historico-philologica de candelabri mosaici admirabili structura, ejusdemque positu in sancto*, in-4°, Iéna, 1708; M. Dœderlein, *Exercitatio de candelabris*



186. — Lampe juive antique représentant le chandelier à sept branches. D'après *Twenty-one years' work*, etc., p. 54.

Judæorum sacris, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XI, col. DCCCLXXXV-DCCCCIV, et Bl. Ugolini, *Dissertatio de candelabro*, t. XI, col. DCCCCV-MCX. Dans ce dernier ouvrage, col. DCCCCXXV, et dans Reland, *De spoliis Templi*, p. 85, on trouve différents essais de restitution du chandelier d'or.

II. CHANDELIER ORDINAIRE. — Le chandelier faisait partie du mobilier des plus simples maisons orientales. Dans la petite chambre haute que la pauvre Sunamite prépare pour le prophète Élisée, elle place un lit, une table, un siège et un *menôrâh*, *candelabrum*. IV Reg., IV, 10. Notre-Seigneur, qui prend ordinairement ses comparaisons dans les objets familiers à ses auditeurs, compare au chandelier ou porte-lampe, λυχνία, le prédicateur de l'Évangile, qui doit faire resplendir la vérité. « On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais on la met sur le chandelier, afin qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. » Matth., V, 15; Marc., IV, 21; Luc., VIII, 16; XI, 33. Voir BOISSEAU. De là est venu le proverbe « être sur le chandelier », pour désigner « être en vue, être dans une haute position ». Pour éclairer ainsi tout l'appartement, il fallait un chandelier à tige élevée, semblable probablement à ces chandeliers de style phénicien, figurés sur des monuments de Carthage (fig. 187), *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. I, t. I, fasc. II, p. 179, et sur un bas-relief égypto-phénicien, trouvé à Damdjné. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 654. Ils portent, il est vrai, des vases à feu et non des lampes; mais le support ou candélabre était semblable. Les chan-

deliers des pauvres devaient être en bois ou en terre; chez les riches, ils étaient de métal plus ou moins précieux, et prenaient les formes les plus diverses. — En dehors des usages sacrés, il n'est plus fait dans la Bible mention expresse d'un candélabre, si ce n'est dans le récit du fameux festin de Balthasar. « Au même instant apparurent des doigts d'une main d'homme, et ils écrivaient vis-à-vis du *candélabre*, sur l'enduit de chaux du mur du palais. » Le mot chaldéen *nébrašṯā*, qui ne se lit qu'en cet endroit de la Bible, peut désigner un candélabre placé sur la table à laquelle le roi était assis, ou suspendu au-dessus de sa tête. Les monuments nous ont conservé peu de candélabres qui puissent nous donner une idée de l'art assyrien ou babylonien en ce genre. Dans un bas-relief de l'obélisque de Nimroud, près d'un autel chargé d'offrandes, on peut voir une sorte de grand candélabre. Voir t. I, fig. 320, col. 1159. Cf. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. II, p. 35. Mais si le texte sacré fait peu souvent mention expresse des candélabres, il les suppose plusieurs autres fois, comme, par exemple, dans le récit des Actes, qui nous montre saint Paul dans la chambre haute d'une maison de Troas, prolongeant jusqu'au milieu de la nuit son discours. « Les nombreuses lampes, » Act., XX, 8, qui éclairaient la salle, étaient évidemment supportées par des candélabres de style grec. Cf. Job, XVIII, 6; XXIX, 3.

187. — Candélabre carthaginois. D'après le *Corpus inscript. semit.*, part. I, t. I, p. 179.

III. Candélabres de la fête des Tabernacles. — D'après les talmudistes, *Soucca*, V, 2, trad. franç. de Schwab, t. VI, p. 43, pendant la fête des Tabernacles, on dressait dans le parvis des Femmes deux candélabres d'une grande élévation, portant des lampes énormes, qu'on ne pouvait atteindre qu'au moyen d'échelles. On peut voir un essai de reproduction dans Surenhusius, *Mischna*, part. II, p. 260. Ils avaient quatre ou cinq branches, et non sept, ce qui était interdit. *Rosch Haschanna*, f. 25 *a*, et Gem. *Abodah Zarah*, f. 43 *a*. Quant à y voir des candélabres tout en or, de cinquante coudées de haut, supportant des vases qui contenaient chacun cent vingt *log* d'huile, et éclairant toute la ville de Jérusalem, *Soucca*, f. 52 *b*, ce sont des circonstances merveilleuses ajoutées par l'imagination exubérante des talmudistes. Par ces candélabres, Israël voulait rappeler la colonne lumineuse qui avait accompagné ses pères à travers le désert. On a pensé que Notre-Seigneur, parlant dans le Temple pendant la solennité des Tabernacles, y fait allusion quand il dit, Joa., VIII, 12 : « Je suis la lumière du monde; celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie. » Ce qui donne un certain poids à ce rapprochement, c'est que dans les mêmes circonstances, Joa., VII, 37, 38, le Sauveur se compare à l'eau vive, allusion à une autre cérémonie de la même fête, par laquelle Israël voulait rappeler le rocher changé par Moïse en source d'eau. Un prêtre allait solennellement remplir un vase d'eau à la fontaine de Siloé, et venait la répandre en libation sur l'autel au milieu des acclamations de la foule remerciant Dieu d'avoir abreuvé son peuple au désert. Stanley, *Sinai and Palestine*, in-8°, 1877, p. 428.

IV. Candélabres dans les visions prophétiques. — 1° Zacharie, dans une vision, IV, 2-12, voit apparaître devant lui un candélabre tout en or, dont la tige porte un vase et dont les branches soutiennent sept lampes avec sept canaux pour faire couler l'huile dans chacune de ces lampes, et près du candélabre deux oliviers, l'un à droite du vase, l'autre à gauche, et laissant couler l'huile dans deux canaux en or, qui la conduisaient au vase ou réservoir central servant à alimenter les lampes. On ne peut reconnaître ici le chandelier à sept branches, qui n'avait pas de réservoir central et dont les lampes étaient garnies d'huile chaque jour. Dans ce candélabre prophétique, les sept lampes devaient être rangées en cercle autour de la tige centrale, pour s'alimenter facilement au réservoir commun. Cornelius a Lapide, édit. Vivès, *Comment. in Zachariam*, t. XIV, p. 396. Si l'on place les lampes comme sur le candélabre mosaïque, il faut alors mettre la lampe centrale en avant du réservoir d'huile, comme le fait H. Wright, *Zechariah and his prophecies*, in-8°, Londres, 1879, p. 84, dans la restitution qu'il propose. Cf. dom Calmet, *Dictionnaire historique de la Bible*, in-f°, Paris, 1728, t. III, p. 140. Ce candélabre représente la restauration de la théocratie, grâce au secours divin donné à Israël par les deux instruments du sacerdoce et du pouvoir gouvernemental, représentés alors par Jésus et Zorobabel.

2° Au début de sa vision, à Patmos, saint Jean entendit derrière lui une grande voix qui lui ordonnait d'écrire aux sept Églises d'Asie. Il se retourna pour voir et aperçut sept candélabres d'or, Apoc., I, 12-13, symboles des sept Églises, et au milieu le Fils de l'homme, c'est-à-dire Jésus-Christ. Ces sept candélabres ressemblaient-ils au chandelier à sept branches du Temple, ou aux candélabres grecs à une seule tige? l'Apôtre ne le dit pas. Le lieu où il se trouve, les Églises auxquelles il s'adresse, donnent plutôt à penser à cette dernière hypothèse. Cependant plus loin, Apoc., XI, 4, les deux oliviers et les deux candélabres rappellent la vision de Zacharie, IV, 2-12, et feraient croire que saint Jean a en vue le candélabre juif. E. Levesque.

CHANDLER Samuel, ministre dissident de Londres, né à Hungerford (Berkshire), en 1693, mort à Londres le 8 mai 1766. Il acheva ses études à Leyde et devint un des défenseurs du rationalisme en Angleterre. Il penchait vers l'arianisme et publia plusieurs ouvrages contre le catholicisme. On a de lui sur les Saintes Écritures : *A Paraphrase and critical Commentary on the Prophecy of Joel*, in-4°, Londres, 1735; *A critical History of the Life of David in which the principal events are ranged in order of time; the chief objections of Mr. Bayle and others against the character of this prince, and the Scripture account of him, and the occurrences of his reign, are examined and refuted, and the Psalms which refer to him are explained*, 2 in-8°, Londres, 1766 (ouvrage le plus important et le plus estimé de l'auteur); *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians and Ephesians; with doctrinal and practical Observations; together with a critical and practical Commentary on the two Epistles of St Paul to the Thessalonians*, in-4°, Londres, 1777 (œuvre posthume, publiée par Nathaniel White). — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica*, 1824, p. 95-97. F. Vigouroux.

CHANGEURS DE MONNAIE. Grec : κολλυβισταί, Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15; Joa., II, 15; κερματισταί, Joa., II, 14; Vulgate : *numularii*. Les changeurs de monnaie ne sont nommés que dans les Évangiles. Saint

Matthieu, XXI, 12; saint Marc, XI, 15, et saint Jean, II, 15, racontent que Notre-Seigneur chassa du Temple, en même temps que les marchands de victimes pour les sacrifices, les changeurs de monnaie, et qu'il renversa les tables de ces derniers. Simon Machabée avait obtenu, en l'an 138 avant J.-C. d'Antiochus VII Sidètes le droit de battre monnaie. I Mach., XV, 6. C'est probablement à partir de cette époque que le change commença à exister en Judée. Dès ce moment devait circuler dans le pays la monnaie des Séleucides et des Ptolémées, sur laquelle étaient représentées les têtes de ces princes et les images des divinités païennes. Plus tard, les Romains introduisirent à leur tour leur propre monnaie. Or l'impôt d'un demi-sicle que les Juifs devaient au Temple ne devait être payé par eux régulièrement qu'en monnaie juive. De là vint la nécessité d'avoir recours à des changeurs. Du 15 au 25 du mois d'Adar, époque pendant laquelle l'impôt était recueilli à travers le pays (voir CAPITATION), les changeurs accom-

188. — Changeur de monnaie. Bas-relief du Musée du Vatican.

pagnaient les collecteurs dans les villes et dans les villages. A dater du 25 Adar, l'impôt n'était plus perçu qu'à Jérusalem, sur les indigènes et sur les étrangers qui venaient dans cette ville pour les fêtes de la Pâque; les changeurs s'installaient alors dans la cour des Païens. En agissant ainsi, ils violaient le respect dû au Temple, et leur présence à l'intérieur du parvis, quoiqu'elle fût tolérée en pratique, était un abus. Mischna, *Berakhoth*, IX, 5; Talmud de Babylone, *Yebamoth*, fol. 6 *b*. Cf. E. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 6e édit., in-8°, Paris, 1893, p. 394. Les Israélites zélés furent donc heureux de voir Notre-Seigneur rappeler sévèrement les changeurs et les marchands à l'observation des règlements.

L'agio payé pour le change de la monnaie s'appelait en grec κόλλυβος. Ce mot se trouve déjà dans Aristophane, *Pax*, 1200; cf. Schol., *ad Pacem*, 1176, pour désigner une petite pièce de monnaie; il est probablement d'origine phénicienne, et la Mischna le donne sous la forme קלבון. Surenhusius, *Schekalim*, I, 6, t. II, p. 179; Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, p. 2032. Cicéron l'emploie également, en le latinisant, pour désigner l'agio en général. *In Verrem act.*, II, III, 78, 180; *Epist. ad Attic.*, XII, 6. Son dérivé κολλυβιστής, « changeur, » est employé par Lysias. Pollux, *Onomasticon*, VII, 33.

D'après le Talmud, le κόλλυβος payé pour le change d'un demi-sicle équivalait à une obole d'argent, soit environ à quinze centimes de notre monnaie. Comme chacun devait payer un demi-sicle, si deux personnes payaient un sicle pour leur impôt collectif, elles devaient donner le change en plus. Maimonide, *De siclis*, III, pars I, f. 268. Cf. Buxtorf, *Lexic. chaldaic.*, p. 2032; Othon, *Lexic. rabbinic.*, p. 411; Lightfoot, *Horæ hebraicæ*, p. 411. Les changeurs ne bornaient pas leurs opérations au change nécessaire à l'impôt du demi-sicle, ils fournissaient aussi de la petite monnaie ou des pièces de plus grande valeur, suivant les besoins du commerce. Ils faisaient aussi la banque en prêtant de l'argent à intérêt, comme nous le voyons dans la parabole des talents, où saint Matthieu, XXV, 27, les appelle τραπεζῖται, *numularii*. Saint Luc, XIX, 23, dit que c'est « donner son argent à la banque », τράπεζα. Plusieurs anciens Pères attribuent à Notre-Seigneur et citent souvent une parole qui ne se lit pas dans le Nouveau Testament : « Soyez de bons banquiers. » Γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 28, t. VIII, col. 924, etc. Voir toutes les citations réunies dans A. Resch, *Agrapha*, in-8°, Leipzig, 1889, p. 116-127.

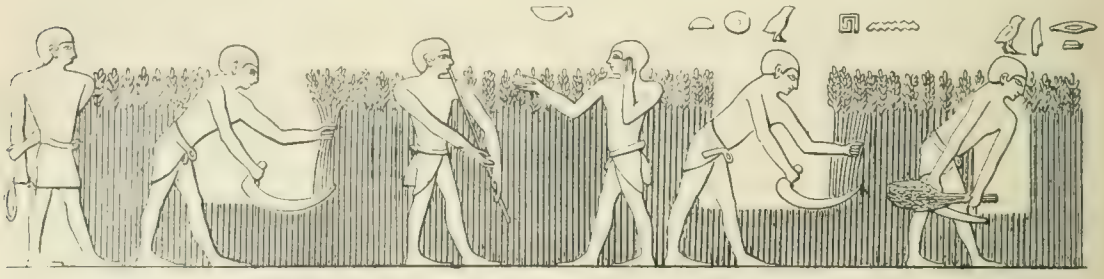
Il n'existait de changeurs ni chez les Égyptiens ni chez les Assyriens, du moins ni les textes ni les mo-

189. — Autre changeur de monnaie.
D'après Boldetti, *Osservazioni sopra i cimeteri*, Rome, 1720, p. 212.

numents n'en parlent. Leur absence s'explique d'elle-même, puisque ces peuples n'avaient pas de monnaie. Au contraire, les Grecs connurent les changeurs dès l'époque classique. Il en est souvent fait mention dans les auteurs sous le nom de τραπεζῖται. Lysias, *Frag.*, 2, 2; Démosthène, édit. Baiter, p. 1186, 7. Polybe, XXXII, 13. Cf. Plaute, *Asin.*, II, 4, 30-34; *Curcul.*, V, 2, 20. Ce nom leur venait de ce qu'ils s'installaient sur les places publiques, assis à une table (τράπεζα, Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15; Luc., XIX, 23; Joa., II, 15), sur laquelle ils plaçaient leurs pièces d'or et d'argent, comme ils le font encore aujourd'hui dans les villes d'Orient au coin des rues ou sur les places publiques. Aussi les auteurs grecs appellent-ils leur métier « le métier de la table », ἡ ἐργασία ἡ τῆς τραπέζης. Demosthène, édit. Backer, p. 946, 4; 895, 15, etc.; Isocrate, *ibid.*, p. 358, 6. Plus tard, on leur donna le nom de κερματισταί, du mot κέρμα, qui signifie petite pièce de monnaie. Maxime de Tyr, édit. Reiske, *Diss.* II, p. 13. Cf. Athénée, *Deipnosoph.*, p. 533 *a*, 568 *f*, etc.; *Antholog.*, XI, 271. C'est le terme par lequel saint Jean, II, 14, désigne la menue monnaie qui est sur la table des changeurs de Jérusalem.

Les changeurs apparaissent pour la première fois à Rome vers l'an 309, sous le nom d'*argentarii*. Tite Live, IX, 40, 16. Ils faisaient le change des monnaies d'argent du sud de l'Italie et de l'Étrurie contre du bronze romain. Ils sont encore désignés sous le nom de *numularii* et de *mensarii* ou *mensularii*. Suétone, *Octav.*, 4. Ils faisaient non seulement le change, mais toutes les opérations finan-

cières : payement, encaissement des sommes dues, placements de toute nature, etc. Il semble cependant qu'au temps d'Auguste le nom de *numularii* (c'est le mot qu'emploie la Vulgate, Matth., XXI, 12; XXV, 27; Marc., XI, 15; Joa., II, 14, 15) était plutôt donné aux changeurs, et celui d'*argentarii* aux banquiers. Certains *numularii* étaient des employés de la monnaie, vérificateurs des pièces nouvelles. Ils avaient une *mensa* où ils échangeaient ces pièces contre de vieilles pièces ou contre des monnaies étrangères, d'après le cours fixé au forum.



190. Joueur de flûte et chanteur excitant les moissonneurs au travail. Tombeau de Ti, à Saqqara. Musée Guimet.

Corpus Inscr. latin., t. VI, nos 298, 8461, 8463; t. X, no 5689; Cicéron, *Pro Quinctio*, 4, 17; Apulée, *Métam.*, X, 9. D'autres étaient de simples particuliers. Les inscriptions désignent souvent leurs boutiques par le nom du monument auprès duquel elles sont établies. *Corpus Inscr. latin.*, t. VI, nos 9173, 9178, 9181, 9182, 9709, 9711, 9712, etc.; Tite-Live, XXVI, 11; Plaute, *Asin.*, I, I, 103-113; *Curcul.*, IV, 2, 21; Térence, *Phormio*, V, 7, 28, etc.

Les tables sur lesquelles étaient installés les changeurs s'appelaient *mensæ argentariæ*. Digeste, II, 13, 4. On ne connaît pas de monuments grecs représentant des changeurs. Les changeurs romains, au contraire, sont représentés sur plusieurs monuments antiques. Un bas-relief du Vatican (fig. 188) nous montre un changeur assis derrière sa table, au-dessus de laquelle on remarque un compartiment grillé, semblable à ceux qu'on voit encore aujourd'hui devant les bureaux des caissiers. Près de lui est un monceau d'argent. La tête du changeur est tournée vers un personnage qui apporte un sac. Un fond de verre peint (fig. 189) représente un autre changeur. Il est assis derrière sa *mensa*, « table » (Matth., XXI, 12), couverte de pièces de monnaie. Un homme debout lui présente des pièces sur une tablette. Derrière lui sont des sacs remplis d'argent avec un chiffre marquant leur contenu, CCCXX, CCLV. Au bas est écrit : SACVLV.

E. Beurlier.

CHANSON (hébreu : *sir*; Septante : ᾆσμα; Is., XXIII, 15), chant profane, par opposition à cantique ou chant sacré. Le chant a toujours été une des expressions naturelles de la joie et un accompagnement des fêtes, en particulier en Orient. Tous ceux qui ont visité ce pays, et spécialement l'Égypte, ont remarqué que tous les ouvriers accompagnent de chant leur travail, surtout quand ils exécutent quelque chose de fatigant et de pénible. Cet usage remonte à la plus haute antiquité (fig. 190). Champollion, dans son voyage en Égypte, en 1828, retrouva sur un tombeau d'Eilêthya (aujourd'hui El-Kab), la *Chanson des Bœufs*, qu'on chantait pendant le dépiquage du blé. *Lettres écrites d'Égypte*, lett. XII, in-8°, Paris, 1833, p. 195-196. Cf. la chanson des bergers et celle des âniers, G. Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, fasc. I, 1888, p. 73, 89; Id., *Histoire ancienne de l'Orient*, 1895, t. I, p. 340-342. Aussi les monuments figurés nous montrent-ils souvent des chanteurs et des chanteuses (fig. 191), accompagnant leur chant de battements de mains. Cf. G. Maspero, *Études*, *ibid.*, p. 81.

1° L'Écriture, indépendamment des chants composés pour célébrer de grands événements historiques, comme le passage de la mer Rouge, la victoire de Barac sur Sisara, etc., mentionne un certain nombre de chants profanes, rythmés, qu'on devait chanter sur des airs composés exprès ou déjà connus, ainsi que le supposent les titres d'un certain nombre de Psaumes qui, d'après l'explication commune, indiquent l'air sur lequel ils devaient être chantés. Ps. IX, 1; XXI (hébreu, XXII), 1; Ps. XLIV (XLV), 1 (?); LV (LVI), 1; LVI (LVII), 1; LVII (LVIII), 1; LIX (LX), 1; LXVIII (LXIX), 1 (?); LXXIV (LXXV), 1; LXXIX (LXXX), 1. Quelques-uns des chants que rappellent ces titres pouvaient être des chants sacrés; mais il est probable que quelques-uns au moins étaient des chants profanes, à en juger par les premiers mots qui en sont rapportés, de même que les airs qui sont indiqués dans nos collections de cantiques.

191. Musiciens, chanteuses et chanteurs égyptiens. D'après E. Newberry, *Beni-Hassan*, 1893, t. I, pl. 12, t. II, pl. 4.

2° Quoi qu'il en soit, l'usage du chant dans les festins et les réjouissances profanes, comme dans les fêtes religieuses, est mentionné dans l'Écriture. Il est probable que le chant accompagnait ordinairement comme aujourd'hui la musique, quoiqu'il ne soit expressément question que de celle-ci en plusieurs endroits, Is., V, 12; Eccli., XXXII, 5, 7-8; XLIX, 2. Le chant est expressément nommé dans Isaïe, XXIV, 9, lorsqu'il dit qu'on ne boira plus le vin en chantant, lorsque Dieu frappera son peuple.

Notre-Seigneur a fait lui-même allusion aux chants des enfants qu'on entend encore aujourd'hui en Palestine comme dans tous les pays du monde. Matth., XI, 17; Luc., VII, 32. C'est le plus souvent dans les festins que l'on chante, comme dans le grand repas que donne le père de l'enfant prodigue pour célébrer le retour de son fils. Luc., XV, 25. C'est aussi aux mariages, Jer., VII, 34; Ezéch., XXVI, 13; et dans les grandes réjouissances publiques, principalement après une victoire, II Par., XX, 27-28; Is., IX, 3; on improvise alors un chant sur l'événement qui vient de se produire, Jud., XV, 16-17; I Reg., XVIII, 7; XXVIII, 11, ou bien on le célèbre par un poème déjà connu. II Par., XX, 21. Le cérémonial des funérailles comportait des chants élégiaques ou des lamentations, usités encore aujourd'hui en Palestine, et faisant l'éloge du mort, comme nous en avons entendu, par exemple, à Nazareth. II Par., XXXV, 25; Eccle., XII, 5; Jer., IX, 17, 20; Amos, V, 16; Luc., VII, 32; Marc., V, 38; Luc., VIII, 32; cf. Matth., IX, 23; II Reg., I, 19 27; III, 33-34. On chantait également lorsqu'on dansait, I Reg., XVIII, 6; XXI, 11; Luc., XV, 35, etc.; pendant la moisson, Is., IX, 3, les vendanges et lorsqu'on foulait les raisins pour faire le vin. Jud., IX, 27; Is., XVI, 10; XXV, 6; Jer., XXXI, 4-5; XLVIII, 33. Dans toutes ces circonstances, une partie au moins de ces chants étaient des chansons profanes.

3° Il nous est resté dans l'Écriture quelques débris de chants profanes. Il faut ranger sans doute dans cette catégorie le chant de Lamech, le plus ancien de tous. Gen., IV, 23. — Nous avons des morceaux de chants militaires sur les victoires remportées contre les Moabites, Num., XXI, 14-15; sur la défaite de Séhon, roi d'Hésébon, Num., XXI, 27-30; l'acclamation à David, vainqueur de Goliath. I Reg., XVIII, 7. — Le livre des Nombres, XXI, 17-18, nous a conservé sans doute un de ces chants que chantaient les Israélites en travaillant au creusement d'un puits. — L'Ecclésiastique, IX, 4, fait une allusion aux chanteuses des rues. Isaïe fait de même, XXIII, 15-16, et il cite dans ce passage, ℣. 16, quelques vers d'une chanson tyrienne. — Pour le chant religieux, voir CHANT SACRÉ, CHANTRES DU TEMPLE, CHEF DES CHANTRES.

F. VIGOUROUX.

CHANT SACRÉ. Le chant et le jeu des instruments, jouissance indispensable des peuples de l'Orient, ont servi de tout temps à rehausser l'éclat des cérémonies religieuses, des sacrifices, des fêtes publiques et privées, des festins, des funérailles. Voir Fr. Chabas, l'*Égyptologie*, juillet 1874, p. 49. Cf. Photius, *Biblioth.*, CCXXXIX, t. CIII, col. 1200-1208. Il en fut de même dans l'antiquité hébraïque. Le chant se joignait à toutes les fêtes (voir CHANSON), mais principalement aux solennités de la religion; et dès le séjour dans le désert il fit partie du culte sacré. Exod., XV, 20; Num., X, 10. Cf. Jud., XXI, 21.

Les anciennes nations suppléaient aux monuments écrits par des traditions orales et chantées. Deut., XXXI, 19. Aussi le chant fut-il cultivé dans les écoles des prophètes. I Reg., X, 5; XIX, 20; IV Reg., III, 15; Eccli., XLIV, 5. Targum sur I Par., XV, 22, 27. Eusèbe, *Præp. Evang.*, XI, 5, t. XXI, col. 852, nous apprend que ces sages de la nation instruisaient leurs disciples au moyen de sentences, d'énigmes, de récits rythmés, de chants et de refrains mesurés en vers. Aussi dans le langage de la Bible les termes de « voyant ou prophète » et ceux de « musicien ou chantre » sont-ils souvent pris l'un pour l'autre. I Par., VI, 33; XXV, 2, 3, 5. Cf. Quintilien, *Instit. orat.*, X, 9, 10. C'est dans ce sens que Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 11, t. IX, col. 309, appelle David « musicien et prophète », ψάλλων καὶ προφητεύων. Des écoles prophétiques, les traditions musicales passèrent aux ministres du culte, lorsque David, en préparant la construction du Temple, organisa les offices des lévites. Il recueillit, nous dit Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XII, 3, les hymnes anciens, en même temps qu'il en composa de nouveaux (voir PSAUMES), et il établit l'ordre des chants sacrés pour les fêtes et les cérémonies religieuses. I Par., XXIII, 5, 30; Eccli., XLVII, 9-12. Les titres des cantiques, le contexte, ou encore le témoignage des autres livres de l'Écriture, déterminent l'usage liturgique de certains psaumes. Par exemple, le Psaume XXIV (Vulgate, XXIII), qui fut composé vraisemblablement pour le transport de l'arche, est un chant de procession; les Psaumes XCVI (XCV) et CV (CIV) paraissent se rapporter à l'établissement de l'arche dans le Tabernacle, I Par., XVI, 8-34; le Psaume LXVIII (LXVII), à la prise de Rabbath, II Reg., XII, 26; le Psaume XXX (XXIX), à l'inauguration de l'emplacement du Temple. II Reg., XXIV, 25. On voit également que les Psaumes IV, XX (XIX), LXVI (LXV) se joignaient à l'offrande des sacrifices. D'ailleurs il ne se faisait pas dans le Temple la moindre oblation qui ne fût accompagnée du chant des Lévites. I Par., XXIII, 30, 31. Le Psaume CXLI (CXL) était réservé pour l'offrande du soir, le Psaume XCI (XC) et le Psaume III font encore partie de la prière du soir au rituel juif. Enfin sept psaumes étaient assignés à chacun des jours de la semaine pour être chantés au sacrifice du matin. C'étaient pour le premier jour le Psaume XXIV (XXIII), pour le deuxième jour le Psaume XLVIII (XLVII), pour le troisième jour le Psaume LXXXII (LXXXI), pour le quatrième jour le Psaume XCIV (XCIII), pour le cinquième jour le Psaume LXXXI (LXXX), pour la veille du sabbat le Psaume XCIII (XCII), et pour le jour du sabbat le Psaume XCII (XCI). *Thamid*, 7, 4. Voir *Mousaph*, ou *Prière additionnelle du sabbat*, fin. Les titres attribués à ces psaumes par les Septante, en dehors du texte hébreu, confirment exactement les indications des livres juifs. Le Psaume XXXVIII (XXXVII) est pareillement affecté par les Septante au jour du sabbat. Les Juifs emploient encore le Psaume LXXXI (LXXX) pour le premier jour de l'année (*Roš hašanah*), et les psaumes du Hallel, CXIII (CXII)-CXVIII (CXVII), aux fêtes de Pâques, de la Pentecôte, de la Dédicace, des Tabernacles et aux néoménies; mais, avant de faire partie du Hallel, le Psaume CXVI (CXIV-CXV) était destiné à servir uniquement au repas de l'Agneau pascal, et le Psaume CXVIII (CXVII) devait servir spécialement à la fête des Tabernacles. Plusieurs des psaumes sus-mentionnés sont postérieurs à David; au surplus, les indications fournies par les titres grecs ou hébreux ne sont que d'une antiquité relative. Quoi qu'il en soit, le service quotidien établi par David dura dans son ensemble jusqu'à la captivité, II Par., XXXV, 15; Néhémie le reconstitua pour le second temple, I Esdr., III, 10; VII, 7; II Esdr., VII, 45; XII, 45, et le même ordre persévéra dans le temple d'Hérode. Le chant des hymnes sacrés eut la principale place dans les cérémonies de la religion d'Israël; le culte du vrai Dieu ne le céda pas en cela aux religions étrangères.

Le peuple prenait part au chant en répondant aux strophes par le « refrain », ou en poussant des acclamations, *ṭerûʿâh*, Ps. XXXIII (XXXII), 2, 3; LXXXIX (LXXXVIII), 15, prises en dehors du texte chanté, telles que l'Amen ou l'Alleluia (voir ces mots, t. I, col. 369 et 475). I Par., XVI, 36; Ps. CVI (CV), CXI (CX)-CXVIII (CXVII), CXXXV (CXXXIV), CXLV (CXLIV)-CL, titre. Cf. Eusèbe, *Comment. in Psalmos*, t. XXIII, col. 66-75. Il faut indiquer aussi le refrain ou l'acclamation כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ, *Quoniam in æternum misericordia ejus*, du Psaume CXXXVI (CXXXV); cf. I Par., XVI, 41; II Par., V, 13; VII, 6; XX, 21; I Esdr., III, 11; le ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, *Laudate et supereexaltate eum in sæcula*, du cantique des Enfants, Dan., III, 57-88; le *Quoniam sanctus est*, כִּי קָדוֹשׁ הוּא, du Psaume XCIX (XCVIII). Enfin le chant était accompagné d'une manière analogue à celle qui est représentée sur les monuments antiques (fig. 192), par le jeu bruyant des instruments de musique, les claquements des mains et les divers mouvements de la danse religieuse. Voir DANSE.

La terminologie musicale dans le vocabulaire hébreu est fort restreinte. Le mot *šir* désigne le « chant », aussi bien le texte destiné à être chanté que le jeu des instruments (*kelé šir*, II Par., XXXIV, 12). *Niggên*, « toucher avec la main, palper, » et *zammêr*, « couper, tailler, » d'où « diviser les sons » sur les cordes de la harpe ou avec la voix, « moduler, » appliqués d'abord au jeu des instruments à cordes, comme le grec ψάλλω, signifièrent également le chant lui-même et les paroles chantées, ψάλμος. *Hămôn* et *hémyâh* signifient le « bruit » de l'instrument, la « vibration » des cordes, הַמֹּן שִׁירֶיךָ וִזִמְרַת נְבָלֶיךָ, « le bruit de tes chants et le son de tes harpes. » Amos, V, 23. Voir Is., XVI, 11. *Terû'âh*, le « bruit », les clameurs, les cris de joie, est chez les juifs modernes le nom d'une sonnerie particulière de la trompette. Voir TROMPETTE. *Teqî'âh* s'applique au son prolongé des trompettes et des instruments à vent (voir *Musica vet. Hebræorum*, c. I, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXXII, col. IX-XI), et *šebârim*, dans l'hébreu moderne, aux sons détachés ou « brisés, » trilles. *Pârat*, Amos, VI, 5, signifie, comme plus haut *zammêr*, « distinguer » les sons, « moduler ». *Qôl*, la « voix », s'emploie, de la même manière que le syriaque *qâlâh*, pour désigner le « ton », la « note » musicale. Voir *Siltê haggibôrim*, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXXII, col. X, XI. On emploie encore dans le sens de « chanter » *hašmiâ'*, « faire entendre, » donner de la voix, Ps. XXVI (XXV), 7; II Esdr., XII, 42; *'ânâh*, « élever la voix, répondre, » et *rânan*, « retentir, pousser des cris ». Dans l'hébreu rabbinique, on trouve *niggûn*, dérivé de *naggên* (ci-dessus), « musique »; *ne'îmâh*, « chant, mélodie, » sens dérivé probablement de l'expression נְעִים זְמִירוֹת, « agréable par ses chants ». II Reg., XXIII, 1. Voir MUSIQUE.

Vraisemblablement il n'exista dans l'antiquité hébraïque ni notation, ni nomenclature musicale, ni enseignement théorique. Les mélodies se transmettaient par la seule voie de la pratique ou de la routine, les signes musicaux, qui apparurent chez les Grecs plusieurs siècles avant J.-C., n'ayant commencé à être adoptés par les diverses nations orientales que vers le IVe siècle de notre ère. Aussi la destruction du Temple et la dispersion du peuple juif amenèrent-elles l'anéantissement des traditions musicales des lévites. Des instruments de musique, non plus que du mobilier du Temple, il ne resta rien, si ce n'est quelques représentations fournies par les bas-reliefs de l'arc de Titus ou les peintures sur verre des catacombes. Les émigrés juifs emportèrent cependant partout où ils s'établirent les pratiques de leur culte, la lecture des livres sacrés et leurs formules de prières; mais l'ancienneté des diverses sortes de chants dont ils usent de nos jours ne peut être prouvée. J. PARISOT.

CHANTEURS. Voir CHANT SACRÉ, CHANSON, CHANTRES DU TEMPLE.

CHANTRES DU TEMPLE. Le service musical dans les cérémonies religieuses du peuple juif fut organisé sous le règne de David. Jusqu'à cette époque, il ne paraît pas que le chant religieux eût reçu de réglementation. En distribuant les offices des ministres sacrés, David établit vingt-quatre classes de musiciens, sous la direction des chefs de chœur Asaph, Héman, Idithun (Éthan). I Par., XV, 16, 22; XVI, 4-42; XXIII, 5, 30; XXV. L'auteur des Paralipomènes porte à deux cent quatre-vingt-huit le nombre des maîtres musiciens, choisis entre quatre mille chanteurs. I Par., XXV, 7, et XXIII, 5. David lui-même les formait au chant sacré, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XI, 3. L'influence de Samuel ne fut peut-être pas étrangère à cette organisation. Cf. I Reg., X, 5; XIX, 20; Ps. XCIX (XCVIII), 6; I Par., IX, 22. Le prophète avait pu la préparer; toujours est-il que ses fils et ses disciples y eurent un rôle prépondérant. Samuel fut, en effet, l'aïeul du chantre et psalmiste Héman, que l'auteur des Paralipomènes appelle « le premier prophète du roi pour le chant des hymnes sacrés », I Par., VI, 33; XXV, 4, 5; et sur le nombre des vingt-quatre chefs musiciens institués par David, nous trouvons quatorze fils d'Héman. I Par., XXV, 4, 5.

192. — Chanteurs susiens précédés de musiciens. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 49.

Vêtus comme les prêtres de tuniques de lin, I Par., XV, 27; II Par., V, 12; Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, les chantres occupaient dans la cour intérieure du Temple, ou cour des Prêtres, un lieu élevé, — si l'on peut interpréter en ce sens le texte de Néhémie, II Esdr., IX, 4 (la tradition juive dit une « estrade », דוּכָן, *dûkân*), — en face du tabernacle, I Par., VI, 32, à l'orient de l'autel des holocaustes, II Par., V, 12; Eccli., XLVII, 11, près de la porte qui séparait la cour des Prêtres du parvis du Peuple, ou parvis d'Israël. Selon d'autres textes rabbiniques, ce lieu élevé attribué aux chantres était soit la plate-forme située au haut de l'escalier qui du parvis d'Israël donnait accès à la cour des Prêtres, soit encore le perron placé devant les portes extérieures. L'une et l'autre tradition peuvent se concilier. Il est possible que les lévites musiciens, qui devaient se tenir près de l'autel durant l'offrande des sacrifices, sortissent de l'enceinte réservée aux prêtres lorsque les cérémonies se déployaient à l'extérieur et que le peuple devait prendre part au chant. Les chantres de service avaient leur habitation,

lešukkôt, I Par., IX, 33, en face de celle des prêtres sacrificateurs, dans la cour intérieure, du côté nord. Ezech., XL, 44. C'est là que se conservaient les instruments de musique et les vêtements que les chantres et les exécutants portaient durant les cérémonies.

Nul texte ne détermine le nombre des musiciens employés dans les cérémonies du Temple. Les traditions rabbiniques fixent seulement un minimum de douze chantres pour l'office quotidien. Tr. *Erachin*, II, 6. Les lévites n'étaient admis à chanter auprès de l'autel qu'à l'âge de vingt ans accomplis, I Par., XXIII, 27-30, et il fallait avant d'entrer en charge qu'ils se fussent exercés durant cinq années sous la direction de leurs anciens, *šilté haggibbôrîm*. Ugolini, *Thesaurus*, t. XXXII, col. V. Cependant de jeunes lévites se joignaient aux prêtres pour fournir les voix aiguës, mais seulement lorsque le chœur se tenait dans les cours extérieures; l'accès du parvis des Prêtres n'était permis régulièrement qu'aux lévites remplissant leurs fonctions. Quant aux femmes, elles n'étaient pas admises, selon les rabbins, à chanter dans les cérémonies du culte. Voir Naumbourg, אגדת שירים *Recueil de chants religieux et populaires des Israélites, précédé d'une étude historique*, Paris, 1874, p. III. Un certain nombre d'auteurs cependant, voir Calmet, *Dissertation sur la musique*, dans la *Bible de Vence*, t. IX, p. 451-453, croient que les femmes chantaient dans le Temple. Ils apportent en preuve, sinon le texte de I Par., XXV, 5, — qui n'est qu'une parenthèse dans le dénombrement des musiciens fait par David, — du moins les témoignages d'Esdras et de Néhémie, qui comptent à la reconstruction du Temple, le premier « deux cents », l'autre « deux cent quarante-cinq chanteurs et chanteuses » (la leçon משררות étant supposée exacte). I Esdr., II, 65; II Esdr., VII, 67. On allègue aussi l'autorité des Targums sur l'Ecclésiaste, qui rapporte au service du Temple ce que Salomon dit des splendeurs de son palais et paraphrase ainsi, Eccle., II, 8: « J'ai fait dans la maison du sanctuaire des instruments de musique pour les chanteurs et les chanteuses; » et encore le texte de Philon, *Vit. contempl.*, c. XI, fin, édit. Mangey, 485, 486, qui témoigne de l'usage où étaient les thérapeutes d'alterner leurs chants, composés selon les traditions antiques, entre des chœurs d'hommes et de femmes. Mais de tous ces témoignages il ne résulte nullement que les chanteuses aient pris part aux fonctions du sanctuaire. Si elles apparaissent dans les cérémonies religieuses, Exod., XV, 20, 21; Ps. LXVIII (LXVII), 12, 26; Jud., XXI, 21; II Par., XXXV, 25, c'est toujours en dehors du Temple. On sait d'ailleurs que les femmes ne pouvaient franchir l'enceinte du parvis des Israélites. Quant à l'expression עַלָּמוֹת, *'ălāmôt*, qu'on peut à la rigueur prendre au sens obvie dans les textes musicaux (comme si elle désignait les chanteuses, le chœur des jeunes filles. Voir 'ALAMÔT, t. I, col. 333), il est préférable de l'appliquer soit aux cordes « aiguës » des harpes, soit aux sons « élevés » des flûtes, par analogie avec l'acuité de la voix de femme (c'est de la même manière que les Grecs appelaient αὐλὸς παρθένιος une espèce particulière de flûte de très petite dimension et d'une sonorité aiguë. Voir Athénée, *Deipnos.*, c. XXIII, XXIV); plus simplement on peut, en rapprochant le terme *'ălāmôt* de la racine על, *'al*, le traduire par « voix hautes ». Ce sens s'explique bien par l'expression du livre des Paralipomènes, בקול גדול למעלה : « Les lévites chantaient à voix haute, en élevant le ton, » II Par., XX, 19, expression que la langue syriaque rend exactement par ܒܩܠܐ ܪܡܐ, *beqālā rāmā*. La version des Septante transcrit ici le mot *'ălāmôt* sans le traduire : ἐπὶ ἀλαιμώθ.

Dans tout l'Orient, les femmes prenaient part aux cérémonies du culte. En Égypte, dès le temps de l'Ancien Empire, des musiciennes étaient attachées à presque tous les temples. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. III, p. 9. Les femmes juives, en dehors des fonctions religieuses, chantaient et jouaient des instruments dans toutes les réjouissances. Jud., XI, 34; Judith, XV, 15; I Reg., XVIII, 6. Salomon, comme tous les rois de l'Orient, entretenait dans son palais des troupes de chanteurs et de musiciennes. Eccl., II, 8. David lui-même eut des chanteuses à son service. II Reg., XIX, 35.

J. PARISOT.

CHAOS, état de l'univers et de la terre en particulier, avant que le Créateur n'en eût ordonné les éléments. — Dans la Genèse, I, 2, cet état est exprimé par les deux mots *ṭôhû bôhû*, qui sont passés dans la langue française pour caractériser le désordre et la confusion. Le mot *ṭôhû* vient d'un radical *ṭâhâh*, en chaldéen *ṭehâ'*, « être vaste et désert; » *bôhû* se rattache au radical arabe *bâhâh*, qui a les deux sens corrélatifs de « être pur et net » et « être vide ». Les Chaldéens faisaient du désordre primordial une déesse *Bahu*. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. I, p. 208. En disant que la terre était *tôhû vâbôhû*, l'auteur sacré veut donc marquer qu'elle se trouvait alors à l'état d'immensité déserte et vide, dépourvue par conséquent de ce qui a constitué depuis sa physionomie, les reliefs orographiques, les cours d'eau sillonnant des continents, la végétation, les animaux, etc., et de plus la lumière éclairant toute sa surface. Les versions traduisent équivalemment ce sens de l'hébreu. Septante : la terre était ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, « invisible et sans préparation, » par conséquent à l'état obscur et informe; Aquila : κένωμα καὶ οὐδέν, « un espace vide et rien; » Symmaque : ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον, « quelque chose d'inactif et sans ordre; » Théodotion : κενὸν καὶ οὐδέν, « le vide et rien; » Vulgate : *inanis et vacua*, « sans consistance et vide. » Cette dernière traduction et celle des Septante rendent le mieux le sens de l'hébreu. Le mot *ṭôhû* se retrouve dans la Bible pour désigner tantôt ce qui est vaste et désert, Deut., XXXII, 10; Job, VI, 18; XII, 24; XXVI, 7; Ps. CVII (CVI), 40; tantôt la dévastation, Is., XXIV, 10; la vanité, I Reg., XII, 21; Is., XXIX, 21; XLI, 29; LIX, 4, et ce qui n'est « rien », Is., XLIV, 9; XLIX, 4. Les deux mots réunis se lisent encore dans Jérémie, IV, 23 : « Si je regarde la terre, elle est *ṭôhû vâbôhû*, » c'est-à-dire toute en désordre. Isaïe, XXXIV, 11, reproduit l'expression de la Genèse et l'applique au pays des Iduméens, frappé par le châtiment divin : « On étendra sur lui le cordeau de *ṭôhû* et le fil à plomb de *bôhû*. » Le sens des deux mots n'est donc pas douteux : il implique désordre, confusion, solitude, obscurité, en un mot l'état de la matière informe au début de l'œuvre organisatrice de la puissance divine. Les Grecs donnaient à la matière primordiale le nom de χάος. Ils personnifiaient même le chaos et en faisaient un dieu précédant tous les autres êtres. Hésiode, *Theog.*, 116; Aristophane, *Aves*, 693; Platon, *Conv.*, 178 *b*. Cf. Ovide, *Metam.*, I, 5. Les Pères se sont servis du mot chaos pour traduire l'idée représentée par le *ṭôhû vâbôhû* de la Genèse; mais jamais ils n'ont attaché à ce terme le sens que lui prêtaient les philosophes grecs. Ils se sont contentés d'appeler chaos l'état de la matière primordiale créée par Dieu, comme l'enseigne le premier verset de la Genèse, et déjà soumise à l'action des lois générales posées par lui. Voir S. Bonaventure, *Sentent.*, lib. II, dist. XII, art. I, q. 3, édit. Vivès, t. II, p. 532; Pétau, *De theolog. dogmat., de mund. opificio*, I, II, 1-10; III, 1-4, édit. de 1868, t. IV, p. 237-244; F. Vigouroux, *La cosmogonie mosaïque*, Paris, 1882, p. 67-68. Les partisans du concordisme entre le récit de la Genèse et les systèmes cosmogoniques modernes pensent que le *ṭôhû vâbôhû* marque l'état de la terre pendant la condensation de la nébuleuse primitive, telle que la décrit Laplace dans l'exposé de sa célèbre hypothèse. Voir COSMOGONIE, et Motais, *Origine du monde*, Paris, 1888, p. 58-61. — Dans la parabole du mauvais riche, Abraham dit à celui-ci, qui est enseveli dans l'enfer : « Entre

nous et vous, un grand chaos a été établi, de sorte que ceux qui voudraient passer d'ici à vous ne le pourraient, pas plus que traverser de là-bas jusqu'ici. » Luc., XVI, 26. Ce que la Vulgate appelle *chaos* est nommé en grec χάσμα, « abîme, gouffre, grand espace béant. » Cet abîme « a été établi », ἐστήρικται, a été creusé irrévocablement par Dieu, et il est infranchissable. Par conséquent, le damné ne pourra jamais passer de l'enfer au ciel.

H. LESÊTRE.

CHAPITEAU DES COLONNES DU TEMPLE. Voir COLONNES DU TEMPLE.

CHAPITRES DE LA BIBLE. Ce sont des divisions plus ou moins étendues, qui ont été établies au cours des siècles dans les textes manuscrits ou imprimés de la Bible pour en faciliter la lecture. Différents systèmes de sectionnement ont précédé la « capitulation » universellement employée aujourd'hui. Nous distinguerons donc les chapitres anciens des chapitres modernes.

I. CHAPITRES ANCIENS. — Autres sont ceux des textes originaux, autres ceux des anciennes versions. Leur histoire détaillée présente plus qu'un intérêt de curiosité; elle a une importance critique et sert à classer les manuscrits et à fixer le texte lui-même.

1. *CHAPITRES DES TEXTES ORIGINAUX.* — On ignore si les plus anciens manuscrits hébraïques étaient partagés en sections. Plusieurs critiques pensent que le texte était transcrit d'une façon continue, sans séparation de paragraphes et d'alinéas. Les premières divisions connues sont les sections, appelées *sedarîm* (pluriel de *sedér*, « ordre, série, section »), que les massorètes adoptèrent pour leurs études grammaticales et critiques. Le Pentateuque en comprenait 156 (la Genèse 42, l'Exode 29, le Lévitique 23, les Nombres 32, le Deutéronome 27), Josué 14, les Juges 14, les deux livres de Samuel 34, les deux livres des Rois 35, Isaïe 26, Jérémie 31, Ezéchiel 29, les petits prophètes 21, les Proverbes 8, les Psaumes 19, Job 8, l'Ecclésiaste 4, Esther 5, Daniel 7, Esdras et Néhémie 10, les Chroniques 25; au total, 443. Ruth, le Cantique et les Lamentations n'en avaient pas. Cf. de Voisin, *Observationes ad proœmium Pugionis fidei*, Leipzig, 1687, p. 102-103 et 137-140. — On ignore aussi quand, comment et par qui le texte grec du Nouveau Testament fut sectionné pour la première fois. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VII, 14; t. IX, col. 517, appelle μεγίστην περικοπήν une partie de I Cor., VI. Tertullien, *Ad uxorem*, II, 2, t. I, col. 1290, désigne I Cor., VII, 12-14, comme un *capitulum* particulier. Ailleurs, *de Pudicitia*, 16, t. II, col. 1012, il blâme les hérétiques qui condamnent tout un livre sacré à cause d'un *capitulum* douteux. Denys d'Alexandrie, cité par Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, t. XX, col. 697, nous apprend que quelques anciens discutaient l'Apocalypse chapitre par chapitre, καθ' ἕκαστον κεφάλαιον. Il y a là un indice certain d'un sectionnement déterminé; mais, dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de dire s'il s'agit de sections liturgiques ou simplement de passages cités ou commentés par ces Pères. — Les sectionnements connus des livres du Nouveau Testament se ramènent à quatre groupes, ceux des Évangiles, des Actes des Apôtres et des Épîtres catholiques, des Épîtres de saint Paul et de l'Apocalypse.

1° *Chapitres des Évangiles.* — 1° Le plus ancien sectionnement des Évangiles se trouve dans les deux manuscrits onciaux B (*Vaticanus* 1209) et Ξ (*Zaeynthius*). Il comprend : Matth. 170 sections, Marc. 62, Luc. 152, Joa. 80. Ces sections sont d'inégale longueur; ainsi la 136e de saint Matthieu correspond à XXIV, 1 et 2; la 137e à XXIV, 3-35; la 138e à XXIV, 36-44, et la 139e à XXIV, 45-51. — 2° Une autre division, presque aussi ancienne, compte : Matth. 68 chapitres, Marc. 48, Luc. 83, Joa. 18. On la trouve dans les onciaux ACNRZ. Elle est souvent d'accord avec la précédente. Chaque chapitre, κεφάλαιον, a un titre, τίτλος, qui résume son contenu; le 1er chapitre de saint Matthieu est intitulé περὶ τῶν μάγων, « des mages; » le 2e, περὶ τῶν ἀναιρεθέντων παιδίων, « des enfants occis. » Dans ANZ, les titres sont placés à la partie supérieure ou inférieure des pages, à côté de la section correspondante; dans ACR, leur liste est écrite en tête de chaque Évangile. Leur étendue varie notablement; ainsi le chapitre 55e de saint Matthieu correspond à XXII, 41-46, et le 56e à XXIII, 1-XXIV, 2. Le début de chaque Évangile n'a pas de titre. La 1re section de saint Matthieu commence donc à II, 1; celle de saint Marc à I, 23; celle de saint Luc à II, 1, et celle de saint Jean aussi à II, 1. Mill attribuait cette absence de titre à une omission des premiers copistes; Griesbach pensait que le titre général de l'Évangile servait à désigner le début; Gregory considère ce commencement comme une section préliminaire, un avant-propos, qui n'était pas numéroté. On a attribué, mais sans raison suffisante, cette division à Tatien; l'abbé Paulin Martin la rapportait à Ammonius d'Alexandrie. Ces titres ont passé dans toutes les anciennes versions; ils ont subi des retouches. Les Arméniens et les Coptes ont remanié complètement ceux de l'Évangile de saint Jean. Cf. R. Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament*, 1689, p. 424-427; Mill, *Novum Testamentum græce*, édit. Kuster, 1710, p. 39; Griesbach, *Commentarius criticus in textum græcum N. T.*, pars 2a, Iéna, 1811, p. 50; Gregory, *N. T. græce, prolegomena*, t. III, p. 141-142; J. P. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T., partie théorique*, 1882-1883, p. 554-569. Sur les titres latins, voir *Patr. lat.*, t. CLXV, col. 63-70. — Si on veut désigner les τίτλοι sous le nom de κεφάλαια, il faut les appeler κεφάλαια majeurs, pour les distinguer des κεφάλαια proprement dits ou sections ammoniennes (voir ce mot, t. I, col. 493-494), que l'on dénommera alors κεφάλαια mineurs. Ceux-ci sont moins étendus et plus nombreux que les précédents : 355 en saint Matthieu, 235 en saint Marc, 343 en saint Luc et 232 en saint Jean. Cf. R. Simon, *op. cit.*, p. 427-429; J. P. P. Martin, *ouvr. cit.*, p. 569-614; Gregory, *loc. cit.*, p. 143-153; Gwilliam, *The Ammonian Sections, Eusebian Canons and Harmonizing Tables in the Syriac Tetraevangelium*, dans les *Studia biblica et ecclesiastica*, t. II, Oxford, 1890, p. 241-272.

2° *Chapitres des Actes et des Épîtres catholiques.* — La plus ancienne division connue de ces livres est reproduite dans le *Vaticanus* A et comprend : Act. 36 chapitres, Jac. 9, I Petr. 8, I Joa. 11, II Joa. 1, III Joa. 1, Jud. 2; la seconde épître de saint Pierre n'a pas de sections. 31 chapitres des Actes correspondent à l'ἔκθεσις κεφαλαίων d'Euthalius. Ce diacre d'Alexandrie, sur la demande du prêtre Athanase, publia, vers 458, une édition stichométrique des Actes et des Épîtres catholiques et y introduisit un double sectionnement, le premier de 57 leçons ou lectures, ἀναγνώσεις, qui paraissent avoir été destinées à l'usage liturgique, et le second de chapitres, κεφαλαία : Act. 40, Jac. 6, I Petr. 8, II Petr. 4, I Joa. 7, II Joa. 1, III Joa. 1, Jud. 4; au total, 71. Beaucoup de ces chapitres avaient des subdivisions, μερικαὶ ὑποδιαιρέσεις, dont la première n'est pas comptée. Leur nombre est : Act. 48, Jac. 9, I Petr. 5, II Petr. 1, I Joa. 8, II Joa. 1, III Joa. 1, Jud. 1. Cf. Zacagni, *Collectanea monumentorum veterum Ecclesiæ græcæ ac latinæ*, Rome, 1698, et *Patr. gr.*, t. LXXXV, col. 627-790. Les critiques ne sont pas d'accord sur l'auteur de cette division. Sur la foi du *Codex Coislianus*, n° 25 (Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, Paris, 1715, p. 75), on l'a attribuée au martyr saint Pamphile. Mais les mots τοῦ Παμφίλου semblent avoir été ajoutés à tort par le copiste; Euthalius affirme seulement qu'il a collationné le texte sacré sur les exemplaires les plus corrects de la bibliothèque d'Eusèbe Pamphile de Césarée. D'autres en font honneur à Euthalius. Mais Albert Ehrhard, *Codex H ad Epistulas Pauli und Euthalios diaconos*, dans le *Centralblatt für Bibliotheckswesen*, t. VIII, Leipzig, 1891, p. 385-411, a prétendu

que l'existence d'Euthalius ne peut se démontrer historiquement, et que très vraisemblablement on a pris pour lui le copiste du manuscrit, qui se nomme Evagrius et qui est peut-être Evagrius Ponticus (345-399). Le codex H serait l'autographe. Cf. *Centralblatt*, février 1893, et *Journal of Philology*, t. XXIII, 1895, p. 241-259. — Le *Vaticanus* contient une autre division : Act. 69 chapitres, Jac. 5, I Petr. 3, II Petr. 2, I Joa. 3, II Joa. 2. La 3e épître de saint Jean et celle de saint Jude n'ont pas de sections. La division des Actes correspond en partie au sectionnement introduit dans le *Sinaiticus* par la seconde main. Cf. Tischendorf, *N. T. græcum ex Sinaitico Codice*, Leipzig, 1865, p. XXXVI, adn. 1, et *N. T. Vaticanum*, p. XXX; Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek, introd.*, 1882, p. 266, n° 349.

3° *Chapitres des Épîtres de saint Paul.* — Dans son édition de l'Apôtre, Euthalius ou Evagrius a encore reproduit, avec quelques modifications cependant, un sectionnement en chapitres, établi par « un très sage et très aimé Père en Dieu ». Ce prédécesseur, qu'il ne désigne pas autrement, serait, au jugement de plusieurs critiques, Théodore de Mopsueste. Pour M. Ehrard, c'est un écrivain ecclésiastique égyptien, peut-être contemporain d'Evagrius. Quoi qu'il en soit, cette division comprend 19 chapitres Rom., 9 I Cor., 11 ou 10 II Cor., 12 Gal., 10 Eph., 7 Philip., 10 Coloss., 7 I Thess., 6 II Thess., 22 Hebr., 18 I Tim., 9 II Tim., 6 Tit., 2 Philem.; au total, 148 ou 147. On y remarque quelques subdivisions : 6 Rom., 16 I Cor., 4 II Cor., 1 Coloss., 3 II Thess., 8 Hebr., 2 I Tim.; au total, 40. — Ici encore, le *Vaticanus* a deux séries de divisions. La plus ancienne traite les 14 lettres comme un seul livre et partage le texte comme s'il était continu. La seule particularité à noter, c'est que dans cette supputation l'Épître aux Hébreux suit celle aux Galates, quoique le manuscrit la contienne après la seconde aux Thessaloniciens. Le nombre des chapitres est de 21 Rom., 21 I Cor., 11 II Cor., 5 Gal., 11 Hebr., 6 Eph., 4 Philip., 6 Coloss., 4 I Thess., 4 II Thess. L'autre, plus récente, ne compte que 8 chapitres Rom., 11 I Cor., 8 II Cor., 4 Gal., 3 Eph., 2 Philip., 3 Coloss., 2 I Thess., 2 II Thess. On ignore le chiffre des chapitres de l'Épître aux Hébreux, dont le texte est incomplet.

4° *Chapitres de l'Apocalypse.* — André, archevêque de Césarée en Cappadoce, qui vivait à la fin du Ve siècle, a partagé l'Apocalypse en 24 λόγους, conformément au nombre des vieillards qui siégeaient autour du trône de Dieu, Apoc., IV, 4, et en 72 κεφάλαια, obtenus par la multiplication de 24 par 3, chiffre des éléments constitutifs de la nature humaine. *Comment. in Apocalypsim, Patr. gr.*, t. CVI, col. 220, etc. Cf. Mill, *ouvr. cit.*, p. 62-63, 86-87 et 96; Gregory, *op. cit.*, p. 153-161.

II. *Chapitres des anciennes versions*, de la version des Septante et des versions latines. Ceux des autres traductions sont moins importants et moins connus.

1° *Chapitres de la version des Septante.* — Leur histoire n'est pas encore complètement élucidée, parce que les manuscrits n'ont pas été examinés sous ce rapport. Il est certain cependant que les Grecs étendirent à l'Ancien Testament l'usage des τίτλοι ou résumés des chapitres, qu'ils écrivaient sur les marges des manuscrits de l'Évangile. Bernard de Montfaucon, *Præliminaria in Hexapla Origenis, Patr. gr.*, t. XV, col. 78-79, et *Bibliotheca Coislniana*, 1a pars, Paris, 1715, c. I, p. 4-31, a tiré du *Coislinianus I* (aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale de Paris, fonds grec, n° 1) deux séries de divisions marginales pour les premiers livres de l'Ancien Testament. L'une est accompagnée d'arguments écrits au sommet des pages, l'autre est simplement numérotée et sans titres. La première comprend : Gen. 106 chapitres, Exod. 84, Lev. 54, Num. 50, Deut. 68, I Reg. 53, II Reg. 50. La seconde en a : Gen. 99, Exod. 110, Lev. 61, Num. 51, Deut. 91, I Reg. 73, II Reg. 53. Le total des chapitres du livre de Josué est inconnu, parce que le manuscrit est mutilé. Dans les Juges, il n'y a pas de division; les servitudes des Hébreux et les Juges sont simplement comptés. Le *Coislinianus VIII* (aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale, fonds grec, n° 9) a : I Par. 83 chapitres, II Par. 86, Tobie 21, Judith 34, Esther 55. *Bibliotheca Coisliniana*, p. 45-52. — On a publié dans les *Critici sacri*, Londres, 1660, t. VIII, p. 23-46, cf. *Patr. gr.*, t. XCIII, col. 1339-1386, une division d'Isaïe et des douze petits prophètes, intitulée Στιχηρόν et attribuée au prêtre Hésychius, probablement Hésychius de Jérusalem († 440). Isaïe a 88 sections, Osée 20, Joel 10, Amos 17, Abdias 3, Jonas 4, Michée 13, Nahum 5, Habacuc 4, Sophonie 7, Aggée 5, Zacharie 32 et Malachie 10. Un correcteur du VIIe siècle a numéroté les sections d'Isaïe dans le manuscrit du Sinaï. L'*Alexandrinus* contenait aussi une division de ce prophète. Breitinger, *Vetus Test. ex versione Septuaginta*, Zurich, 1732, t. III, p. h3. Le *Chisianus* et le *Marchalianus* gardent des vestiges de deux sectionnements des prophètes. On les a constatés dans ce dernier pour Jérémie, l'épître de Jérémie et Ézéchiel; ces chapitres concordent en grande partie avec ceux du *Vaticanus*, mais ne sont jamais d'accord avec ceux de la version syriaque hexaplaire, qui ont des rapports avec la *Synopsis Sacræ Scripturæ*, attribuée à saint Jean Chrysostome et éditée *Patr. gr.*, t. LVI, col. 313-386. Ceriani, *De Codice Marchaliano*, Rome, 1890, p. 24-26. Consulter encore Bugatus, *Daniel secundum LXX*, Milan, 1788, p. 1; H. Middeldorpf, *Liber IV Regum*, Berlin, 1835, p. IV; Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, t. II, p. XIII et 2.

2° *Chapitres des versions latines.* — Les plus anciens manuscrits latins des deux Testaments contiennent divers systèmes de sectionnements, indistinctement appelés *tituli*, *breves* ou *capitula*. De soi, ces désignations ont un sens différent; mais, en fait, elles sont appliquées à des sommaires numérotés, qui reproduisent les premiers mots ou résument le contenu de la section qu'ils accompagnent. Souvent ces rubriques sont réunies en tête de chaque livre et en forment une sorte d'abrégé ou de table des matières. Quoique beaucoup de ces textes aient été publiés, un classement définitif n'a pas encore été opéré. On ne trouvera donc ici que des indications générales.

Le Pentateuque a plusieurs groupes de sommaires. Notons seulement les trois principaux. Le premier, fait sur l'ancienne version latine et reproduit dans le plus grand nombre des vieux manuscrits, comprend : Gen. 82 sections, Exod. 139, Lev. 89, Num. 74 et Deut. 155. Le second, qui se lit dans la Bible de Théodulphe et qui, sauf pour la Genèse, est d'accord avec l'*Amiatinus*, compte : Gen. 38 chapitres, Exod. 18, Lev. 16, Num. 20 et Deut. 20. Le troisième, celui des manuscrits espagnols et méridionaux, a : Gen. 46 sections, Exod 21, Lev. 16, Num. 20 et Deut. 14. Josué est divisé dans la Vulgate de saint Jérôme en 33, 11, 14, 19, 110, 78 sections; les Juges en 18, 9, 10, 30, 58 et 14. Le sectionnement de Ruth est du IXe siècle et semble sortir de l'école de Tours; il comprend 10, 8 ou 4 chapitres. Les quatre livres des Rois présentent deux divisions principales : la première a 98 sections pour les deux livres de Samuel, et 91 pour les deux livres des Rois; la seconde, 135 dans Samuel et 220 dans Rois. Les Paralipomènes étaient respectivement divisés en 23 et 18, 104 et 74, 24 et 33 sections. Une de ces divisions est l'œuvre de Cassiodore. *De institutione divinarum litterarum*, c. II, t. LXX, col. 1114. Les deux livres d'Esdras ont des sections très diverses. Tobie compte 16, 30, 27 ou 9 chapitres; Judith 23, 28, 37, 8; Esther 23, 22 ou 10; Job 28, 29, 36, 21, 33. Une division des livres sapientiaux provient d'une ancienne version; une autre a été faite par Cassiodore, *ouvr. cit.*, c. V; *ibid.*, col. 1117. Pour les grands prophètes, une seule série est ancienne et comprend : Isaïe 181 sections, Jérémie 189, Ézéchiel 128 et Daniel 31; il est probable qu'elle provient du grec. Une autre a des chapitres plus longs; par suite,

leur nombre est moindre : Isaïe 32, Jer. 63, Ezech. 59 et Dan. 15. Les petits prophètes ont aussi une double série de longs et de courts chapitres. Les Machabées sont divisés, le premier en 61 sections, et le second en 55.

On a conservé un assez grand nombre de sommaires des Évangiles. Les plus anciens se ramènent à deux types principaux. L'un qui contient : Matth. 73 chapitres, Marc. 46, Luc. 80 et Joa. 35, se rencontre presque uniquement dans les manuscrits de l'ancienne version « européenne » ou dans ceux dont le texte est fortement mêlé. Il est en relation certaine avec la division du manuscrit grec *Vaticanus* et avec les leçons liturgiques du *Comes*. Un autre groupe, emprunté à la même version, se rencontre sous deux formes différentes. La plus ancienne a 28, 12, 20 et 14 chapitres; la plus récente 28, 13, 21 et 14. Ce second groupe se rapproche en saint Matthieu des 33 sections du commentaire de saint Hilaire de Poitiers, *Patr. lat.*, t. IX, col. 915-918. Il est probablement l'œuvre de l'évêque d'Aquilée, Fortunatien. Cf. S. Jérôme, *De vir. illust.*, c. 97, t. XXIII, col. 698. D'autres sectionnements ont 73, 46, 80 et 35 chapitres; 28, 51, 88 et 48; 81, 46, 94 et 45. Des divisions des Actes, deux, ayant respectivement 63 et 74 sections, correspondent à l'ancienne version et coïncident le plus souvent avec le sectionnement des plus anciens manuscrits grecs. Deux autres comptent 63 et 70 sommaires. Les divisions des Épîtres de saint Paul méritent une attention particulière. Celle de l'Épître aux Romains en 51 chapitres, tirée d'une vieille version, ne tient pas compte des deux derniers chapitres actuels, sauf de la doxologie finale, XVI, 24-27. Cf. Hort et Westcott, *The New Testament, introd., append.*, p. 111-112. Les épîtres suivantes présentent deux systèmes. Le plus ancien (I Cor. 25, II Cor. 20, etc.) mentionne simplement les premiers mots de chaque paragraphe et se rapproche du sectionnement attribué à Euthalius. Le plus récent comprend : I Cor. 72 chapitres, II Cor. 29, Gal. 37, Eph. 31, Philip. 19, Coloss. 29 ou 31, I Thess. 25, II Thess. 9, I Tim. 30, II Tim. 25, Tit. 10, Philem. 4, Hebr. 39. La division la plus répandue des Épîtres catholiques provient d'une ancienne version et contient : Jac. 20 chapitres, I Petr. 21, II Petr. 11, I Joa. 20, II Joa. 5, III Joa. 5, Jud. 7. La plus simple, où les chapitres ne sont marqués que par leurs premiers mots, est en accord presque absolu avec la liturgie gallicane : Jac. 12, I Petr. 13, II Petr. 8, I Joa. 13, II Joa. 3, III Joa. 4, Jud. 4. Plusieurs divisions de l'Apocalypse dérivent évidemment du grec. Celle qui compte 48 sections correspond en grande partie aux λόγοι d'André de Césarée. Une autre n'a que 25 chapitres.

Cf. Carus (card. Thomasi), *Sacrorum Bibliorum... veteres tituli sive capitula, sectiones et stichometriæ*, Rome, 1688, ouvrage édité et complété par Vezzosi, *Thomasii opera omnia*, Venise, t. I, p. 1-499; Martianay, *Vulgata antiqua latina et itala versio Ev. secundum Matthæum*, Paris, 1695, et *Prolegomena in divinam S. Hieronymi bibliothecam*, prol. IV, *Patr. lat.*, t. XXVIII, col. 101-109; Vallarsi, *Opera S. Hieronymi, Patr. lat.*, t. XXVIII-XXIX; Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, 3 vol.; Bianchini, *Evangeliarium quadruplex*, Rome, 1749; Tischendorf, *Codex Amiatinus*, Leipzig, 1854; Abbot, *Evangeliorum versio antehieronymiana ex Codice Usseriano*, Dublin, 1884; Belsheim, *Codex f² Corbeiensis sive quatuor Evangelia ante Hieronymum translata*, Christiania, 1887; J. Wordsworth, *The Gospel according to St Matthew*, Oxford, 1883, et *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1889-1895. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 307-315 et 343-362.

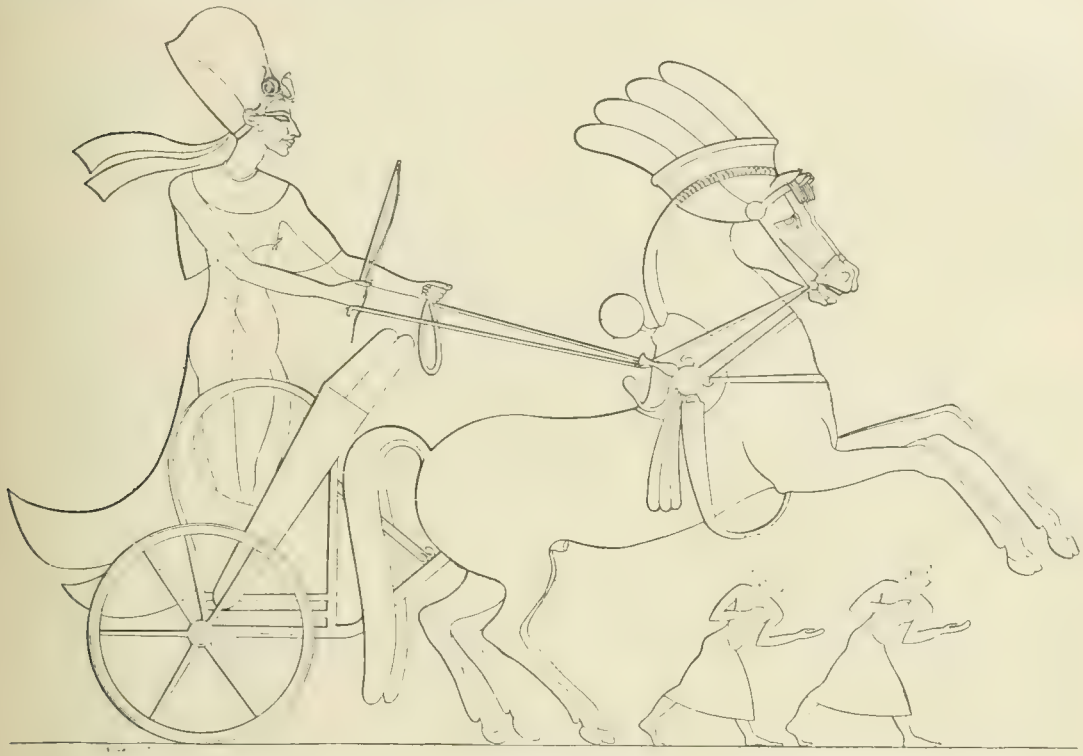
II. CHAPITRES MODERNES. — Les anciens sectionnements de la Bible ont été en usage jusqu'au XIIe siècle. Au début du XIIIe siècle, une nouvelle division en chapitres à peu près égaux les supplanta et devint d'un emploi universel. Son auteur est Étienne Langton, professeur à l'Université de Paris, puis archevêque de Cantorbéry et cardinal († 1228). Des écrivains rapprochés de son époque, Nicolas Trivet, *Chronicon*, année 1228, dans Luc d'Achery, *Spicilegium*, t. III, p. 189; Knyghton de Chester, cité par du Boulay, *Hist. Universitatis Parisiensis*, 1665, t. III, p. 711, rapportent qu'il fit ce travail à Paris, par conséquent avant 1206. Le manuscrit 487 de la bibliothèque Bodléienne, à Oxford, fol. 110, et un autre, conservé à la bibliothèque municipale de Lyon, sous le n° 340, confirment ces renseignements. L'œuvre de Langton, longtemps ignorée, a été retrouvée dans le manuscrit 14417 de la Bibliothèque Nationale de Paris, fol. 125 et 126, et publiée pour la première fois par l'abbé Paulin Martin, *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament*, Paris, t. II, 1887-1888, p. 461-474. Le nombre des nouveaux chapitres est : Gen. 50, Exod. 40, Lev. 27, Num. 36, Deut. 24, Jud. 21, Ruth 4, I Reg. 31, II Reg. 24, III Reg. 22, IV Reg. 24, I Par. 13, II Par. 20, Esdras et Néhémie, ne formant qu'un seul livre, 36; Tob. 11, Judith 26, Esth. 22, Job 41, Prov. 31, Eccl. 12, Cant. 8, Sap. 19, Eccli. 51, Is. 66, Jer. 52, Lament. 5, Baruch 4, Ezech. 47, Dan. 14, Ose. 14, Joel 3, Amos 9, Abdias 1, Jonas 4, Mich. 7, Nahum 3, Habac. 3, Soph. 3, Agg. 2, Zach. 14, Malach. 3, I Mach. 16, II Mach. 15; Matth. 28, Marc. 15, Luc 23, Joa. 20, Rom. 16, I Cor. 16, II Cor. 12, Gal. 5, Eph. 6, Philip. 4, Coloss. 4, I Thess. 5 II Thess. 3, I Tim. 6, II Tim. 4, Tit. 3, Philem. 1, Hebr. 13, Jac. 5, I Petr. 5, II Petr. 3, I Joa. 5, II Joa. 1, III Joa. 1, Jud. 2, Act. 27, Apoc. 22. — Nonobstant de nombreuses divergences, ces chapitres sont étroitement apparentés à ceux de nos Bibles imprimées. La division des Paralipomènes, des livres d'Esdras, de Judith et d'Esther est spéciale et n'a pas été conservée. Nos Bibles ont 3 chapitres de plus dans Tobie, 2 dans Baruch, 1 dans le IVe livre des Rois, Job, Ézéchiel, Malachie, Marc, Luc, Jean, Actes, II Cor., Gal., et 1 de moins dans l'Épître de saint Jude. Des différences moins importantes se remarquent au début de 123 chapitres de Langton; ils commencent ou finissent quelques mots seulement ou un verset au plus avant les nôtres.

Cette division nouvelle remplaçait avantageusement les anciens systèmes si variés et si compliqués, et facilitait les recherches dans les manuscrits aussi bien que les références bibliques. Aussi fut-elle bien accueillie. Les docteurs de l'Université de Paris l'adoptèrent, et les libraires l'introduisirent, vers 1226, dans l'édition de la Vulgate qui s'est appelée la Bible parisienne. Recopiée dans les manuscrits, elle obtint une grande vogue. Elle subit cependant des remaniements, dont les travaux critiques du XIIIe siècle portent la trace. On est arrivé graduellement à la capitulation moderne, qui finit par devenir uniforme et d'un usage général. Le cardinal Hugues de Saint-Cher, à qui Génébrard, *Chronographiæ libri IV*, Cologne, 1581, p. 970 et 972, a fait l'honneur, mais à tort, de cette innovation, a eu sa part dans ce travail de retouche et de remaniement. Toutefois la division qu'il suit dans ses *Postilles* diffère à la fois de celle de Langton et de la nôtre. Il n'a donc pas mis la dernière main au sectionnement actuel. Des divergences se remarquent encore dans les premières Bibles latines imprimées. La capitulation moderne a été introduite dans un petit nombre de manuscrits grecs occidentaux. Les Juifs eux-mêmes l'adoptèrent dans la transcription du texte hébraïque de l'Ancien Testament. Les Bibles, imprimées dans toutes les langues, la contiennent sans notables divergences. Cf. Gregory, *Prolegomena*, p. 164-166; S. Berger, *De l'histoire de la Vulgate en France*, Paris, 1887, p. 10-12; Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13 Jahrhunderts*, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, t. IV, 1888, p. 281-282 et 289-291. — Sur tout l'ensemble

de la question, consulter Otto Schmid, *Ueber verschiedene Eintheilungen der heiligen Schrift*, in-8°, Gratz, 1892.
E. Mangenot.

CHAPPELOW Leonard, orientaliste anglais, né d'une famille du comté d'York en 1683, mort le 13 janvier 1768. Il fut professeur d'arabe à l'université de Cambridge. On a de lui, outre quelques publications sur la grammaire et la littérature arabes, une édition du *De legibus Hebræorum* de Spencer, 2 in-f°, Cambridge, 1727, et *A Commentary on the Book of Job, in which is inserted the Hebrew text and English translation; with a Paraphrase from the third verse of the third chapter, where it is supposed the metre begins, to the seventh verse of the forty-second chapter where it ends*, 2 in-4°, Cambridge, 1752. Chappelow croit que le livre de Job fut composé d'abord en arabe par Job lui-même, et qu'il fut plus tard traduit en hébreu et disposé dans sa forme actuelle par un Israélite. La paraphrase est très diffuse. C'est un disciple de Schultens, auquel il emprunte beaucoup; il abuse des étymologies arabes dans l'explication du texte. — Voir Stanley Lane-Poole, dans L. Stephens, *Dictionary of national Biography*, t. x, 1887, p. 61.
F. Vigouroux.

CHAR (hébreu : *rékéb;* grec : ἅρμα, Gen., xli, 43; xlvi, 29; Jud., v, 28; III Reg., xxii, 35, etc.; I Mach., i, 18; II Mach., ix, 7; Act., viii, 28, etc.; ἵππος, Jos., xvii, 16 et 18; ἀναβάτης, Deut., xx, 1; Is., xxi, 7 et 9; xxii, 6, etc.; Ῥηχάβ, Jud., i, 19; ἐπίβασις, Ps. ciii [Vulgate, civ], 3; Vulgate : *currus*, Gen., xli, 43; xlvi, 29; l, 9; Exod., xiv, 6, etc.; *ascensor*, Is., xxi, 7, etc.; *biga*, Is., xxi, 9; *quadriga*, Jud., v, 28; I Reg., viii, 11; II Reg., x, 29; I Par., xviii, 4, etc.), véhicule à deux roues, destiné à porter les guerriers sur le champ de bataille, et, dans la vie ordinaire, les rois et leurs principaux officiers. Le mot *rékéb*, qui désigne les chars en hébreu, n'indique pas le nombre de chevaux dont ils étaient attelés; il est cependant très probable que les Hébreux ne se servirent jamais, comme les autres peuples du reste, que de chars à deux chevaux, soit pour la guerre, soit pour l'usage journalier. Le mot *quadriga*, « char à quatre chevaux, » dont se sert la Vulgate en plusieurs passages, ne doit pas être pris à la lettre. Les quadriges n'ont existé que chez les Grecs et chez les Romains, encore seulement pour les courses du stade ou pour les fêtes et les triomphes. Les chars égyptiens n'ont que deux chevaux, et si les chars assyriens et les anciens chars grecs en avaient trois, le troisième était un cheval de rechange. W. Helbig, *L'épopée homérique*, trad. franç., 1895, p. 170.



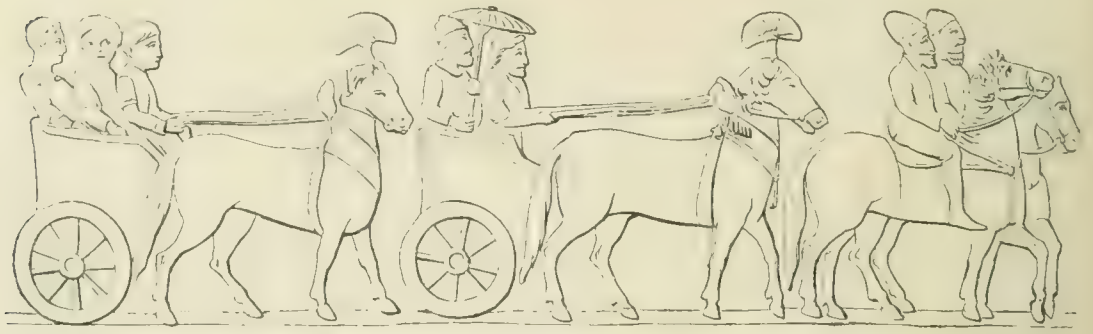
193. — Coureurs royaux devant le char d'Amenhotep IV. xviiie dynastie. Tell el-Amarna. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. iii, Bl. 92.

I. Chars des Hébreux. — L'usage des chars de guerre ne paraît avoir commencé chez les Juifs qu'à l'époque des rois. L'absence des chars était, en effet, la conséquence de la loi qui défendait de multiplier le nombre des chevaux, afin que le peuple comptât avant tout sur la protection de Dieu. Deut., xvii, 16. Dans le passage où Samuel annonce au peuple tous les maux qu'il aura à subir, s'il veut un roi comme en ont les nations voisines, il leur dit : « Il prendra vos fils et les placera sur ses chars...; il les fera courir devant ses chars...; il en fera des fabricants de chars. » I Reg., viii, 11-12. C'est-à-dire il introduira tout ce service de coureurs, de conducteurs, de fabricants, qui existait en Égypte et chez les peuples voisins des Israélites. On ne voit pas cependant que les premiers rois aient eu beaucoup de chars dans leur armée. Dans sa lutte contre Adarézer, roi de Soba, pays situé entre l'Euphrate et Damas, David fait prisonniers, selon le texte de II Rois, viii, 4, dix-sept cents cavaliers ou

soldats montés sur des chars, ou, selon le texte de I Paralipomènes, XVIII, 4, mille chars et sept mille cavaliers, et il fait couper les jarrets de tous les chevaux, à l'exception de cent chars qu'il se réserve. Un peu plus loin, il met en fuite l'armée du même roi et fait périr l'attelage de sept cents chars et quarante mille cavaliers, sans même en réserver pour lui. II Reg., X, 18; I Par., XIX, 18. — Absalom, révolté contre son père, se fait construire des chars; il a des hommes qui les montent et d'autres qui courent devant. II Reg., XV, 1. Adonias fait de même quand il veut usurper la royauté. III Reg., I, 5. Le fait d'avoir des chars et des coureurs devant soi est donné dans ces deux cas et dans Jérémie, XVII, 25; XXII, 4, comme une des prérogatives royales. Sous le règne de Salomon, les chars jouent un rôle important dans la composition de l'armée juive. Quand il prend possession du trône, le jeune roi réunit immédiatement des chars au nombre de quatorze cents et douze mille cavaliers. III Reg., X, 26; II Par., I, 14. Certaines villes étaient spécialement affectées aux parcs des chars de guerre. III Reg., IX, 19; X, 26; II Par., I, 14; VIII, 6; IX, 25. Quand Jéroboam se révolta contre Roboam, ce dernier s'enfuit vers Jérusalem sur son char. III Reg., XII, 18; II Par., X, 18. Les livres des Rois mentionnent encore le char du roi Achab, III Reg., XVIII, 44; II Par., XVIII, 34; celui du roi Josaphat, III Reg., XXII, 32, 35, 38; ceux de Joram, d'Ochozias, de Jéhu. IV Reg., IX, 21, 24, 27, 28. Un second char suivait celui du roi. II Par., XXXV, 24. Le préposé du temple, Is., XXII, 18, et les principaux officiers avaient également des chars, IV Reg., IX, 25; X, 2, 15, 16; Jer., XXII, 4, ainsi que les éclaireurs. IV Reg., IX, 17, 18, 19. Deux personnes prenaient place sur le char. IV Reg., X, 16. Il n'est question d'un corps de guerriers montés sur des chars que dans deux passages, IV Reg., XIII, 7, et XIX, 23. Dans ce dernier endroit, Dieu reproche aux Israélites d'avoir trop de confiance dans la multitude de leurs chars. Ce reproche n'est pas sans ironie, car jamais les Juifs n'en eurent un grand nombre, excepté au temps de Salomon. David oppose à la confiance que les étrangers ont dans leurs chars celle que les Israélites ont dans le Seigneur. Ps. XIX (hébreu, XX), 8. Aussi quand les Syriens sont effrayés par un bruit de chars qu'ils entendent la nuit, ils en concluent que le roi d'Israël amène avec lui les rois des Héthéens et des Égyptiens. IV Reg., VII, 6. C'est d'Égypte que Salomon faisait venir ses chars, qu'il payait au prix de six cents pièces d'argent. III Reg., X, 29. Il en fournissait les rois des Héthéens et les rois de Syrie. *Ibid.*

II. Chars des Égyptiens. — Les chars égyptiens sont les plus anciens qui soient mentionnés dans la Bible. Le pharaon, pour faire honneur à Joseph, le fait monter dans un char qui suit immédiatement le sien. Gen., XLI, 43. Joseph monte dans un char pour aller au-devant de son père Jacob, quand il vient en Égypte. Gen., XLVI, 29. Dans la pompe funèbre de Jacob figurent des chars. Gen., L, 9. Les chars de guerre égyptiens sont nommés au moment où le pharaon poursuit les Hébreux quittant l'Égypte pour aller vers la Terre Promise. C'est d'abord le char du roi, Exod., XIV, 6 et 9; XV, 4; ce sont ensuite les chars des guerriers de son armée. Exod., XIV, 7, 9, 17, 18, etc. Tous ces chars, qui étaient au nombre de six cents, Exod., XIV, 7, sont engloutis dans la mer Rouge avec ceux qui les montaient. Exod., XIV, 23-28; XV, 4, 19; Deut., XI, 4; XX, 1. Le souvenir de cette destruction est souvent rappelé comme l'événement le plus important de l'histoire d'Israël. Jos., XXIV, 6. Il est encore question des chars égyptiens dans le récit de l'invasion de Sésac sous Roboam. II Par., XII, 3. Les chars de l'Égypte sont toujours considérés comme une des principales forces de son armée. IV Reg., XVIII, 24; Jer., XLVI, 9.

Sur les monuments égyptiens, les chars de guerre apparaissent dès le XVIIe siècle avant J.-C. Aahmès Ier, qui délivra l'Égypte de la domination des Hyksos, combattait sur un char. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 2e édit., p. 422 et 441. Il semble qu'il ait été antérieurement en usage chez les peuples de l'Asie. Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, p. 273; Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses*, t. I, p. 221. Cf. Helbig, *L'épopée homérique*, trad. franç., p. 160. Le char de guerre égyptien contenait deux personnes, le guerrier et le conducteur (t. I, fig. 258, 259, col. 975, 978). Cf. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, t. I, p. 223, fig. 56, 2; p. 224, fig. 57. On voit cependant des chars contenant trois personnes dans les cortèges triomphaux; alors, avec le conducteur, montaient deux jeunes nobles, portant le sceptre royal ou les éventails. En campagne, chaque guerrier avait son char et son conducteur. Pour conduire les chevaux, le cocher était armé d'un fouet à une ou plusieurs lanières de peau. Voir Cocher, Fouet. Les insignes de sa fonction étaient fixés derrière le char, et par conséquent le combattant pouvait librement se servir de ses armes. Wilkinson, *Manners*, t. I, fig. 57, p. 224. Quand à la ville ou à la campagne le maître conduisait lui-même, ses serviteurs couraient devant lui (fig. 193), comme cela se fait encore aujourd'hui en Égypte. Aux moments d'arrêt, ils tenaient les rênes, mais sans monter dans la voiture. Wilkinson, *Manners*, t. I, fig. 3, p. 33. Les rois sont souvent représentés seuls dans leur char, tenant les rênes ou les ayant passées autour de leur corps (voir t. I, fig. 218, col. 899); mais il est probable qu'en les représentant ainsi, l'artiste égyptien a simplement voulu laisser à la figure principale toute son importance, et qu'en réalité les rois avaient, eux aussi, un conducteur dans leur char. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. I, p. 23, fig. 13; p. 271, fig. 173; p. 276, fig. 174; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. II, p. 230, 231, 245, etc.; cf. p. 227; le roi, descendu de son char, tient à la main les rênes et

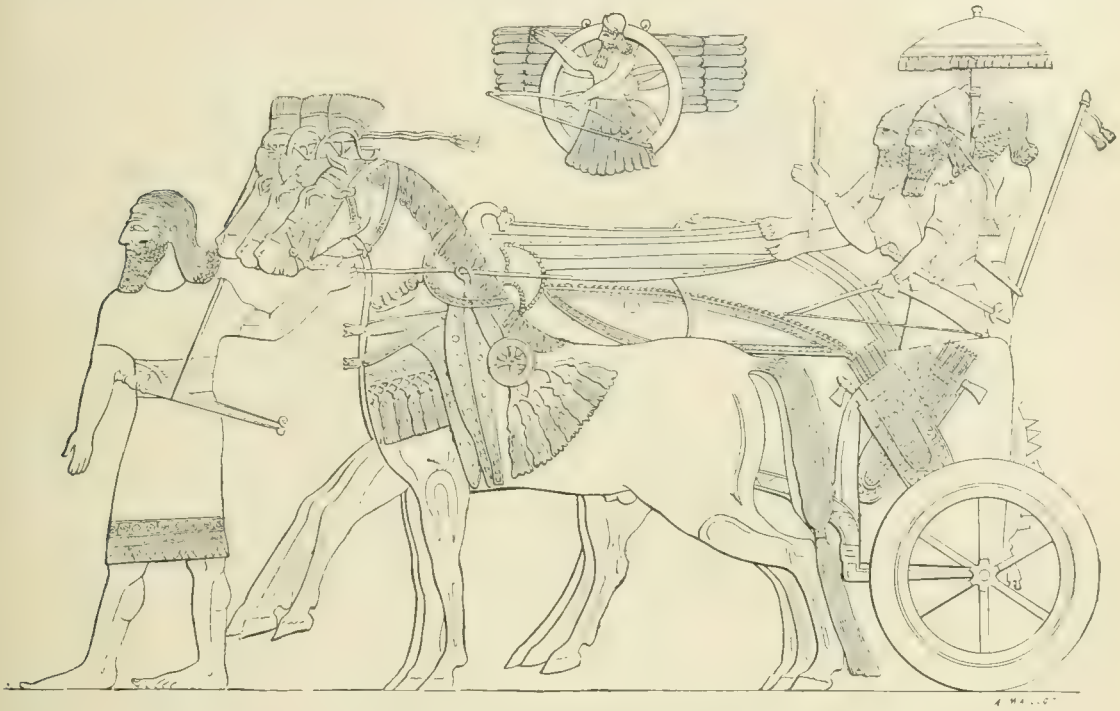


134 — Char égyptien. Roi et sa suite. Sarcophage. D'après G. Rawlinson, *History of Phenicia*, p. 206.

un arc. Les chars avaient parfois un siège, placé sur le devant ou sur le côté. Sur quelques chars, le plancher, c'est-à-dire la partie sur laquelle s'appuyaient les pieds de ceux qui le montaient, était formé par un cadre entourant un treillis de courroies ou de cordes, destiné à rendre les secousses moins dures et à remédier à l'absence de ressorts.

La matière employée pour la construction des chars était le bois. Plusieurs bas-reliefs représentent des charrons travaillant le bois pour faire des chars. Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 231, fig. 64. Nous y voyons en particulier la confection du timon. Le corps du char était extrêmement léger; le cadre de bois était simplement orné de tablier en se relevant en pointe ou en bande jusqu'au haut du char. Des courroies de peaux reliaient sur les côtés le haut du cadre, qui formait comme une main courante, à la pièce inférieure. Les différentes opérations nécessaires à la confection du char et à la disposition des morceaux de peau sur le bois sont représentées sur les monuments égyptiens. Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 232, fig. 65. Les roues étaient également de bois et avaient généralement six rais. Elles étaient maintenues par une cheville, mais elles seules tournaient. L'essieu restait immobile. Aux côtés était attaché extérieurement un carquois.

Les chars de plaisance avaient la même forme que les



195. — Char royal à trois chevaux. Nimroud. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 21.

et consolidé à l'aide de peau et de métal. Le fond du char, qu'il fût de bois plein ou formé d'un treillis, s'appuyait sur l'essieu, auquel était également fixée l'extrémité inférieure du timon. L'essieu était placé non au centre, mais à l'arrière. Le timon, qui formait une barre horizontale sur laquelle s'appuyait le fond du char, se relevait ensuite par une légère courbe terminée en ligne droite. Il était attaché au haut de l'avant du char par une courroie partant de la partie relevée, peu après l'endroit où finissait la courbe. A l'extrémité du timon était fixé un joug qu'on posait sur le cou des chevaux et auquel on les attachait par des sangles passées sous le poitrail. Le poids des chars était supporté par les roues et par les chevaux. Comme un homme pouvait facilement le manier, il est évident que deux personnes n'étaient pas une charge trop lourde pour les chevaux. Quand le char était dételé, le timon tombait à terre, ou on le soutenait par un support de bois, qui parfois représentait un captif. Le char était ouvert à l'arrière. Rares sont les caisses entièrement fermées sur les côtés. On en voit cependant quelques exemples. Rosellini, *Monumenti di Egitto*, t. I *Monumenti reali*, pl. 103. Le plus souvent les côtés étaient ouverts. Sur le fond cependant s'élevait une pièce de bois qui formait ensuite à l'avant une sorte chars de guerre, mais les côtés étaient souvent fermés. Quelquefois on y fixait un parasol pour garantir du soleil. A la place de chevaux, les Égyptiens se servaient pour traîner leurs chars de plaisance de bœufs ou de mulets. Voir t. I, fig. 560, col. 1834. Cf. Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 222-237.

III. Chars des Chananéens. — Quand les Hébreux entrèrent dans la Terre Promise, les Chananéens, contre lesquels ils eurent à lutter, avaient des chars dans leur armée. Jos., XI, 4. Ces chars sont appelés dans l'hébreu *rékéb barzél*. Jos., XVII, 16 et 18. Les Septante, au ℣. 16, traduisent par ἵππος ἐπίλεκτος καὶ σίδηρος, « une cavalerie choisie et du fer; » mais au ℣. 18 ils ont supprimé σίδηρος. La Vulgate, dans les deux passages, traduit par *ferrei*, « de fer. » Il est évident qu'il ne s'agit pas de chars faits entièrement de ce métal; car Dieu dit à Josué, XI, 4, de les brûler. Il ne peut s'agir non plus de simples ornements de fer; ils n'eussent pas rendu les chars plus redoutables. Il reste donc à supposer que ce sont des chars blindés de fer ou armés de faux. Cette dernière interprétation est adoptée par la Vulgate dans le livre des Juges, I, 19. « Les Israélites, dit le texte hébreu, ne purent s'emparer des vallées de la terre de Chanaan, parce que les habitants avaient des chars de fer. » Les Septante, dans ce

passage, ont supprimé l'épithète et fait du mot hébreu un nom propre. Ils ont traduit : ὅτι Ῥηχὰβ διεστείλατο αὐτοῖς, « parce que Réchab leur résista. » La Vulgate traduit par *currus falcati*, « des chars armés de faux. » Plus loin, Jud., IV, 3, 13, il est question des neuf cents chars de Jabin, roi des Chananéens. Cf. Jud., IV, 7, 15, 16; V, 11, 28. Les Septante traduisent par ἅρματα σιδηρᾶ, et la Vulgate par *currus falcati*. Il est fort douteux cependant que cette interprétation soit exacte, car ni chez les Égyptiens ni chez les peuples d'Asie on ne connaît de chars armés de faux à cette époque. On ne les connut dans l'Asie occidentale que du temps de Cyrus. Xénophon, *Cyrop.*, VI, 1, 27, 30. Les chars des Chananéens devaient donc être simplement recouverts d'une plaque de fer. — Les monuments phéniciens et cypriotes représentent des chars (fig. 194), mais ils ne sont pas d'une époque très ancienne.

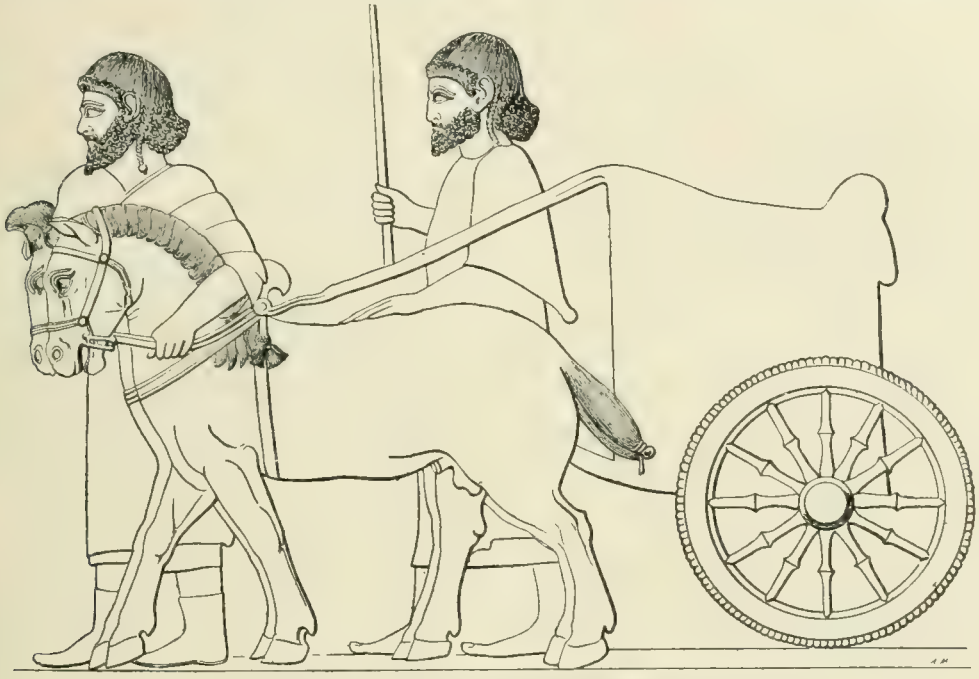
IV. Chars des Madianites, des Philistins, des Héthéens, etc. — Les Madianites, Jud., V, 28, et les Philistins avaient également des chars de guerre. Dans les combats qu'ils livrent à Saül, ces derniers mettent en ligne, dit le texte hébreu tel que nous le possédons aujourd'hui, trente mille chars. I Reg., XIII, 5. Ce chiffre paraît excessif pour un si petit peuple, aussi la plupart des commentateurs ont-ils cru à une erreur de copiste; mais on n'a pu trouver jusqu'ici quel devait être le véritable chiffre. Cette leçon est en tout cas très ancienne, car les Septante et Josèphe, *Ant. jud.*, VI, VI, 1, l'ont adoptée. La Bible mentionne encore parmi les peuples qui avaient des chars : les Syriens, II Reg., VIII, 4; III Reg., XX, 1, 21, 25; IV Reg., V, 9, 21, 26; VI, 14, 15, 17; les Iduméens, IV Reg., VIII, 21; les Ammonites, I Par., XIX, 6; les Éthiopiens, II Par., XIV, 9; d'après les peintures égyptiennes, les chars éthiopiens avaient la même forme que les chars d'Égypte. Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 235, fig. 67; les Héthéens. IV Reg., VII, 6. Les chars des Héthéens sont représentés sur les monuments égyptiens. Ils sont beaucoup moins ornés que ceux d'Égypte. La caisse est fermée sur les côtés. Voir t. I, fig. 582, col. 1882. D'après le poème de Pentaour, qui décrit les campagnes de Ramsès II contre les Héthéens, les chars formaient une des principales forces de leur armée. Chacun de leurs chars contenait trois personnes, le conducteur, un soldat armé d'une lance et d'un bouclier et un archer. *Records of the past*, t. II, p. 69; Wilkinson, *Manners*, p. 258, 259, fig. 84, 5; F. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, p. 222.

196. — Char emporté comme butin. D'après Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 20.

V. Chars des Assyriens, des Chaldéens et des Babyloniens. — Ils sont mentionnés dans Judith, IV, 13; IX, 9; Jer., IV, 13; L, 37; LI, 21; Ezech., XXIII, 24; XXVI, 7, 10. Les monuments assyriens, comme les monuments égyptiens, nous fournissent de nombreuses représentations des chars de guerre. Le roi montait toujours sur un char. Les officiers de haut rang faisaient de même. Les chars de guerre assyriens étaient en bois, ouverts par derrière, mais fermés sur le côté et par devant. La caisse du char était magnifiquement ornée. Les roues étaient au nombre de deux et placées soit tout près de l'arrière, soit à l'arrière même, de sorte que, comme dans les chars égyptiens, le centre de gravité était à l'avant. La jante de la roue était large et composée généralement de deux cercles intérieurs plus étroits et d'un troisième extérieur plus large, fait d'une ou de plusieurs pièces. Le tout était maintenu par un cercle de métal. Les rais étaient au nombre de six ou huit; ils étaient de grosseur moyenne. Les roues étaient attachées à un essieu fixe sur lequel elles tournaient. La caisse était placée directement sur l'essieu et sur le timon, sans être soutenue par des ressorts. Le timon, attaché à l'essieu, soutenait d'abord la caisse du char en suivant une ligne horizontale; il se

relevait en courbe en avant du char, jusqu'à peu près à la hauteur du sommet du char, puis suivait une ligne droite. Vers l'extrémité était fixé un joug auquel on attachait les chevaux. L'extrémité elle-même était ornée de têtes d'animaux, de bœufs, de chevaux ou même de sujets plus compliqués. Une ou plusieurs barres, probablement de métal, attachaient le timon au haut de la caisse. Il n'y avait qu'un seul timon. Sur un seul monument publié par Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 24, on a cru voir un char à deux timons; mais le dessin représente la perspective de deux chars.

L'attelage était composé de deux ou trois chevaux (fig. 195), jamais de quatre. Deux des chevaux étaient attachés au timon par le joug, le troisième à une corde. Il était pas de carquois sur les côtés, mais une case destinée à recevoir les flèches est fixée à l'avant de la caisse. Le tout est couvert d'une ornementation formée de rosaces et d'un entrelacement de lignes dentelées. Les timons sont pleins et sans ornements, sauf la tête qui les termine. A la place de la pièce de tapisserie des chars de la période précédente, ils ont seulement une barre ou même une simple corde. Il n'y a pas de bouclier suspendu à l'arrière, mais parfois une draperie, ce qui supposerait que la partie supérieure est fermée par une barre. Voir t. II, fig. 73, col. 225. Cf. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 407, 413, n° II; p. 414, 416; Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 42, 47, etc.; Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 76; Place, *Ninive et*



197. — Char perse de Persépolis. British Museum. D'après une photographie.

là en supplément et destiné surtout à remplacer un des deux autres, en cas d'accident. Les jougs étaient de formes très variées, tantôt droits, tantôt courbes. Voir JOUG. On rencontre dans les monuments assyriens deux types de chars. Ceux de la période la plus ancienne sont plus bas et plus courts, les roues ont six rais et sont de diamètre plus petit, la caisse est pleine et ornée seulement d'une bordure. Ils sont arrondis sur le devant comme les chars égyptiens et les chars grecs; enfin de chaque côté sont suspendus des carquois. On y voit aussi, à la partie supérieure de l'arrière, une poche pour recevoir la partie inférieure de la lance. Cette poche a souvent la forme d'une tête humaine. Du haut de l'avant de la caisse à l'extrémité du timon s'étend une ornementation qui semble être une tapisserie tendue sur un cadre de bois. Parfois aussi on voit un bouclier suspendu à l'arrière de la caisse et formant comme une porte. Voir t. I, fig. 47, col. 305; fig. 229, col. 905; fig. 260, col. 983; fig. 367, col. 1263; t. II, fig. 37, col. 99. Cf. G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient Eastern world*, 4e édit., 1879, t. I, p. 412, fig. 1; Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 14, 22, 27; Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 100. Les chars de la période plus récente sont plus hauts et plus larges, les roues sont d'un plus grand diamètre et ont huit rayons. La caisse est de forme carrée. On ne voit *l'Assyrie*, pl. 50, 51; F. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. V, p. 54; Perrot, *Histoire de l'art*, t. III, pl. XII, et p. 625, fig. 307.

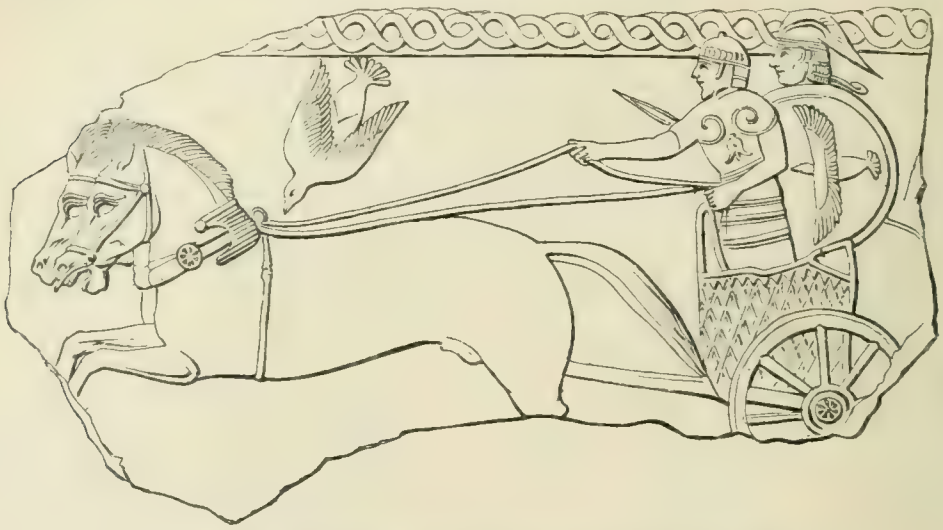
Le harnachement des chevaux est le même dans les deux périodes. Il consiste essentiellement dans une têtière, un collier et une sangle de poitrine. Le tout était orné de rosettes d'ivoire, de nacre ou de bronze. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 177; Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 767, fig. 440. Les auteurs profanes parlent dans le même sens des chars assyriens. Ctésias, dans Diodore de Sicile, II, 5, 4; 17, 1; 22, 2; Xénophon, *Cyrop.*, II, 1, 5. Les chars assyriens portaient généralement trois ou quatre personnes. Place, *Ninive*, pl. 50, 51, 60; Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, art. *Currus*, t. I, p. 1634, fig. 2199. D'après le même Ctésias, *ibid.*, les Assyriens auraient eu des chars armés de faux dès la plus haute antiquité, tandis que Xénophon, *Cyrop.*, VI, 1, 30, en attribue l'invention aux Perses. Perrot et Chipiez, *op. cit.*, t. II, p. 162, fig. 211, pl. X.

Les chars des rois assyriens étaient surmontés d'un parasol ou des insignes de la royauté, quand ils s'en servaient en dehors du champ de bataille. Voir t. I, fig. 263, col. 987. Cf. Layard, *Monuments*, t. I, pl. 21, 22; F. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne*, t. IV, p. 373. Un bas-relief de Khorsabad, qui est au musée du Louvre, repré-

sente un char d'une forme toute différente des chars ordinaires (fig. 196). Cf. F. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne*, t. v, p. 40; Perrot, *Histoire de l'art*, t. ii, p. 100, fig. 23.

VI. Chars des Élamites et des Perses. — Isaïe, xxii, 6, mentionne les chars des Élamites. Dans ce passage, les Septante traduisent le mot hébreu *rékéb* par ἀναβάται ἄνθρωποι ἐπ' ἵπποις, « des cavaliers sur des chevaux; » Aquila : ἐν ἅρματι ἀνθρώπων ἱππέων, « un char sur lequel sont montés des cavaliers, » et la Vulgate : *currum hominis equitis*, « le char d'un cavalier. » Au ℣. 7, le même prophète annonce que la vallée de la Vision sera remplie de chars; la Vulgate traduit ce mot par *quadrigæ*. Les Élamites dont il est question ici sont des peuples d'Asie, associés souvent sur les inscriptions cunéiformes aux Babyloniens. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 237. Dans le chapitre précédent, xxi, 7, Isaïe, prophétisant la chute de Babylone, rapporte ainsi ce que voit la sentinelle : « Elle vit un char, un couple de cavaliers, un chariot traîné par des ânes, un chariot traîné par des chameaux. » Ici encore le mot hébreu est *rékéb*, et les Septante traduisent par ἀναβάτας, Aquila par ἅρμα, et la Vulgate par : *currum duorum equitum, ascensorem asini et ascensorem cameli*. La version syriaque et la version chaldéenne traduisent comme la Vulgate. Les peuples qui sont ici désignés et qui doivent détruire Babylone, ce sont les Élamites et les Mèdes. Is., xxi, 2. Nous savons par Xénophon que les Mèdes avaient des chars dans leur armée, et que Cyrus inventa, comme nous le dirons plus loin, les chars armés de faux. Xénophon, *Cyrop.*, vi, 1, 29. Dans les chars des Mèdes et des Perses, la caisse était assez élevée, les côtés étaient pleins, les roues avaient jusqu'à douze rais, le timon était rattaché au-devant de la caisse par une tige. Voir fig. 197. Cf. Wilkinson, *Manners*, t. i, p. 241, fig. 73; *Museo Borbonico*, t. viii, pl. xxxvi. Hérodote, i, 188; vi, 86, parle de chars traînés par des ânes; mais il n'est pas question ailleurs qu'ici de chars traînés par des chameaux. Plus loin, Is., xxi, 9, un personnage monté dans un char annonce la chute de Babylone; le texte hébreu de ce verset porte : *rékéb iš ṣémér pâraṣim*, « le char d'un homme, un couple de cavaliers; » les Septante traduisent : ἀναβάτης ἵππου δύο, « un homme monté sur un char à deux chevaux, » et la Vulgate : *ascensor vir bigæ equitum*, « un homme qui monte un char de cavaliers traîné à deux chevaux. »

VII. Chars des Séleucides. — Daniel, xi, 40, prophétisant les victoires du roi de l'aquilon, c'est-à-dire d'Antiochus IV Épiphane, parle des chars de son armée. Le premier livre des Machabées, i, 18, signale aussi des chars dans l'armée de ce roi qui envahit l'Égypte, et aussi dans celle d'Antiochus V Eupator. I Mach., viii, 6. Le char royal est nommé à part. II Mach., ix, 7. Les chars de l'armée des Séleucides étaient, comme les chars grecs de cette époque, formés d'une caisse dont les côtés étaient pleins et dont l'arrière était ouvert (fig. 198). Le second livre des Machabées, xiii, 2, indique dans l'armée du même Antiochus V Eupator la présence de trois cents chars armés de faux, ἅρματα δραπανηφόρα. Les successeurs d'Alexandre avaient emprunté ces chars aux Perses. Xénophon en attribue l'invention à Cyrus. « Ce prince, dit l'historien grec, abolit dans son armée l'usage des chars tels qu'étaient ceux des Troyens et des Cyrénéens, les seuls employés jusqu'alors par les Mèdes, les Assyriens, les Arabes et les autres peuples d'Asie. Il en fit construire d'une forme nouvelle. Les roues en étaient plus fortes, par là moins sujettes à se briser; l'essieu long, car ce qui a de l'étendue est moins sujet à se renverser; la caisse, d'un bois épais, s'élevait en forme de tour, mais ne couvrait le cocher que jusqu'à la hauteur du coude, afin qu'il eût la facilité de conduire ses chevaux; chaque cocher, armé de toutes pièces, n'avait que les yeux découverts; aux deux bouts de l'essieu étaient placées deux faux de fer longues d'environ deux coudées et deux autres par dessous, dont la pointe tournée contre terre devait percer à travers les rangs ennemis. » Xénophon, *Cyrop.*, vi, 1, 29. Crésus adopta ces chars pour combattre Cyrus. *Cyrop.*, vi, 2, 17. Les chars armés de faux figurèrent désormais dans toutes les armées asiatiques et dans celles des Séleucides. Xénophon, *Anab.*, i, 7, 10; 8, 10; Quinte-Curce, iv, 25, 1; Tite Live, xxxvii, 11; Diodore de Sicile, xvii, 53.



198. — Char de combat grec. Bas-relief en terre cuite. Cabinet des médailles.

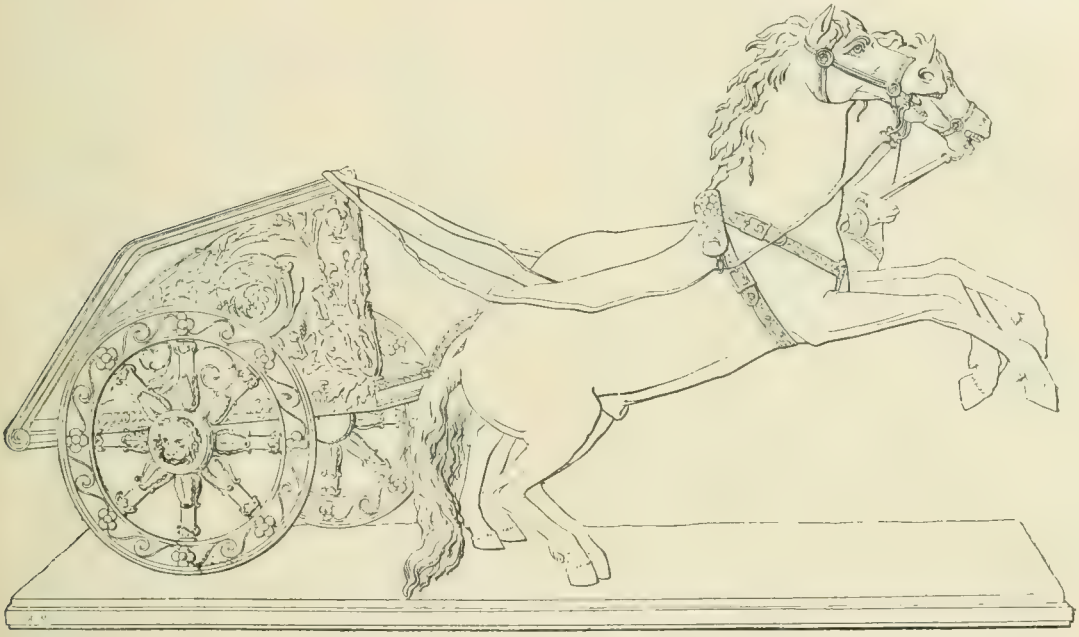
VIII. Char de l'eunuque éthiopien. — Enfin le livre des Actes mentionne le char de l'eunuque de la reine Candace d'Éthiopie. Act., viii, 28-29, 38. Ce char devait être plutôt un chariot de transport; l'eunuque, d'après les Actes, y était assis et lisait.

IX. Char d'Élie, char des chérubins, char au figuré. — En dehors des chars de guerre, la Bible parle

encore du char de feu sur lequel le prophète Élie fut enlevé au ciel. IV Reg., II, 11, 12; Eccli., XLVIII, 9. — L'Ecclésiastique, XLIX, 10, nous dit que le prophète Ézéchiel a vu Dieu sur un char conduit par les chérubins. Voir CHÉRUBINS. — Les chars sont souvent pris pour symbole de la puissance. Ps. XIX (hébreu, XX), 8; LXVII (hébreu, LXVIII), 18; CV (hébreu, CIV), 3. Dans ce dernier passage, les Septante traduisent le mot *rekûb*, « char ou attelage, » par δυναστείας, et la Vulgate par *potentias*, « puissances. » Voir CHARIOT.

X. BIBLIOGRAPHIE. — J. G. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Ægyptians*, in-8°, Londres, 1878, t. I, p. 222-242; Textor de Ravisi, *Études sur les chars égyptiens*, dans le *Congrès provincial français des orientalistes, Égyptologie, bulletin I*, t. II, p. 439-464; G. Rawlinson, *The five great monarchies of the Eastern world*, 4e édit., in-8°, Londres, 1879, t. I, p. 406-420; W. Helbig, *L'épopée homérique*, trad. franç., in-8°, 1895, p. 160-198; Scheffer, *De re vehiculari veterum*, in-8°, Francfort, 1671; Ginzrot, *Die Wagen und Fuhrwerke der Griechen und Römer*, in-8°, Munich, 1817.

E. BEURLIER.



199. — Char romain. Musée du Vatican. D'après une photographie.

CHARACA (εἰς τὸν Χάρακα), localité mentionnée une seule fois dans l'Écriture, II Mach., XII, 17. Elle était située à l'est du Jourdain, dans le pays de Galaad, et était habitée par des Juifs appelés « Tubianéens ». Voir TOB, TUBIN. La question, très difficile, qui se pose ici, est de savoir si nous sommes en présence d'un nom commun ou d'un nom propre. — Le texte grec porte l'article, et χάρακα est l'accusatif de χάραξ, « camp entouré de palissades. » De là on a conclu que Characa est « la forteresse » de Datheman, dont parle le récit parallèle de I Mach., V, 9, et dans laquelle s'étaient réfugiés les Juifs persécutés. Patrizi, *De consensu utriusque libri Machabæorum*, in-4°, Rome, 1856, p. 276, apporte à l'appui de cette opinion les raisons suivantes. La première, qu'il regarde à bon droit comme légère, c'est que Characa, au second livre des Machabées, est placé dans la région de Tob, comme Datheman, au premier. La seconde, plus grave, c'est que Characa était l'objectif ou le but vers lequel tendait Judas, et c'est vers Datheman que, d'après le premier livre, marchait le héros asmonéen, puisque là l'appelaient les cris de détresse. Enfin la troisième, et la plus forte, nous montre dans Characa un mot syro-chaldéen, qui signifie « forteresse », *munitio*. Or, quand l'auteur de I Mach. mentionne Datheman, il dit, d'après la Vulgate : *Et fugerunt in Datheman munitionem;* mais il est plus que probable que ces derniers mots étaient rendus en syro-chaldéen par בדתמן כרכא, *be-Daṭeman keraka'*. Il faut ajouter à cela la coutume qui aura sans doute prévalu de désigner Datheman, non par le nom propre, mais par l'appellation antonomastique *Keraka*, « la forteresse; » ce qui, du reste, ressort du premier livre, où, sur quatre fois qu'elle est citée, elle apparaît trois fois sous la simple dénomination de « forteresse », *keraka* (cf. I Mach., V, 9, 11, 29, 30), et ceci nous explique pourquoi l'auteur du second livre a employé le nom commun plutôt que le nom propre. — Ces derniers arguments ne manquent pas d'une certaine valeur; mais l'hypothèse ne nous paraît pas non plus sans difficultés. On comprend que l'auteur du premier livre des Machabées, après avoir nommé une première fois « la forteresse de Datheman », se contente de l'appeler dans la suite « la forteresse », τὸ ὀχύρωμα. Mais l'auteur du second livre, n'en faisant qu'une seule mention, restait-il intelligible en la désignant seulement sous le nom de τὸν χάρακα, « le camp ou le retranchement? » Nous ne le croyons pas, à moins que cette expression ne fût devenue, dans la bouche du peuple, un vrai nom propre, l'équivalent de Datheman. Et, dans ce cas, reste encore un point obscur. On lit, I Mach., V, 29, que Judas et ses compagnons partirent de *Bosor* pour venir à « la forteresse », tandis que, d'après II Mach., XII, 17, ils vinrent de Casphin à Characa, à une distance de sept cent cinquante stades. La concorde, d'ailleurs remarquable, établie entre les deux récits par Patrizi, *ouvr. cit.*, p. 218, 220, fait, il est vrai, disparaître cette apparente contradiction; mais nous nous demandons si son agencement des textes n'est point trop ingénieux. Il place du reste Casphin à l'ouest du Jourdain, ce qui nous

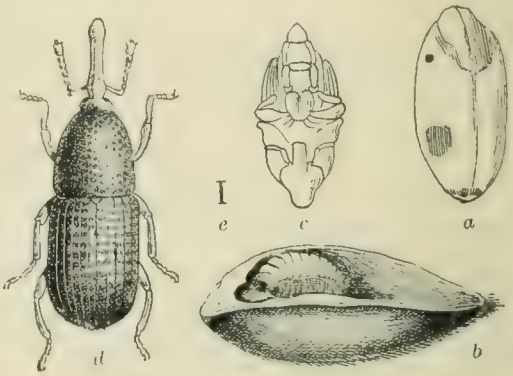
semble moins conforme aux données exégétiques et géographiques. — Il est donc permis de voir un nom propre dans Characa : c'est ainsi que l'ont entendu la Vulgate et la Peschito, qui porte ܟܪܟܐ, *Karka'*. Mais où retrouver cette localité? Assurément il est impossible de l'assimiler à l'ancienne Χαρακμωάβ (*Qir Mô'ab*, Is., xv, 1), aujourd'hui *El-Kérak*, située à l'est de la mer Morte, au sud d'*Er-Rabbah* (Rabbath-Moab). Cette ville moabite était loin du pays de Tob et dans une direction diamétralement opposée à celle que devait suivre Judas Machabée. Il faut évidemment la chercher au milieu d'autres places où étaient bloqués les Juifs, comme Barasa (*Bosra*), Bosor (*Bousr el-Hariri*), etc. Voir Bosor 2, 3, t. I, col. 1857, 1858, et Carnion. Quelques auteurs la reconnaissent dans *El-Ḥarâk*, sur l'*ouadi el-Ghar*, au nord-ouest de Bosra, au sud-ouest de *Bousr el-Hariri*. Cf. K. Furrer, *Zur ostjordanischen Topographie*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. xiii, 1890, p. 200. Il nous semble qu'elle correspond aussi bien, et même mieux au point de vue onomastique, à *El-Kérak*, située au sud-est d'*El-Ḥarâk*, sur l'*ouadi et-Ta'al* ou *Tâlit*. Voir la carte de Manassé oriental. Placé à l'embranchement de deux ouadis, à une altitude de 683 mètres, cet endroit a dû avoir une certaine importance. Cette identification souffre cependant une difficulté, c'est que la distance qui sépare *El-Kérak* de *Khisfin* (emplacement supposé de Casphin) est loin d'égaler les sept cent cinquante stades (près de 139 kilomètres) indiqués par le texte sacré, II Mach., xii, 17. D'autres savants croient retrouver Characa à *Araq-el-Emir*, à seize kilomètres au sud-ouest d'*Ammân*. Cf. R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 8. La distance marquée trouve mieux ici son application; mais, outre que la ressemblance onomastique est moins complète, la marche de Judas Machabée nous paraît aussi moins facile à suivre. — Faut-il enfin ne voir ici qu'une contrée, qui aurait tiré son nom d'un « camp » ou d'une « forteresse », ce que semblerait indiquer le texte sacré en disant que Timothée ne fut pas rencontré « dans ces lieux », ἐπὶ τῶν τόπων, II Mach., xii, 18? C'est une question difficile à trancher. Nous avons exposé et discuté les éléments du problème : la solution ne repose pas seulement sur l'explication du mot et sur l'assimilation des noms; elle dépend aussi de la manière dont on établit l'harmonie entre le double récit de I Mach., v, 9-54, et II Mach., xii, 10-31, et dont on comprend l'expédition du héros asmonéen au pays de Galaad. A. Legendre.

1. **CHARAN** (hébreu : *Keràn*; Septante : Χαρράν), dernier fils de Dison, un des fils de Séir l'Horréen. Gen., xxxvi, 26; I Par., i, 41.

2. **CHARAN.** Le texte de la Vulgate, Tob., xi, 1, dit que lorsque l'ange Raphaël et le jeune Tobie retournèrent à Ninive, ils arrivèrent le onzième jour de leur voyage à Charan, qui est à moitié chemin d'Ecbatane à Ninive. Ce nom est altéré ou du moins inconnu. Il ne peut être question de la ville syrienne de Haran (voir Charan 3), qui n'était pas sur la route, et aucun auteur ancien ne mentionne de Charan dans ces parages. Le texte grec ordinaire n'indique aucune ville dans Tob., xi, 1. Un texte grec amplifié (B) porte Καισάρειαν, au lieu de Charan (Fritzsche, *Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen*, part. ii, in-8°, Leipzig, 1853, p. 98), leçon également inacceptable. L'ancienne Italique lisait Charam ou Caracha; le syriaque a Bazri. Il est actuellement impossible de rétablir la véritable leçon. H. Reusch, *Das Buch Tobias*, in-8°, Fribourg, 1857, p. 103-104; C. Gutberlet, *Das Buch Tobias*, in-8°, Munich, 1877, p. 269.

3. **CHARAN** (Χαρράν). Le livre de Judith, v, 9, et les Actes, vii, 2, 4, écrivent sous la forme Charan le nom de la ville de Syrie qui est appelée ailleurs Haran. Voir Haran.

CHARANÇON, nom vulgaire donné à la plupart des espèces d'insectes coléoptères qui forment la nombreuse famille des *Curculionides* ou *Rhyncophores*. Ce qui les caractérise est surtout ce rostre ou bec plus ou moins allongé, qui leur a fait donner le nom de *Rhyncophores* ou porte-becs. Ils vivent sur les végétaux de toute espèce; c'est à l'état de larve qu'un bon nombre d'entre eux sont très nuisibles aux céréales. En particulier le charançon du blé (*calandra granaria*) (fig. 200), que les Égyptiens nommaient *kikit*, cause parfois d'énormes



200. — Charançon du blé.

a, grain de blé percé par le charançon pour y déposer son œuf. — *b*, larve dans un grain de blé. — *c*, nymphe. — *d*, insecte parfait fortement grossi. — *e*, grandeur naturelle.

dégâts dans les greniers. Ce charançon et nombre d'autres espèces comme le charançon du palmier (voir Calandre, col. 54), du pin, du chêne, du gland, devaient exister autrefois en Palestine, où l'on constate actuellement leur présence. Voir L. Fairmaire, *Les Coléoptères*, in-12, Paris, 1889, p. 247; M. Girard, *Traité d'entomologie*, 1873, t. i, p. 694. Mais la Bible ne les nomme pas. Le *ḥargol*, dans lequel quelques auteurs ont cru le reconnaître, est le nom d'une espèce de sauterelle. Il en faut dire autant de l'*'arbéh*, autre espèce de sauterelle nommée dans le même verset du Lévitique, xi, 22. Les versions ont traduit ce dernier mot par βροῦχος, *bruchus*, qui est le nom d'une sauterelle, Théophraste, *Frag.*, xiv, 4, par conséquent d'un orthoptère, tandis que le mot français correspondant, « bruche, » désigne un coléoptère d'une tribu voisine des charançons proprement dits ou curculionides. H. Lesêtre.

CHARBON DES BLÉS, appelé aussi Nielle. Hébreu : *šiddâfon*, Deut., xxviii, 22; III Reg., viii, 37; II Par., vi, 28; Amos, iv, 9; Agg., ii, 17; Septante : ἀνεμοφθορία, Deut., xxviii, 22; II Par., vi, 28; ἐμπυρισμός, III Reg., viii, 37; πύρωσις, Amos, iv, 9; ἀφορία, Agg., ii, 17; Vulgate : *aer corruptus*, Deut., xxviii, 22; III Reg., viii, 37; *ærugo*, II Par., vi, 28; *ventus urens*, Amos, iv, 9; Agg., ii, 18. — On trouve une fois dans l'hébreu *šedêfâh*, IV Reg., xix, 26: Septante : πάτηρα; Vulgate : *arefacta est;* et dans le passage parallèle, Is., xxxvii, 27, *šedêmâh*, avec un ם, *mem*, mis par erreur pour un ב, *phé;* Septante : ἄγρωστις; Vulgate : *exarcuit*. Cf. le participe *šedûfôt*, Gen., xli, 6, 23, 27; Septante : ἀνεμόφθοροι; Vulgate : *percussæ uredine, vento urente percussæ*.

I. Description. — Champignon entophyte, de la famille des Ustilaginées, vivant sur diverses graminées des cultures (blé, avoine, orge, etc.) et même sur plusieurs autres sauvages. Les espèces, assez nombreuses, se rangent dans

le genre *Ustilago*, et la plus répandue est l'*Ustilago Carbo* (fig. 201). — Les spores, souvent mêlées aux graines des céréales, germent avec elles, et presque simultanément, sur les sillons où le semis a été opéré. Il en sort un court filament, invisible à l'œil nu, nommé *promycelium*, qui donne naissance au bout de peu de jours à d'autres spores secondaires, d'une extrême petitesse, ou sporidies, destinées à se développer immédiatement, si le vent les porte en un milieu favorable; autrement elles périssent. Ce milieu n'est autre que l'épiderme du blé naissant; le parasite pénètre par un stomate, vers le collet de la jeune racine, pousse un long tube, qui se ramifie à l'intérieur

201. — *Ustilago Carbo.*
a, épi d'orge charbonné. — *b*, groupe triflore vu par le dos, grossi. — *c*, spores à divers états de germination, grossies environ 1 000 fois. — *d*, *Promycelium.*

des tissus de la plante nourrice, jusqu'à l'envahir totalement. C'est le vrai *mycelium*, dont les branches innombrables ne se contentent pas de serpenter dans les espaces libres entre les cellules, mais poussent des suçoirs jusque dans la profondeur de leur protoplasma. Malgré la pénétration intime de tous ses organes par le parasite, le blé continue son développement normal en apparence. L'état maladif et les lésions internes ne se manifestent qu'au moment où le charbon va former ses spores, juste à l'époque où le blé va lui-même fleurir. Alors les filaments mycéliens se pelotonnent en un glomérule mucilagineux à l'intérieur de l'ovaire de la graminée, se substituent à la graine qui devait y prendre naissance, et remplissent l'organe d'une multitude de cellules noires, imitant la poussière de charbon, qui ne sont autres que les spores et qui ont donné son nom à la maladie. A la maturité l'ovaire charbonné se rompt, et les spores incluses sont mises en liberté. Celles-ci ne germent pas immédiatement, mais restent à un état de vie latente, qui peut se prolonger de longues années, jusqu'à une prochaine saison favorable, au retour des pluies.

Les anciens considéraient les maladies du charbon comme une dégénérescence spontanée des grains. Adanson et B. de Jussieu reconnurent leur origine parasitaire. Il ne faut pas confondre le charbon avec la carie des blés, champignon entophyte du genre *Tilletia*, très voisin de l'*Ustilago* par ses caractères et son mode de vie. Il en diffère par le *promycelium* non cloisonné et les filaments sporigènes, qui ne subissent pas d'altération mucilagineuse. Enfin les spores ne sont pas mises en liberté par la rupture spontanée de l'organe qui les renferme. La principale espèce est le *Tilletia Caries*. F. Hy.

II. Exégèse. — Le *šiddâfôn* est un des fléaux dont Dieu menace son peuple s'il est infidèle, Deut., xxviii, 22; et qu'il détournera s'il vient le prier dans son temple. III Reg., viii, 37-40; II Par., vi, 28. Ce fléau sévit plusieurs fois. Amos, iv, 9; Agg., ii, 18 (hébreu, 17). Les traducteurs grecs et latins ne sont pas bien fixés sur le sens de ce mot, qu'ils rendent de façons très diverses. D'après son étymologie, *šadaf*, « brûler, noircir, » le *šiddâfôn* pourrait être le charbon ou la carie. L'union habituelle de ce fléau avec le *yêrâqôn*, autre maladie des céréales, la rouille, rend plausible cette opinion maintenant assez suivie. Quant à distinguer entre le charbon ou la carie, il est probable que les Hébreux, comme souvent les cultivateurs de nos jours, confondaient les deux maladies à cause de leur étroite ressemblance.

E. Levesque.

CHARBONS ARDENTS (hébreu : *gaḥélêṭ*, d'un radical *gâḥal*, probablement analogue à l'arabe *gâḥam*, « allumer le feu, » Gesenius, *Thesaurus*, p. 280, et *gaḥălê 'êš*, « charbons de feu; » Septante : ἄνθρακες πυρός, ἀνθρακιά, « brasier; » Vulgate : *carbones, ignis, pruna*). La Sainte Écriture parle assez souvent de charbons ardents, mais en différents sens.

1° *Sens propre.* — Le charbon noir (non enflammé), *pêḥâm*, se change en *gaḥélêṭ*, « charbon ardent », Prov., xxvi, 21. Exceptionnellement, *pêḥâm*, qui vient du radical *pâḥam*, « être noir, » désigne aussi des charbons enflammés. Is., xliv, 12; liv, 16. Ils sont employés pour brûler l'encens. Lev., xvi, 12; pour cuire le pain, rôtir la viande, Is., xliv, 12, 19, et les poissons, Joa., xxi, 9; Tob., vi, 8; viii, 2; pour chauffer la forge, Is., liv, 16, faire bouillir la chaudière, Ezech., xxiv, 11, et alimenter les réchauds au moyen desquels on se garantit du froid. Jer., xxxvi, 22; Joa., xviii, 18. Le Sage, pour marquer le danger des mauvaises fréquentations, les compare aux charbons enflammés qui brûlent les pieds de ceux qui marchent dessus. Prov., vi, 28.

2° *Sens métaphorique.* — 1° Dans sa description du crocodile, l'auteur de Job, xli, 12, dit de l'animal :

> Son souffle allume des charbons,
> Et la flamme se précipite de sa bouche.

Par cette métaphore hardie, l'écrivain sacré veut donner une idée du curieux effet de lumière qui se produit quand le saurien projette violemment de l'eau par la bouche ou les narines, sous les rayons d'un soleil éclatant. Voir Crocodile. — 2° Le charbon ardent est parfois considéré comme le dernier reste qui pourrait rallumer le feu. Il devient alors l'image du dernier héritier d'une famille. Pour apitoyer le roi en faveur d'Absalom, une femme de Thécué, à laquelle Joab a fait la leçon, vient trouver David et se plaint qu'on veuille éteindre « le charbon qui reste », c'est-à-dire mettre à mort son dernier enfant. II Reg., xiv, 7. La Vulgate rend ici le mot *gaḥélêṭ* par *scintilla*. C'est sous cette forme d'« étincelle » et non de « charbon enflammé » que la métaphore a passé dans notre langue. La locution proverbiale dont se sert Notre-Seigneur, à la suite d'Isaïe, xlii, 3, « ne pas éteindre la mèche qui fume encore, » Matth., xii, 20, n'est pas sans analogie avec celle du livre des Rois, quant à la forme sinon quant au sens. Isaïe, xlvii, 14, se sert aussi de l'image du charbon pour signifier qu'il n'y aura plus de maisons, quand il dit qu'après la ruine de Babylone il ne lui restera plus « ni charbon auquel on se chauffe, ni feu devant lequel on puisse s'asseoir ». — 3° Le Siracide recommande de « ne pas enflammer les charbons des méchants », c'est-à-dire de ne pas exciter leurs mauvais instincts, même par de justes remontrances, « de peur d'être consumé par le feu de leurs forfaits. » Eccli., viii, 13.

L'auteur du Psaume CXX (CXIX), 4, dit également de la langue astucieuse :

> Ce sont les flèches du fort, cuisantes
> Comme les charbons de genêts.

Saint Jérôme, *Ep. LXXIII, ad Fabiolam*, XV, t. XXII, col. 710, croit que l'arbuste ici nommé, le *rotêm*, est le genévrier, et il prétend que le feu de son charbon se conserve sous la cendre jusqu'à une année entière. Cet arbuste n'est pas le genévrier, mais le genêt du désert, dont les racines servent à faire du feu. Voir GENÊT. Les Arabes l'emploient à la préparation d'un charbon fort estimé au Caire, où il atteint un plus haut prix que les autres. Les racines sont plus fortes et plus compactes que les branches. Elles fournissent en conséquence un charbon durable et très calorifique, comme celui des bois durs. Par là s'explique la comparaison du Psalmiste. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 360. — 4° On lit au Psaume XVIII (XVII), 9, 13; II Reg., XXII, 9, dans lequel David décrit l'apparition majestueuse de Jéhovah :

> Le feu dévorant sort de sa bouche,
> De lui jaillissent des charbons de feu...
> De la splendeur qui l'entoure s'élancent des nuées,
> De la grêle et des charbons de feu.

Dans ce passage, qui rappelle la théophanie du Sinaï, les charbons de feu, mêlés aux nuées et à la grêle, représentent les éclairs et la foudre. Au Psaume CXL (CXXXIX), 11, c'est encore la foudre, par conséquent la vengeance divine, qui est appelée sur les méchants par ces paroles :

> Que sur eux soient secoués des charbons de feu.

— 5° Enfin dans les Proverbes, XXVI, 21, on lit ces paroles que répète saint Paul, Rom., XII, 20 :

> Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger;
> S'il a soif, donne-lui à boire;
> Ainsi tu amasseras des charbons sur sa tête,
> Et Jéhovah te récompensera.

Les charbons de feu ne sont certainement pas ici un signe de malédiction. Appeler la malédiction sur son ennemi ne serait ni mériter la récompense de Jéhovah, ni « vaincre le mal par le bien », comme ajoute saint Paul, Rom., XII, 21. Cette expression est ainsi expliquée par saint Jérôme, *Ep. CXX, ad Hedibiam*, I, t. XXII, col. 983: « Quand nous rendons service à nos ennemis, nous élevons notre bienveillance au-dessus de leur malice, nous amollissons leur dureté, nous inclinons leur esprit irrité à la douceur et à la bonté;... et de même que le charbon pris sur l'autel par le séraphin purifia les lèvres du prophète, ainsi les péchés de nos ennemis sont purifiés, et nous vainquons le mal par le bien. » Les charbons ardents désignent donc ici les soucis cuisants, la honte salutaire, le remords que l'homme bienveillant suscitera par sa charité dans l'esprit de son ennemi. Les Arabes appellent de même « charbons du cœur » les inquiétudes qui dévorent l'âme, et dans leur langage, « laisser au cœur de quelqu'un des charbons de tamaris, » c'est lui causer un souci qui se prolongera, comme le feu que gardent longtemps les charbons provenant de cette plante. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 280.

3° *Sens symbolique.* — Les chérubins de la vision d'Ézéchiel, I, 13, ressemblent à des charbons ardents, à cause du vif éclat qui les pénètre et qui symbolise la majesté de Dieu et ses attributs terribles. Deut., IV, 24. — Dans une autre vision, X, 2, le même prophète voit entre les chérubins des charbons ardents que le Seigneur ordonne de répandre sur Jérusalem coupable. Les charbons représentent ici le feu du ciel, celui de la colère divine, qui a consumé les villes criminelles d'autrefois, Gen., XIX, 24, et que plus tard deux apôtres voudront faire descendre sur les cités de la Samarie. Luc., IX, 54. — Enfin, dans la vision où il est investi du ministère prophétique, Isaïe, VI, 6, voit un séraphin qui tient un caillou pris au foyer de l'autel et lui en touche les lèvres pour le purifier. Les Septante appellent ce caillou un « charbon de feu »; mais en réalité c'est une pierre chauffée dans un brasier et remplissant ensuite le rôle du charbon ardent. Il y a ici un symbole de purification indiqué par le texte même du prophète. H. LESÊTRE.

CHARCAMIS (hébreu : *Karkemiš;* Septante : Χαρμείς, dans Jer., XLVI, 2; ils l'omettent II Par., XXXV, 20, et Is., X, 9; inscriptions assyriennes : *Gar-ga-miš* ou *Kar-ga-miš;* égyptiennes : *Quairqamaša* ou *Karkamiša*), ville très ancienne, située sur la rive droite du haut Euphrate, et, depuis la chute de Cadès dans les incursions des pharaons de la XVIIIe et de la XIXe dynastie, l'une des principales capitales de la confédération héthéenne et siège d'un roi puissant (fig. 202). Elle était située sur la route qui mettait en communication l'Égypte et la Palestine avec l'Assyrie et la Babylonie, le désert empêchant de se rendre en droite ligne d'Égypte à Babylone, et la route moins septentrionale et moins longue de Thadmor ou Palmyre n'étant pas encore ouverte au commerce et étant peu praticable aux armées.

202. — Roi de Charcamis. Stèle de basalte. British Museum.

Cette ville avait été conquise par Thothmès III, pharaon de la XVIIIe dynastie, et même déjà peut-être par Thothmès Ier; Ramsès II et Ramsès III durent lutter avec ses troupes, quand ils entreprirent d'imposer leur joug à la confédération héthéenne. Maspero, *Histoire de l'Orient*, 1886, p. 190 et 199-200, p. 220 et 232: *Records of the Past*, t. II, p. 67; nouv. sér., t. V, p. 38; t. VI, p. 34. Charcamis trouva bientôt après des ennemis plus voisins et plus redoutables, Théglathphalasar Ier, roi d'Assyrie, Salmanasar II (fig. 203) et ses successeurs, qui dans leurs nombreuses expéditions contre la Syrie, la Phénicie et la Palestine, la pillèrent et la rançonnèrent jusqu'à ce que Sargon mît fin à son indépendance et lui donnât un gouverneur assyrien, pour s'assurer la route de l'Asie occidentale et de l'Égypte. Isaïe, X, 9, fait allusion, dans sa prophétie contre l'Assyrie, à la prise de cette ville par le roi de Ninive. C'est la première fois qu'elle est nommée dans l'Écriture. Elle y est nommée une seconde fois à l'occasion de la campagne de Néchao II. Elle avait conservé sous la domination de l'Assyrie son importance commerciale. Celui qui la gouvernait pouvait aspirer au titre de *limmu* ou consul-éponyme, comme les plus hauts fonctionnaires de la cour assyrienne et comme le roi lui-même. Voir *The Cuneiform Inscriptions of the Western Asia*, t. I, pl. 42, l. 74; A. Schrader, *Keilinschrifen und Geschichtsforschung*, in-8°, Giessen, 1878, p. 221-225. Quand l'empire assyrien eut succombé, la possession de cette ville tenta le roi d'Égypte. En 608, le pharaon Néchao II voulut prendre sa part des dépouilles de l'Assyrie en conquérant l'Asie occidentale et la route de l'Euphrate jusqu'à Charcamis, dont il s'empara, après avoir battu à Mageddo

Josias, roi de Juda, qui refusait de lui livrer passage et qui périt dans le combat; il y laissa même une garnison égyptienne. Nabopolassar, roi de Babylone, regarda la prise de cette ville comme une menace pour son propre royaume; et, en 605, il envoya contre le roi d'Égypte son fils Nabuchodonosor. Néchao vint à sa rencontre pour défendre sa nouvelle conquête, mais fut totalement battu aux environs de Charcamis, perdit ses conquêtes asiatiques et fut poursuivi jusqu'à Péluse : là Nabuchodonosor apprit la mort de son père et se hâta de rentrer à Babylone, non plus en suivant la longue route de Charcamis, mais en se lançant à travers le désert à la tête d'une légère escorte. Jer., XLVI, 2; II Par., XXXV, 20; cf. II (IV) Reg., XXIII, 29; Josèphe, *Ant. jud.*, X, VII, 11.

Malgré la conquête assyrienne, cette ville resta toujours un centre de commerce très actif entre l'Orient et la Mésopotamie et la Babylonie d'une part, et de l'autre l'Asie Mineure, la Phénicie et l'Égypte. L'Euphrate y offrait un passage facile, et y commençait à devenir navigable : c'était un lieu tout indiqué pour les échanges. Aussi les textes assyriens mentionnent-ils souvent, comme un poids connu partout, la mine de Charcamis. *The Cuneiform Inscriptions of the Western Asia*, t. III, pl. 47, n. 1, 6 et 9. On peut donc admettre avec vraisemblance qu'insensible aux changements politiques, elle fut davantage atteinte par un changement d'itinéraire des caravanes pour la traversée du haut Euphrate, qui vint lui enlever sa prospérité et la réduire à l'abandon. De fait, sous les Perses, qui succédèrent aux Babyloniens comme ceux-ci avaient remplacé les Assyriens, on ne trouve plus de mention de cette ville, et bientôt l'ancienne capitale héthéenne, ensevelie sous ses propres ruines, tombe dans le même oubli que les capitales assyriennes, laissées elles-mêmes quelque temps inhabitées, comme en témoigne Xénophon, *Anab.*, III, 4, et bientôt après devenues des amas de décombres. Le nom de Charcamis fut conservé par la Bible et par Josèphe; à notre époque, on l'a retrouvé dans les inscriptions égyptiennes et assyriennes; mais la situation exacte de cette ville est restée ignorée jusque dans ces dernières années.

Benjamin de Tudèle et Bochart, suivis de la plupart des anciens, Calmet, *Commentaire littéraire sur Isaïe*, X, 9, édit. de 1714, p. 125; *sur IV Rois*, XXIII, 29, édit. de 1721, p. 716, la placèrent à Circésium, actuellement *Abou-Serai*, sur la rive gauche de l'Euphrate, au confluent du Chabour; l'identification reposait d'abord sur la ressemblance des deux noms, biblique et classique, et ensuite sur ce fait que Circésium, comme Charcamis, était situé sur l'Euphrate, à l'endroit où l'on traversait communément ce fleuve. Ammien Marcellin, l. XXIII, c. 5. Mais on n'a pas encore trouvé de ruines héthéennes à Circésium; de plus, les textes assyriens lui donnent le nom de *Sirḫi* et la distinguent soigneusement de *Garga-miš*. G. Rawlinson, guidé par les textes assyriens, constata que Charcamis devait être située beaucoup plus haut sur le cours de l'Euphrate, et indiqua comme sa situation probable Hiérapolis, Maboug dans les textes syriaques, — l'Ancien Testament syriaque remplace, en effet, le nom de Charcamis par celui de Maboug, — actuellement *Menbidj*. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 4e édit., Londres, 1879, t. II, p. 67. M. Maspero, s'appuyant sur les inscriptions égyptiennes qui traçaient l'itinéraire des pharaons en Asie, rejeta également le site de Circésium, et admit comme certain celui de Maboug. *De Charchemis oppidi situ et historia antiquissima*, 1872, p. 14 et suiv.; *Histoire des peuples de l'Orient*, 1886, p. 180. — Nöldeke arriva à la même conclusion négative quant à Circésium, mais donna la préférence à Kala'at Nadjem, *Götting. Nachricht.*, 26 janv. 1876, n. 11, 13, 15; cette localité est située un peu à l'est de Maboug, et toujours sur la rive droite de l'Euphrate. En effet, la Bible et les textes assyriens placent la capitale héthéenne sur l'Euphrate. Or Maboug en est assez éloignée. — A son tour, Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, 1878, p. 225, montra par les inscriptions assyriennes que Kala'at Nadjem est encore trop méridionale, que, spécialement d'après l'inscription de Samsi-Ramman, *ibid.*, p. 223, Charcamis était située en face de Kar-Salmanasar, plus anciennement Tul-Barsip, et au nord du confluent du Sadjour. — Déjà, en 1876, Georges Smith, quelques jours avant sa mort, avait exploré cette région, particulièrement les deux sites de *Yarabolous* et de *Biradjik* (suivant sa transcription), l'un sur la rive droite, l'autre sur la rive gauche de l'Euphrate, y avait remarqué des ruines héthéennes considérables,

203. — Ambassadeurs de Charcamis payant le tribut à Salmanasar II, roi d'Assyrie. D'après *The Bronze Ornaments of the Palace Gates of Balawat*, E, 4.

et avait identifié la première avec Charcamis, d'après ses notes, publiées par Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 266; voir aussi Eb. Schrader, *Keileinschr. und Geschichtsf.*, p. 225. — H. Sayce, *The Academy*, 4 novembre 1876, p. 454, et Delitzsch admirent cette identification, *ouvr. cit.* — J. Ménant, *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXII, part. II, 1891, p. 201-273, montra, p. 236-271, que de ces deux amas de ruines, celui de la rive gauche de l'Euphrate était bien Tul-Barsip = Kar-Salmanasar, et celui qui se trouve sur l'autre rive, un peu au sud, Charcamis. (Voir la carte d'Assyrie, t. I, vis-à-vis la col. 1147.) Cette situation est exactement celle qu'indiquent les textes assyriens, notamment celui d'Assur-nazir-apal, roi de Ninive, qui, venant d'Assyrie, traverse d'abord l'Euphrate avant d'entrer dans Charcamis, puis rencontre à l'ouest le fleuve *Apri'*, l'*Afrin* actuel; l'*Arante* ou l'Oronte, le *Labnana* ou Liban, et la mer du pays d'*Aḫarru*, la mer Méditerranée. Voir Ménant, *ouvr. cit.*, p. 228-232, 240, et *Annales des rois d'Assyrie*, p. 88-89. D'ingénieux rapprochements permettent de croire que M. J. Ménant a retrouvé, parmi les textes exhumés à Djeràblus, le nom même de la vieille capitale. Ce nom est composé de deux signes idéographiques, l'un ayant l'apparence d'une flèche, l'autre d'une sorte de fleur jointe au déterminatif en forme de cercle qui désigne les dieux : or cette fleur jointe au cercle est précisément le nom du grand dieu figuré sur le bas-relief de Yasili-Kaïa. Le nom de la capitale héthéenne serait donc composé d'un nom commun, puis d'un nom propre de dieu. D'autre part, Charcamis se décompose tout naturellement, comme l'avait déjà entrevu Gesenius, en Char-Chamos, « forteresse du dieu Chamos. » — Le nom actuel, *Djirbâs* ou *Djerâbis*, d'où Maundrell a fait à tort *Djerabolus*, par une fausse identification avec Hiérapolis-Maboug, paraît provenir du nom grec de cette localité, Ἱερωπό; ou Ἱερωπός. Voir Isidore de Charax, *Mansiones Parthicæ*, dans les *Geographi græci minores*, édit. Didot, t. I, p. 244 et note 3; Pausanias, X, 29, édit. Didot, p. 532. — Après la mort de G. Smith, la localité fut fouillée par Henderson, et les objets ou textes découverts furent déposés au Musée britannique de Londres. Cf. *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, p. 429.

A en juger par ses ruines, la cité proprement dite n'était pas très grande, et n'avait que trois kilomètres de tour environ; mais ses faubourgs se prolongeaient dans la direction du sud, le long de l'Euphrate. Le côté de la ville que le fleuve ne protégeait pas était défendu par un double rempart, encore présentement haut de huit à dix mètres. Au nord-est de l'enceinte oblongue ainsi formée se trouve un tertre où était la cité royale, et où l'on a retrouvé des ruines de palais et des restes de bas-reliefs; une déesse ailée et nue comme l'Istar-Vénus de Babylone, et coiffée d'une sorte de cône tronqué; des personnages vêtus d'une longue robe ou d'une courte tunique frangées, et chaussés des bottines à pointe recourbée, caractéristiques des monuments héthéens. Ces bas-reliefs tapissaient les parois d'une sorte de grande salle longue et étroite (vingt mètres sur cinq), analogue à celle des palais assyriens. Voir Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, p. 531 et 807-811; Vigouroux, *Mélanges bibliques*, 2e édit., p. 385-411.

E. PANNIER.

CHARCHAS (hébreu : *Karkas*, Septante : Θαρκάς), le septième des sept eunuques du roi Assuérus. Esth., I, 10. D'après Oppert, *Commentaire historique et philologique du livre d'Esther*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1864, p. 25, c'est le nom perse *karkaça*, qui désigne un oiseau.

CHARDON. Hébreu : *ḥoaḥ*; Septante : ἄκανθα, IV Reg., XIV, 9; ἄκανθοι, II Par., XXV, 18; κνίδη, Job, XXXI, 40; ἄκανθαι, Prov., XXVI, 9; Cant., II, 2; Ose., IX, 6, et omis dans Is., XXXIV, 13; Vulgate : *carduus*, IV Reg., XIV, 9; II Par., XXV, 18; *tribulus*, Job, XXXI, 40; *spina*, Prov., XXVI, 9; Cant., II, 2; *paliurus*, Is., XXXIV, 13; *lappa*, Ose., IX, 6.

I. DESCRIPTION. — Le chardon est un genre de plantes herbacées, épineuses, de la famille des Composées, tribu des Cynaroïdées. La tige, dressée, simple ou rameuse, est terminée par des capitules globuleux ou ovoïdes; les feuilles épineuses ou bordées d'épines; les fleurs égales, tubuleuses, en général pourpres ou quelquefois blanches; les écailles de l'involucre presque toutes terminées par

204. — *Notobasis syriaca*. D'après un spécimen du mont Sion.

une épine. Autrefois ce genre comprenait un très grand nombre d'espèces, mais on a créé à ses dépens plusieurs genres nouveaux. Cependant le langage vulgaire continue d'appeler du nom de « chardon » les diverses espèces de ces différents genres voisins; et même il applique improprement ce nom à beaucoup de plantes armées d'épines, qui n'ont avec lui qu'une ressemblance assez lointaine. Le chardon est une plante très nuisible à l'agriculture, qu'on a de la peine à détruire; il se propage très facilement, à cause de ses graines aigrettées que le vent transporte au loin. La Palestine est riche en chardons de tout genre. Parmi les Carduacées les plus communes, on peut citer le *Carduus pycnocephalus*, le *Carduus argentatus*, les *Circium lanceolatum* et *arvense*, et surtout le *Notobasis syriaca* (fig. 204) aux puissantes épines, répandu dans toute la Palestine. En dehors des Carduacées, mais dans les genres voisins, l'*Atractylis comosa* (fig. 205), le *Carthamus oxyacantha*, le *Scolymus maculatus*, sont très abondants dans les champs et les plaines de la Terre Sainte.

II. EXÉGÈSE. — Le *ḥoaḥ* est présenté dans l'Écriture comme une de ces mauvaises herbes qui poussent dans les ruines, Is., XXXIV, 13, et sont le signe d'une terre abandonnée, Ose., IX, 6; comme une plante très nuisible aux céréales, Job, XXXI, 40, croissant dans les champs à côté des lis ou anémones, Cant., II, 2; comme une plante

méprisable. IV Reg., XIV, 9; II Par., XXV, 18. Ce n'est pas un terme général pour indiquer les épines ou mauvaises herbes, mais une plante particulière, placée dans les énumérations à côté de l'ortie, Is., XXXIV, 13, ou lui répondant dans les membres parallèles d'un distique, Ose., IX, 6; mise comme terme de mépris en opposition avec le roi des arbres, le cèdre, dans la parabole du roi Joas. IV Reg., XIV, 9; II Par., XXV, 18. Tous les caractères du *ḥoaḥ* conviennent très bien au chardon, pourvu qu'on

205. — *Atractylis comosa.* D'après un spécimen du couvent de Sainte-Croix, près de Jérusalem.

entende toutes les plantes comprises sous ce terme vulgaire. — Salomon dit dans les Proverbes, XXVI, 9 :

Comme un *ḥoaḥ* qui vient en la main d'une homme ivre,
Ainsi est une belle maxime dans la bouche d'un insensé.

Plusieurs exégètes (Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, p. 470-479) croient plus juste de voir ici le prunellier, *Prunus silvestris.* Mais cet arbuste ne remplit pas les conditions indiquées plus haut; et les chardons à tige haute, forte, qu'on trouve encore dans la plaine d'Esdrelon, vérifient très bien la sentence des Proverbes. — Gesenius, *Thesaurus*, p. 497, et d'autres exégètes regardent *ḥăvāḥim*, חֲוָחִים, de I Reg., XIII, 6, comme un pluriel irrégulier de *ḥoaḥ* pour *ḥôḥim.* Mais le sens de « chardons » ne convient pas bien dans cette phrase : « Les Israélites allèrent se cacher dans les cavernes, *les chardons*, les rochers, les antres et les citernes. » Dans cette énumération, on s'attend plutôt à trouver un nom signifiant quelque *trou de rocher*, comme traduit la dernière édition de Gesenius, *Hebräisches Handvörterbuch*, 1895, p. 226, en faisant toutefois remarquer qu'il y a là probablement une faute de copiste pour חוֹרִים, *ḥorim*, « trou de rocher, » qu'on lit dans le chapitre suivant, I Reg., XIV, 11 : « Et les Israélites sortent des cavernes, *haḥôrîm*, » où ils s'étaient cachés. E. LEVESQUE.

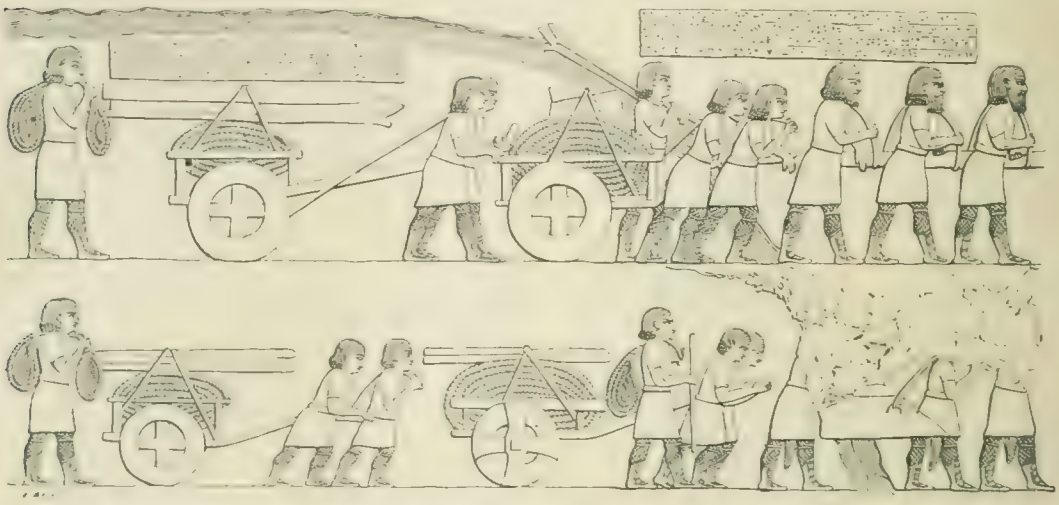
CHARIOT (hébreu : *'ăgâlah;* Septante : ἅμαξα; Vulgate : *plaustrum*), véhicule traîné par un attelage de bœufs et destiné au transport des voyageurs ou des marchandises, distinct du char de guerre, *rĕkĕb.* Voir CHAR.

I. CHARIOTS DANS L'ÉCRITURE. — Les chariots sont mentionnés pour la première fois dans la Genèse. Le pharaon permet à Joseph d'envoyer un certain nombre de chariots pour ramener en Égypte les femmes et les enfants de son père Jacob. Gen., XLV, 19, 21, 27; XLVI, 5. Après la sortie d'Égypte et le dénombrement des Israélites, les principaux de la nation offrent à Dieu des chariots couverts. Num., VII, 3. Ces chariots sont distribués aux lévites. Num., VII, 6-9. Lorsque les Philistins, que la présence de l'arche au milieu d'eux affligeait de maux nombreux, voulurent la renvoyer aux Israélites, ils la placèrent sur un chariot attelé de deux jeunes vaches. I Reg., VI, 7, 8, 10, 11, 14. David mit de même l'arche sur un chariot quand il la fit transporter à Sion. II Reg., VI, 3; I Par., XIII, 7. Le prophète Amos, II, 13, parle aussi de chariots remplis de gerbes.

II. DESCRIPTION. — Les chariots étaient en bois, puisque David s'en sert pour faire le feu d'un sacrifice. II Reg., XXIV, 22. Ils étaient parfois recouverts. Tels sont ceux qui sont offerts après le dénombrement. Num., VII, 3. — Les chariots égyptiens sont représentés rarement. On les voit cependant dans un camp à côté des chars (t. II, fig. 36, col. 95). On voit également sur les monuments les chariots dont faisaient usage les nations voisines, et qui durent à l'occasion être employés en Égypte. Le fond de la caisse est plat; sur les côtés s'élèvent des clôtures pleines ou à claire-voie; les roues, qui sont au nombre de deux, sont pleines et maintenues à l'essieu par des chevilles. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Ægyptians*, t. I, p. 249, fig. 80. Ces chariots ne sont pas couverts. Une peinture peut nous donner l'idée du chariot sur lequel fut transportée l'arche. Elle représente un chariot qui porte une barque sacrée sur laquelle est une momie. Il est formé d'un fond plat porté sur quatre roues de huit rayons. Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 237, fig. 69. Les chariots sont plusieurs fois représentés sur les monuments assyriens. Tantôt ils sont traînés par des chevaux, Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, p. 33-34; Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 111, fig. 31; tantôt par des mulets, F. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. V, p. 114; tantôt par des bœufs; voir t. I, fig. 563, col. 1837; t. II, fig. 73, col. 225, ou même des esclaves (fig. 206). Cf. Layard, *Monuments*, t. I, pl. 58; t. II, pl. 22, 26, 35; F. Lenormant, *Hist. anc.*, t. IV, p. 197, 305, 365; t. V, p. 60; Perrot, *Hist. de l'art*, t. II, p. 543, fig. 253. Les uns son fermés sur les côtés, les autres sont à claire-voie. Les roues sont à rayons, et les jantes sont très massives. Ces chariots servaient avant tout au transport des objets; mais les personnes y montaient également, tantôt assises sur des sièges qu'on plaçait sur le fond du char, tantôt sur les objets mêmes qui étaient transportés. Aucun de ces chariots n'est couvert. Les chariots couverts n'apparaissent que sur les monuments étrusques et romains. Micali, *Monumenti di antichi popoli italiani*, in-f°, Rome, 1810, pl. 27, 28. — Le passage où Isaïe compare le pécheur au captif qui traîne un chariot auquel il est attaché par des cordes est rendu sensible par plusieurs bas-reliefs assyriens. On y voit, en effet, des captifs remplaçant les chevaux et les bœufs et attelés à de lourds chariots. Layard, *Monuments*, t. II, pl. 13, 15, 16, 17, 18; F. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne*, t. IV, p. 316; t. V, p. 97; Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 336, fig. 151; p. 338, fig. 152. — Isaïe, XXVIII, 27, 28, désigne encore sous le nom de *'ăgâlah* l'instrument à l'aide duquel les Israélites écrasaient les grains sur l'aire. Is.,

XXV, 10; XXVIII, 27, 28; XLI, 15; Amos, I, 3. Voir AIRE, t. I, col. 326. La Vulgate traduit *agâlâh* par *plaustrum*, Is., XXVIII, 27, 28. Elle ajoute ce mot Is., XXV, 10, pour mieux préciser le sens; mais il n'a pas d'équivalent dans l'original. *Plaustrum*, Is., XLI, 15, est la traduction de *môrag*, et dans Amos, I, 3, celle de *ḥârûṣ*, deux mots qui désignent l'un et l'autre un instrument à battre le blé, t. I, col. 326.

E. BEURLIER.



206. — Captifs assyriens traînant des chariots chargés de cordes et de leviers. Koyoundjik. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 17.

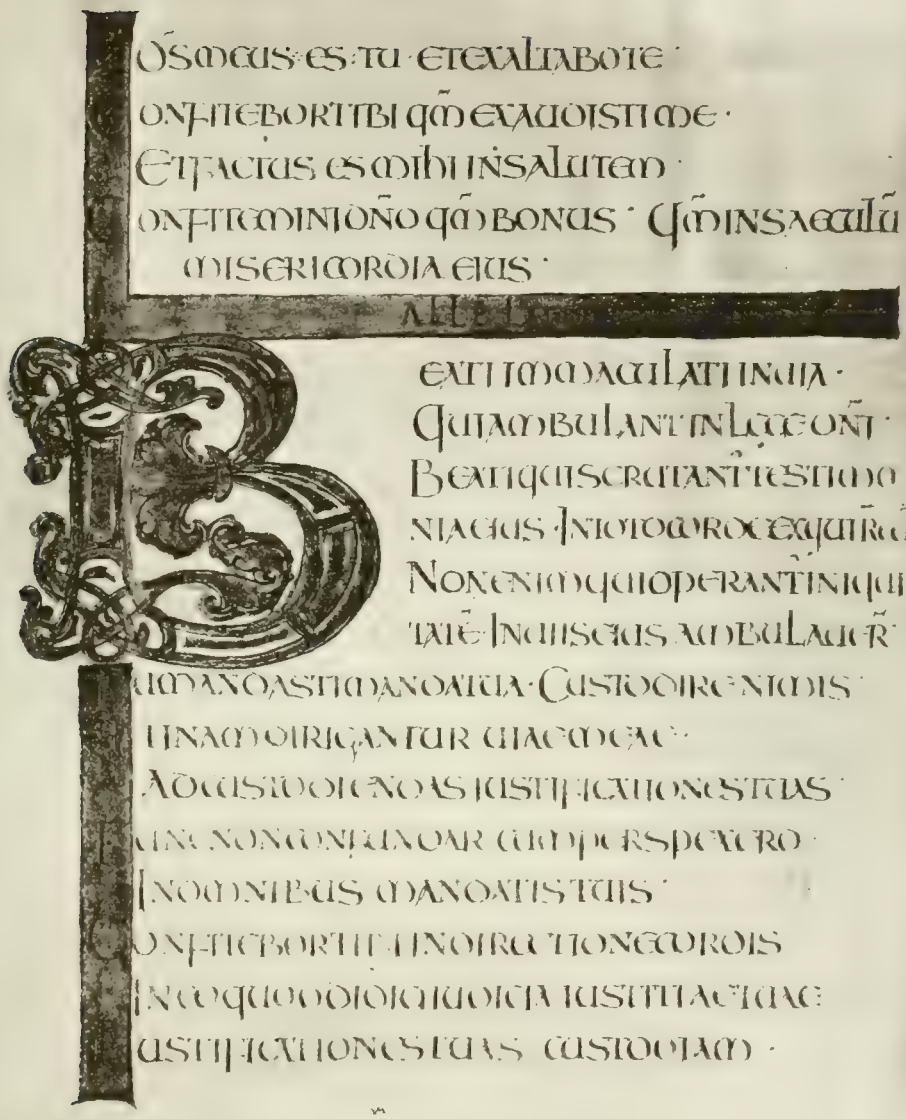
CHARITÉ. L'hébreu *'ahăbâh*, que les Septante rendent par ἀγάπη, et la Vulgate par *charitas*, désigne un mouvement affectueux, sans détermination spéciale. C'est par le contexte que ce terme est déterminé à signifier l'affection de Dieu pour les hommes, Deut., VII, 8; Jer., XXXI, 3; III Reg., X, 9; des hommes pour Dieu, Deut., XI, 13, 22; Jos., XXII, 5; XXIII, 11; des hommes entre eux. I Reg., XVIII, 3; XX, 17; II Reg., I, 26; Cant., II, 4; V, 8; VIII, 6, 7. Dans Osée, III, 1, ce mot, qui est répété trois fois au même verset, désigne deux fois l'amour charnel, et une fois l'amour de Dieu pour les hommes. On le trouve opposé à *śin'âh*, « haine. » Ps. CVIII (hébreu, CIX), 3, 4, 5; Eccle., IX, 1. Le Nouveau Testament étant établi sur la charité de Jésus-Christ, il n'est pas surprenant que Notre-Seigneur et les apôtres en parlent fréquemment, soit pour rappeler le précepte de la charité, déjà énoncé dans l'ancienne Loi, soit pour en déclarer l'excellence. La charité résume et couronne la Loi et les Prophètes; elle est le plus grand commandement, Matth., XXII, 37-40; Marc., XII, 30-31; Rom., XIII, 8-10; Gal., V, 14; I Tim., I, 5, et le lien de la perfection. Col., III, 14. Elle l'emporte en excellence sur le don des langues et des miracles, I Cor., XIII, 1-2; sur l'aumône et les œuvres les plus généreuses, I Cor., XIII, 3; sur la foi et l'espérance, I Cor., XIII, 13; elle est la racine de la vie spirituelle, Ephes., III, 17; elle renferme toutes les autres vertus, I Cor., XIII, 4-8; elle est une douce et sainte servitude opposée à la criminelle liberté de la chair, Gal., V, 13; elle est l'un des fruits du Saint-Esprit. Gal., V, 22.

Son objet est Dieu et le prochain, Matth., XXII, 37-40; Marc., XII, 30-31; I Joa., IV, 20-21; V, 1-2, et par prochain Jésus-Christ veut qu'on entende les ennemis eux-mêmes. Matth., V, 25, 39-40, 44-47. Cette charité fraternelle est plus précieuse devant Dieu que l'oblation des sacrifices, Matth., V, 23-24; elle obtient le pardon des plus grands péchés, I Petr., IV, 8, et Notre-Seigneur la regarde comme si nécessaire, qu'il menace des plus grands châtiments ceux qui y manquent. Matth., V, 22. Entre tous les apôtres, saint Jean est le grand docteur de la charité. Il en fait le plus grand éloge en proclamant que Dieu est charité. I Joa., IV, 8, 16. De là il loue la charité prévenante de Dieu pour nous, I Joa., IV, 10, 19, manifestée particulièrement par l'Incarnation. I Joa., IV, 9. Mais cette charité appelle celle des hommes pour Dieu, I Joa., IV, 19, et avec un si parfait abandon, qu'elle exclut toute crainte. I Joa., IV, 17, 18. Incompatible avec l'amour du monde, I Joa., II, 15, elle consiste à observer les commandements, Joa., XIV, 15, 21, 23, 24; I Joa., V, 2, 3; II Joa., 6, et surtout ce commandement nouveau qui a pour objet la charité des hommes entre eux. Joa., XIII, 34. Cette charité fraternelle est nécessaire pour le salut: Dieu, de qui elle émane, I Joa., IV, 7, et qui nous en donne l'exemple, I Joa., IV, 11, la commande à tous, Joa., XV, 12, 17; I Joa., IV, 21; sans elle on demeure dans la mort, I Joa., III, 14; on est homicide, I Joa., III, 15; on vit dans les ténèbres. I Joa., II, 9, 11. Avec elle, au contraire, on demeure et on vit en Dieu, Joa., XIV, 23; I Joa., IV, 12, et on possède Dieu en soi, I Joa., IV, 16; on est dans la lumière. I Joa., II, 10. Elle doit d'ailleurs, pour être vraie, se manifester par des actes, I Joa., III, 18; cf. Jac., I, 27; II, 14-18, 20-26, et elle devient parfaite quand elle se traduit par le sacrifice de soi embrassé volontairement pour l'amour du prochain. Joa., XV, 13. Cet enseignement dépasse tellement la doctrine des fausses religions, que la charité fraternelle est donnée comme le signe distinctif des disciples de Jésus-Christ. Joa., XIII, 35. Saint Paul compare la charité à une cuirasse contre laquelle viennent s'émousser les traits de l'ennemi du salut. I Thess., V, 8.

P. RENARD.

CHARKEL ou Héraclée (probablement dans la Cyrrhesticé, Ptolémée, V, 15, dans la province de l'Euphrate), patrie de Thomas, évêque de Maboug, surnommé de Charkel, à cause de son origine. Il publia une revision de la tradition syriaque du Nouveau Testament par Philoxène; elle est connue sous le nom de charkléenne. Voir SYRIAQUES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES.

CHARLES LE CHAUVE (BIBLES DE). Le nom de l'empereur Charles le Chauve († 877) est attaché à plusieurs manuscrits, spécimens célèbres de la calligraphie carolingienne.



PSAUTIER DE CHARLES LE CHAUVE

Ps. CXVII 28 - CXVIII. 8

Bibliotheque Nationale de Paris

1° Le manuscrit n° 1 du fonds latin de la Bibliothèque nationale, connu sous le nom de « première Bible de Charles le Chauve », est un volume de grand format (495 millimètres sur 375), comptant 423 feuillets à deux colonnes de 51 lignes, relié aux armes de Colbert. Jusqu'en 1675, il appartint au chapitre de la cathédrale de Metz, qui à cette date en fit présent à Colbert. En tête, on trouve une dédicace à l'empereur :

Rex benedicte tibi haec placeat bibliotheca Carle...

A la fin, une peinture représente l'empereur sur son trône ; devant lui un personnage fait avancer douze clercs, dont l'un présente au prince un grand livre relié en rouge ; une dédicace en vers renferme le nom du donateur, le comte Vivianus, abbé de Saint-Martin, à Tours († 851), et peut-être les noms des copistes et enlumineurs, Haregarius, Amandus, Sigraldus. Cette Bible a été exécutée à l'abbaye de Saint-Martin de Tours, entre 845 et 851, dans la grande école calligraphique que posséda le monastère dans la première moitié du IXe siècle. L. Delisle, *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours*, Paris, 1885. Il est vraisemblable que cette Bible, donnée à Charles le Chauve par l'abbaye de Tours, aura été donnée par Charles le Chauve à la cathédrale de Metz, où, le 9 septembre 869, il fut couronné roi des États de Lothaire. Les inscriptions en vers sont écrites en capitales d'or sur fond pourpre, les préfaces en onciales d'or sur pourpre. Le texte biblique est en onciale, les *incipit* en or sur pourpre, les initiales à entrelacs ou à sujets. Les canons d'Eusèbe, les sommaires ou *capitula*, sont écrits sous des arcades d'où pendent des lustres, et surmontées de figurines animées. De grandes peintures à pleine page complètent l'ornementation du volume. Il renferme toute la Vulgate. Voir la description et un fac-similé dans L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*, t. III, Paris, 1881, p. 234 et pl. XX.

2° Le manuscrit latin n° 2 de la Bibliothèque nationale est connu sous le nom de « deuxième Bible de Charles le Chauve » : grand format (430 millimètres sur 335), 444 feuillets à deux colonnes de 52 lignes, relié aux armes d'Henri IV. Jusqu'en 1598, où elle passa dans la bibliothèque du Roi, cette Bible appartint à l'abbaye de Saint-Denis. Ici encore, en tête, on lit une dédicace à l'empereur :

Biblorum seriem Karolus rex inclitus istam
Contexit chryso, corde calens catharo...,

poème qu'une allusion qu'il renferme à la mort du fils de l'empereur, Charles, roi d'Aquitaine, permet de dater des environs de 865. Cette Bible a dû être la Bible personnelle de Charles le Chauve, et être léguée par lui en mourant à Saint-Denis. Peut-être même avait-elle été exécutée dans l'abbaye de Saint-Denis. Les inscriptions en vers sont en capitales d'or sur fond pourpre ; le texte est en minuscule, les premiers versets en onciales d'or ; les initiales sont de grandes lettres ornées. Comme le précédent, ce manuscrit renferme toute la Vulgate. Voir description et fac-similé du manuscrit dans L. Delisle, *ouvr. cit.*, t. III, p. 259 et pl. XXVIII.

3° La Bibliothèque Nationale possède encore, n° 1152 du fonds latin, un troisième manuscrit du même empereur, « le Psautier de Charles le Chauve, » d'un format moindre que les précédents (240 millimètres sur 185), 173 feuillets, écrit à pleine page sur 20 lignes, ayant encore sa reliure ancienne avec ivoires sculptés et cabochons. Il renferme le texte gallican du psautier, plus les cantiques, le *Te Deum*, le Symbole de Nicée, le *Quicumque vult*, enfin des litanies où Dieu est invoqué pour Charles, la reine Hermintrude († 869) et leurs enfants, et à la fin desquelles le copiste a mis son nom :

Hic calamus facto Liuthardi fine quievit.

Le manuscrit contient comme les autres une image de dédicace à Charles le Chauve. Il est écrit tout entier en onciales d'or, à l'exception de quelques pages en minuscules, et de quelques versets messianiques qui sont sur fond pourpre. Grandes initiales peintes. Description et fac-similé dans L. Delisle, *ouvr. cit.*, t. III, p. 320. Le fac-similé que nous en donnons ci-joint (fig. 207) contient Ps. CXVII, 28-CXVIII, 8.

4° La Bibliothèque royale de Munich, sous le n° 14000, possède un quatrième manuscrit portant la reliure en or que lui fit donner Ramvold, abbé de Saint-Emmeran, à Ratisbonne (975-1001) ; grand format (420 millimètres sur 320), 126 feuillets à deux colonnes de 40 lignes. Ce splendide volume a été exécuté en 870 ou 871, par les copistes Beringarius et Liuthardus, ce dernier le même que pour le psautier ci-dessus. Le manuscrit est écrit en entier en lettres d'or. Une image représente Charles le Chauve béni par la main de Dieu, avec l'inscription :

Francia grata tibi, rex inclite, munera defert...

Ce manuscrit des quatre Évangiles est connu sous le nom d'« Évangiles de Saint-Emmeran ». Légué à l'abbaye de Saint-Denis à la mort de Charles le Chauve, il aurait été échangé vers 893, par l'abbé de Saint-Denis, contre la moitié du corps de saint Denis, dérobé à l'abbaye par les gens de l'empereur Arnoul, lequel le passa à Saint-Emmeran. Les Évangiles de Saint-Emmeran, le Psautier de Charles le Chauve, comme aussi le *Codex Paulinus*, auquel nous consacrerons un article spécial, auraient été copiés à l'abbaye de Corbie. — Voir sur ces manuscrits et sur les manuscrits carolingiens en général le mémoire de M. H. Janitschek, dans la publication qui a pour titre *Die Trierer Ada-Handschrift*, Leipzig, 1889, p. 63-111, et S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, p. 243-299. P. BATIFFOL.

CHARME contre les serpents. Moyen employé par les charmeurs pour prendre les serpents ou les rendre inoffensifs. — 1° Les Hébreux appelaient le charme *laḥaš*, de la racine *lâḥaš*, usitée à la forme *pihel, liḥêš*, « siffler, parler à voix basse, chuchoter, » parce que les charmeurs, *melaḥašim*, « les siffleurs, » Ps. LVIII, 6, attirent le serpent en sifflant et en chuchotant une conjuration plus ou moins intelligible. Voir CHARMEURS DE SERPENTS. — L'Ecclésiaste, X, 11, compare le médisant au serpent (*nâḥâš*) qui mord lorsqu'il n'en est pas empêché par le charme (*laḥaš*). (La Vulgate traduit le mot hébreu par « en silence », mais elle ne rend pas le sens de l'original.) — Jérémie, VIII, 17, menaçant son peuple, au nom de Dieu, de grands châtiments, leur dit : « Je vais envoyer contre vous des serpents (*neḥâšim*) et des vipères (*ṣifeʿônim*) contre lesquels il n'y a pas de charme (*laḥaš*), et ils vous mordront. » La Vulgate traduit exactement dans ce passage *laḥaš* par *incantatio*. — 2° Isaïe, III, 3, appelle le charmeur *nebôn laḥaš*, « celui qui connaît les charmes. » Vulgate : *prudentem eloquii mystici*. Saint Jérôme, *In Is.*, III, 3, t. XXIV, col. 62, dit qu'il traduit ainsi d'après Symmaque (Théodotion et Aquila, au rapport du même saint docteur, *ibid.*, avaient traduit justement : « prudent enchanteur »), et *eloquium mysticum* doit s'entendre du charme. Les Septante ont traduit inexactement : συνετὸν ἀκροατήν, « un intelligent auditeur, » ou, comme beaucoup l'interprètent, mais non moins faussement, « un orateur éloquent. » (Schleusner, *Thesaurus sive Lexicon in LXX*, 1824, t. I, p. 133.) — 3° D'après une interprétation très vraisemblable, parce qu'elle s'appuie sur le sens du mot *laḥaš* qui vient d'être exposé, le bijou mentionné par Isaïe, III, 20, sous le nom de *leḥâšim* (Vulgate : *inaures*, « pendants d'oreilles ») et porté par les femmes juives, était une amulette sur laquelle on avait écrit une formule ou charme contre les morsures des serpents. La forme en est inconnue. Voir t. I, col. 531. Quelques-uns ont supposé que les *leḥâšim* avaient la forme de serpents. F. VIGOUROUX.

CHARMEL. La Vulgate, à la suite des Septante, qui portent Χέρμελ, a rendu comme un nom propre, désignant le mont Carmel (S. Jérôme, *In Is.*, XXIX, 17, t. XXIV, col. 335), le substantif commun hébreu *karmêl*,

qui signifie « champ cultivé et fertile », dans ce passage d'Isaïe, XXIX, 17 : « Ne verra-t-on pas bientôt et dans peu de temps le Liban se changer en Charmel et le Charmel devenir une forêt? » Le texte original doit se traduire : « Le Liban (qui n'est qu'une forêt inculte) ne sera-t-il pas dans peu de temps changé en un champ cultivé (*karmél*), et les champs cultivés (*karmél*) ne deviendront-ils pas une forêt (inculte comme le Liban)? » c'est-à-dire ce qui paraissait stérile comme le Liban deviendra fertile, et ce qui promettait une abondante récolte ne portera aucun fruit. L'alliance égyptienne sur laquelle les Juifs avaient compté pour les sauver de leurs ennemis, les secours humains sur lesquels ils s'appuyaient, sont comparés à un champ fertile; ils leur sont inutiles; mais Dieu, qui est comparé au Liban, les protégera et les délivrera. — Le Carmel étant une montagne boisée comme le Liban, il n'y a pas d'antithèse possible entre l'un et l'autre; aussi l'auteur sacré n'a-t-il point dit, comme l'a supposé saint Jérôme, que le Carmel deviendrait une forêt, car il l'était déjà. F. VIGOUROUX.

CHARMEUR DE SERPENTS (hébreu : *melaḥăšîm*, Ps. LVIII [Vulgate : LVII], 6; *nebôn laḥas*, Is., III, 3, de *lâḥas*, « siffler; » Septante : ἐπᾳδόντες, ἐπαοιδοί; Vulgate :

208. — Charmeur de serpents sur un vase égyptien en bronze. Musée du Louvre.

incantantes, incantator), nom donné à celui qui a l'art de découvrir et de prendre les serpents, de jouer impunément avec eux, et au besoin de les apprivoiser. On se servait aussi des serpents pour une espèce de divination appelée ophiomancie. Celui qui la pratiquait est appelé dans le Deutéronome, XVIII, 10, *menaḥês*, de *nâḥâs*, « serpent; » mais il est différent du charmeur. Voir OPHIOMANCIE.

I. L'ART DU CHARMEUR. — Cet art remonte à une très haute antiquité. On le constate chez les Égyptiens dans les temps les plus reculés; un de leurs anciens vases de bronze, conservé au Louvre, représente un psylle qui a enchanté un serpent et le tient par la partie supérieure du corps (fig. 208). Les auteurs de l'antiquité racontent des choses merveilleuses sur les exploits des charmeurs de serpents. Aristote, *Mirab.*, 151; Élien, *Hist. animal.*, I, 57; Pline, *H. N.*, VII, 2; VIII, 38, XXVIII, 6; Strabon, XVII, 44; Silius Ital., III, 302; Lucain, *Phars.*, IX, 890; Virgile, *Æneid.*, VII, 753, etc.; Bochart, *Hierozoicon*, III, 161; Böhmer, *De Psyllorum, Marsorum et Ophiogenum adversus serpentes virtute*, Leipzig, 1745. L'art de ces enchanteurs ne s'est point perdu. On rencontre fréquemment, en Égypte et dans les pays orientaux, des hommes qui savent se faire obéir des serpents (fig. 209). Ils les obligent à sortir de leurs trous, les manient comme des bêtes inoffensives, les mettent dans leur sein, se les lancent les uns aux autres comme des balles, les dressent à exécuter certains exercices et même parfois les mangent tout vivants. Cf. J. Bruce, *Travels to discover the source of the Nile*, Édimbourg, 1790, t. V, p. 208-209; W. G. Browne, *Travels in Africa, Egypt and Syria*, Londres, 1799, p. 84, 104; H. von Schubert, *Reise in das Morgenland*, Erlangen, 1839, t. II, p. 115, 116; de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode*, Paris, 1841, p. 22-27; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 6e édit., 1896, t. II, p. 298-304, 593-607. Voici comment, d'après Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 272, les choses se passent aujourd'hui. Le charmeur se sert d'un procédé fort simple. Il fait entendre au serpent les sons aigus de la flûte, les seuls que puisse bien distinguer cet animal,

209. — Charmeur de serpents au Caire. D'après une photographie.

chez lequel le sens des sons est fort imparfait. Il doit par-dessus tout avoir du sang-froid, du courage et assez de délicatesse de main pour manier le serpent sans l'irriter. Les charmeurs ne sont pas des imposteurs. Quelquefois, sans doute, ils peuvent retirer au reptile ses crochets venimeux; mais il est incontestable qu'ils les laissent habituellement subsister. Du reste, ils opèrent aussi volontiers sur celui qu'ils viennent de prendre que sur un autre depuis longtemps en leur possession. Mais il leur répugne beaucoup de faire l'expérience sur une autre espèce que le cobra, le *pétén* hébreu ou aspic. Cf. t. I, col. 1124. Quand il a découvert un cobra dans un trou, le charmeur l'attire dehors en sifflant, puis il le saisit soudain par la queue et le tient à longueur de bras. Ainsi suspendu, le serpent est incapable de se retourner pour mordre. Lorsque ses vains efforts l'ont épuisé, on le place dans un panier muni d'un couvercle. Ce couvercle est ensuite soulevé pendant qu'on joue de la flûte, et à chaque tentative du serpent pour se précipiter dehors, on

rabat le couvercle sur lui, jusqu'à ce qu'il ait appris à se tenir tranquille sur sa queue, à se balancer au son de la musique et à ne plus essayer de s'enfuir. S'il devient plus agité que d'ordinaire, on lui extrait ses crochets par mesure de précaution. — Les charmeurs qui opèrent de nos jours en Égypte obtiennent les résultats les plus surprenants. Ils ont un certain flair qui leur permet de reconnaître la présence d'un serpent caché dans une vieille muraille et même d'indiquer sa taille avant de l'avoir vu. Ils le font sortir en promenant une simple baguette le long du mur, le saisissent par la tête, lui font mordre leurs vêtements et lui arrachent les dents en le tirant brusquement pendant cette morsure, le prennent eux-mêmes dans leur bouche, le projettent à terre, le ressaisissent, etc. Ces exercices se font dans des conditions qui excluent tout soupçon de supercherie. Toutefois le charmeur ne réussit pas toujours à se préserver des morsures de l'animal. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 1896, t. II, p. 595-602.

II. Les charmeurs dans la Bible. — 1° *Les magiciens de l'Exode.* — Le premier signe de sa mission que Moïse donna au pharaon d'Égypte consista à faire changer en serpent la verge d'Aaron. Les magiciens en firent autant, « au moyen d'incantations. » Mais la verge d'Aaron dévora les leurs. Exod., VII, 10-12. Il ressort du contexte que Moïse agit en cette circonstance d'après l'ordre de Dieu et avec le concours de sa puissance surnaturelle. Exod., VII, 9. Quant aux magiciens, il est probable que le démon vint à leur aide, surtout à une époque et dans un pays où sa puissance s'exerçait avec une liberté presque entière. C'est le sentiment de la plupart des commentateurs. Voir Calmet, *Commentaire littéral sur l'Exode*, Paris, 1717, p. XIV-XXVIII. Toutefois, une partie du pouvoir des charmeurs égyptiens leur venait aussi de leur habileté naturelle. On prétend que certains jongleurs, en prenant avec les doigts la nuque du cobra, réussissent à le faire tomber dans un état magnétique qui le rend raide et immobile, comme s'il était changé en verge ou en bâton. Tristram, *Natural history*, p. 273. Les magiciens égyptiens auraient donc pu se présenter avec des serpents ainsi réduits en une sorte de catalepsie, et rendre le mouvement à ces reptiles en les projetant à terre. Toujours est-il que le pouvoir dont Moïse était investi dépassait de beaucoup le leur, comme le montra le dénouement de la scène.

2° *Les charmeurs chez les Hébreux.* — Saint Jacques, III, 7, admet que le pouvoir du charmeur peut être purement naturel, quand il dit que « toutes les espèces de bêtes, d'oiseaux et de serpents seront domptés par l'homme ». Salomon avait déjà dit d'une manière analogue : « Le serpent mord, faute d'incantation. » Eccle., X, 11. Mais comme cet art pouvait servir à tromper et surtout à voiler l'intervention du démon, Moïse défend de tolérer parmi son peuple le *ḥôbêr ḥâbêr*, celui qui « pratique les enchantements; » ce qui, d'après l'interprétation probablement trop étroite de Raschi, s'appliquerait spécialement aux charmeurs de serpents. Deut., XVIII, 11. — Les charmeurs ne réussissaient pas toujours dans leur entreprise. Tristram, *The natural history*, p. 273, remarque qu'aujourd'hui encore « il n'est pas rare que, malgré toutes les précautions, la vie du charmeur soit sacrifiée dans quelqu'une de ses exhibitions ». Les charmeurs le savaient par leur expérience, et ils étaient parfois victimes du danger auquel ils s'exposaient. « Qui aura pitié du charmeur (ἐπαοιδόν, *incantator*), mordu par le serpent, ou de ceux qui approchent des bêtes? » dit le fils de Sirach. Eccli., XII, 13. D'ailleurs toutes les espèces de serpents ne sont pas sensibles à l'action du charme. Jérémie, VIII, 17, annonce que le Seigneur enverra pour punir les Israélites « des serpents contre lesquels il n'y a pas de charme, *laḥaš* ». Le psalmiste, Ps. LVIII (LVII), 5, 6, dit aussi des juges iniques :

> Leur venin est semblable au venin du serpent,
> De l'aspic sourd qui ferme son oreille,
> Qui n'entend pas la voix des enchanteurs,
> Du charmeur habile dans son art.

Ce texte ne suppose pas qu'il existe des serpents naturellement sourds. La « vipère sourde qui ferme son oreille » est simplement un serpent qui entend, mais qui agit comme s'il n'entendait pas, et qui ne subit pas l'action du charme. La comparaison est alors très juste entre le reptile rebelle à l'incantation et le juge inique volontairement sourd à la voix de Dieu et de la conscience. Les serpents sont dépourvus d'oreille externe, ce qui a fait supposer par quelques-uns qu'ils n'entendent pas. Mais ils ont une oreille interne qui leur permet de percevoir les sons et même de se montrer très sensibles à certains d'entre eux. Les histoires de serpents se bouchant les oreilles avec la queue ou avec de la poussière, pour ne pas entendre la voix du charmeur, proviennent d'une interprétation trop servile du texte cité plus haut, et ne reposent sur aucun fondement. — Notre-Seigneur donna aux soixante-douze disciples le « pouvoir de marcher sur les serpents » avec leurs pieds nus, Luc., X, 19, et à tous ceux qui devaient croire en lui celui de « saisir les serpents » avec leurs mains. Marc., XVI, 18. Bien entendu, le pouvoir ainsi conféré n'est pas celui du charmeur. Sans doute, quand il plaira à la divine Providence, le disciple du Sauveur pourra toucher les serpents sans courir aucun danger, comme il arriva pour saint Paul. Act., XXVIII, 3. Mais ce pouvoir de fouler aux pieds ou de saisir les serpents est surtout symbolique; car ces serpents, ce sont les démons, que les disciples ont la mission de combattre et d'écraser. Cf. Apoc., XII, 9; Ps. XC, 13.

H. Lesêtre.

CHARMI. Nom de trois personnages, dont deux sont mentionnés dans le texte hébreu et un dans le livre de Judith.

1. CHARMI (hébreu : *Karmî;* Septante : Χαρμί), quatrième fils de Ruben, Gen., XLVI, 9; Ex., VI, 14; Num., XXVI, 6; I Par., V, 3, chef de la famille des Charmites. Num., XXVI, 6. Ecrit Carmi, I Par., V, 3.

2. CHARMI (hébreu : *Karmî;* Septante : Χαρμί), fils ou plutôt descendant de Juda, I Par., IV, 1; il était fils de Zabdi ou Zamri et petit-fils de Zara, I Par., II, 6; Jos., VII, 18, et père ou ancêtre d'Achan, qui fut lapidé par ordre de Josué. Jos., VII, 18.

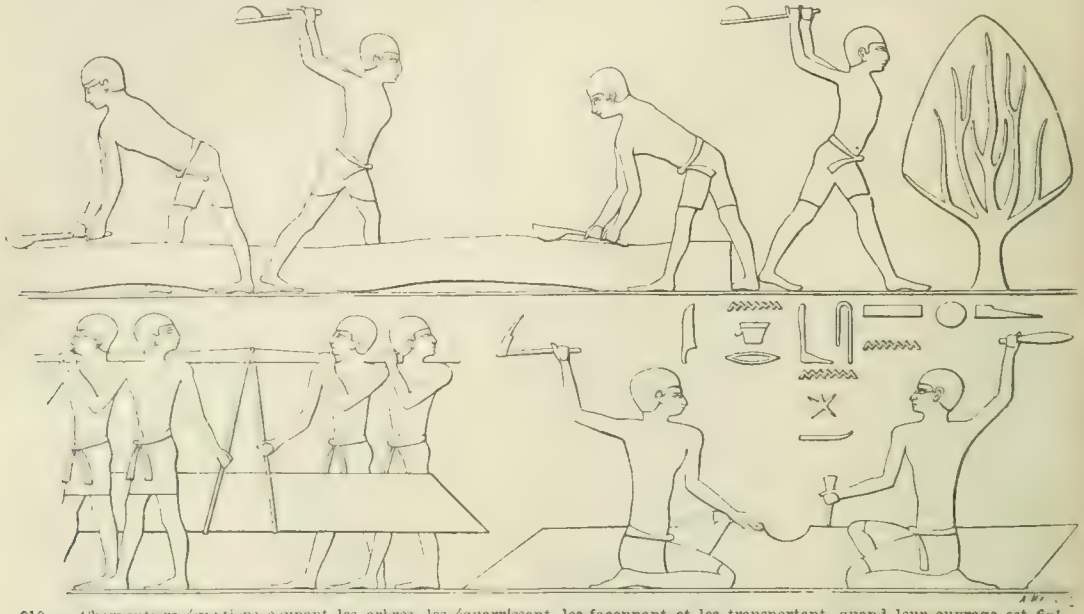
3. CHARMI (Septante : Χαρμί; *Codex Alexandrinus :* Χαλμείς), un des anciens du peuple, auquel Judith se plaignit de ce qu'Ozias avait promis de rendre Béthulie, si Dieu ne les secourait pas dans cinq jours. Judith, VI, 11; VIII, 9 (Septante : VI, 15; VIII, 10). Les Septante, qui le mentionnent, de plus, nommément X, 6, en font le fils de Melchiel, et non seulement un des anciens, πρεσβυτέροι, mais un des trois chefs de la cité, ἄρχοντες, VI, 15. La Vulgate, VI, 11, dit que Charmi s'appelait aussi Gothoniel; mais il doit y avoir une lacune dans le texte. Les Septante, qui dans trois passages nomment les trois anciens de Béthulie, (tandis que le texte latin abrège ou supprime même les noms, comme Judith, X, 6), disent expressément, Judith, VI, 15, que Gothoniel était le père d'Abris (pour Chabri); il est par conséquent différent de Charmi.

E. Levesque.

CHARMITES (hébreu : *hak-Karmî;* Septante : Χαρμί; Vulgate : *Charmitæ*), descendants de Charmi, quatrième fils de Ruben. Num., XXVI, 6. Voir Charmi 1.

CHARPENTIER. Hébreu : *ḥâraš*, de *ḥâraš*, « tailier, » l'artisan qui taille et travaille le bois, et qui pour cela est appelé assez souvent : *ḥâraš 'ēṣîm*, « celui qui taille les bois; » *ḥôtēb*, de *ḥâtab*, « fendre; » Septante : τέκτων, ξυλοκόπος; Vulgate : *faber, lignorum cæsor*. Ces différents

termes servaient chez les Hébreux à désigner tous les ouvriers qui travaillaient le bois et exerçaient à la fois les métiers aujourd'hui spécialisés du bûcheron, du charpentier, du charron, du menuisier, de l'ébéniste, etc.



210. — Charpentiers égyptiens coupant les arbres, les équarrissant, les façonnant et les transportant, quand leur ouvrage est fini. Pyramides de Saqqara. IVe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 103.

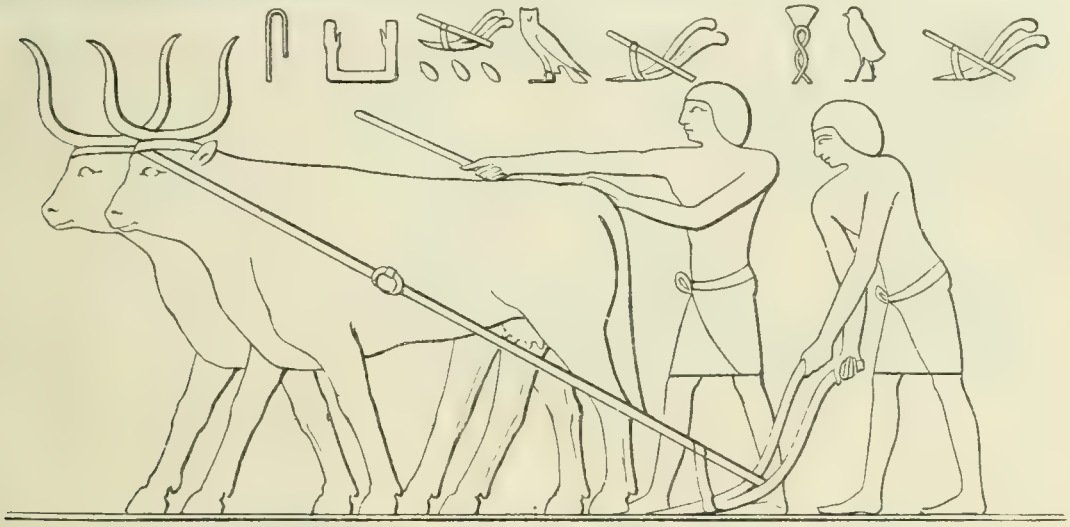
Quant à la charpente proprement dite, elle n'était guère employée que dans le Temple, les palais et les édifices considérables. Les maisons ordinaires ne comportaient que des solives grossièrement préparées pour soutenir les dalles du toit, quand la maison n'était pas voûtée, et quelques pièces de bois pour la porte. C'est en Egypte que les Hébreux durent apprendre à tailler le bois. Les monuments de ce pays nous montrent des charpentiers ou menuisiers au travail (fig. 210). L'un des ouvriers applique un morceau de bois noir sur une pièce de bois ordinaire. Devant lui on voit une herminette plantée dans un billot, une espèce de règle et une équerre; au-dessus est un coffret, sans doute fabriqué dans l'atelier. Un autre ouvrier scie une barre de bois dans le sens de sa longueur; son compagnon taille à l'herminette des pieds de sièges ou de meubles. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 111-119. Le métier passait pour assez dur. Les anciens textes disent du charpentier égyptien : « L'artisan de toute espèce qui manie le ciseau n'a pas autant de mouvement

211. — Charpentiers orientaux au travail. D'après une photographie.

que celui qui manie la houe; mais ses champs à lui c'est le bois, son affaire c'est le métal; et la nuit, quand l'autre est libre, lui il fait œuvre de ses mains en surplus de ce qu'il a déjà fait, car la nuit il travaille chez lui à la lampe. » *Papyrus Sallier*, II, pl. IV; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 311. — Des charpentiers, initiés à leur métier en Égypte, travaillèrent à la fabrication de l'arche d'alliance et à la construction du tabernacle et de son mobilier, sous la direction de Béséléel. Exod., XXV, 10; XXXV, 10-18; XXXVI, 1; XXXVII, 1, 10, 15, 25; XXXVIII, 1. — Moïse ordonne à tous de renouveler l'alliance, « depuis celui qui coupe le bois jusqu'à celui qui porte l'eau. » Deut., XXIX, 11. La Vulgate traduit, contrairement au texte original : *exceptis lignorum cæsoribus*. Sous Josué, IX, 21, 23, 27, des Gabaonites sont admis à se joindre aux Hébreux en qualité de « coupeurs de bois ». Ces hommes qui coupent le bois ne sont évidemment pas des charpentiers proprement dits, mais de simples bûcherons, occupant un rang infime dans la société. — Les charpentiers habiles dans leur art faisaient défaut parmi les Hébreux. Aussi est-ce au roi sidonien, Hiram, que David en demanda quand il voulut bâtir son palais. II Reg., V, 11; I Par., XIV, 1. Salomon renouvela la même demande, quand il s'agit de construire le Temple, III Reg., V, 6-14; II Par., II, 8-14, et d'autres bâtiments importants. III Reg., VII, 2-12. A l'époque de Joas, on mentionne des charpentiers attachés à l'entretien du Temple. IV Reg., XII, 11. — Isaïe, XLIV, 13; Jérémie, X, 3, et l'auteur de la Sagesse, XIII, 11, se moquent des idoles que les charpentiers ont fabriquées à coups de hache. — Après la captivité, les charpentiers deviennent plus nombreux. C'est alors que « le charpentier et le constructeur sont absorbés la nuit et le jour », pour combiner leurs plans et en préparer l'exécution. Eccli., XXXVIII, 28. — Sur les outils à l'usage du charpentier, voir t. I, col. 1045, C.

Saint Joseph était charpentier, τέκτων, *faber*, terme qui comporte toute la variété de travaux dont il a été parlé plus haut. Le divin Maître prit naturellement le métier de son père adoptif. Il fut « charpentier, fils de charpentier ». Matth., XIII, 55; Marc., VI, 3. Saint Justin, *Cont. Tryph.*, 88, t. VI, col. 688, parle de charrues, de jougs et d'autres ouvrages fabriqués par lui. Théodoret, *H. E.*, III, 18, t. LXXXII, col. 116, semble supposer qu'il pouvait avoir à faire des coffres pour mettre les morts. « Comme rien ne change dans ces pays de l'Orient, dit un voyageur en parlant de son passage à Nazareth, on est à peu près certain d'y retrouver ce qu'on voyait, il y a près de dix-neuf siècles, dans la modeste échoppe de Joseph. Nous faisons donc visite à plusieurs charpentiers, qui nous accueillent avec une touchante déférence. Ils fabriquent des charrues, des jougs, des fourches et quelques coffres grossiers destinés à servir d'armoires dans les maisons. Leur science et les besoins de la clientèle ne vont guère au delà. La charpente proprement dite est rarement employée ici, où les bonnes maisons ont des toitures en voûtes et les mauvaises se contentent de quelques couches d'herbes sèches et de terre glaise, supportées par des arbres grossièrement travaillés. Les instruments du charpentier sont rudimentaires. Une hache-marteau, quelques ciseaux, un maillet, morceau de bois très dur arrondi par un bout et aminci de l'autre, un vilebrequin tournant à l'aide d'une corde, quelques scies à poignée, suffisent à ces ouvriers, qui réussissent à se passer d'étau en serrant entre leurs pieds nus (fig. 211) la pièce qu'ils fabriquent tout assis. » Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. II, p. 94, 95. Ainsi en devait-il être déjà à Nazareth à l'époque où vivait le Sauveur.

H. LESÊTRE.

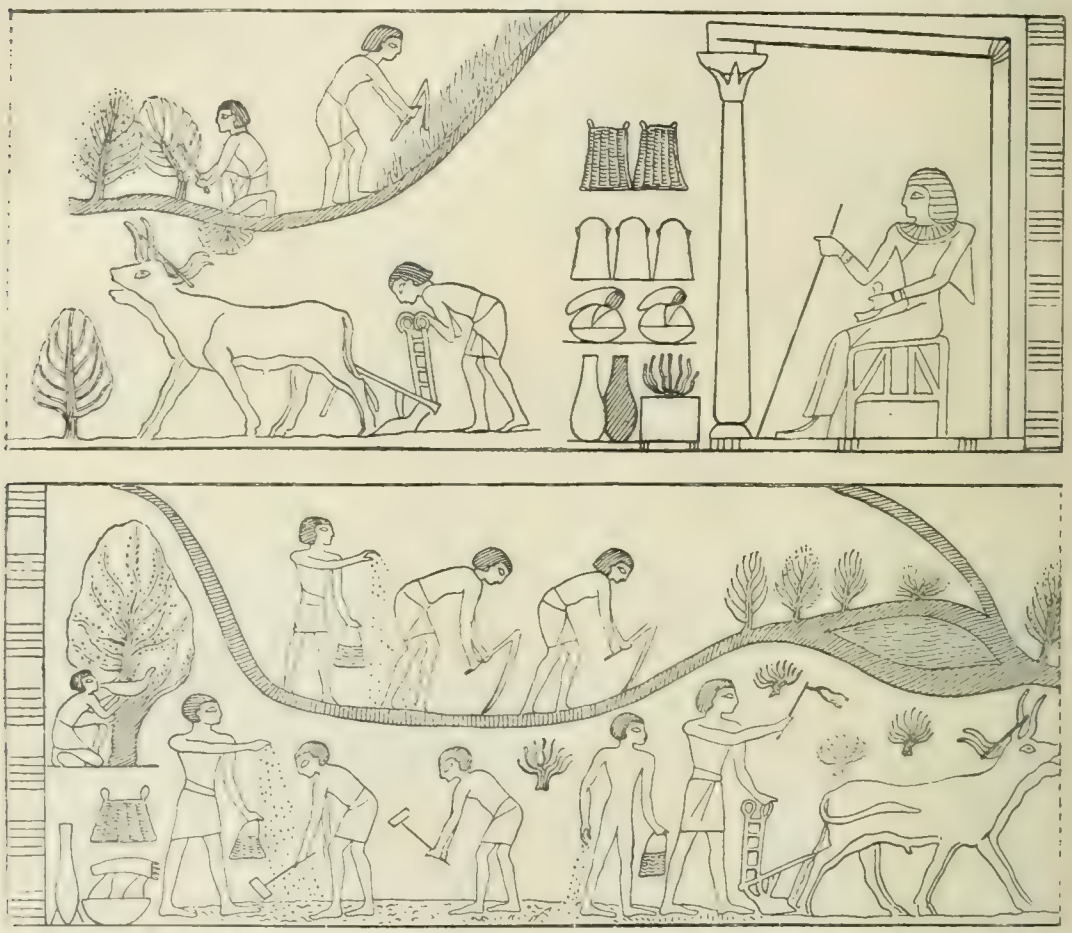


212. — Charrue égyptienne. D'après Prisse d'Avesnes, *Monuments égyptiens*, pl. 43.

CHARRUE (hébreu : *'êṯ;* Septante : ἄροτρον; Vulgate : *aratrum*), instrument qui sert à labourer la terre (fig. 212). La charrue orientale ne fut pas autre chose qu'une houe agrandie et retournée, avec un manche allongé pour qu'elle pût être tirée par des bœufs. Une intaille chaldéenne conservée au cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale (fig. 213) représente une charrue très

213. — Charrue chaldéenne. Intaille de la Bibliothèque nationale.

primitive, que tirent deux bœufs attelés en flèche. Le laboureur pèse sur les deux bâtons bruts qui servent d'oreilles, tandis que des valets excitent les bêtes. En Égypte, on labourait conjointement avec la houe et avec la charrue (fig. 214). Voir t. I, fig. 46, col. 283. Mais souvent on employait la charrue seule, tirée quelquefois par des chevaux (voir CHEVAL) et habituellement par deux bœufs (fig. 214). Voir t. I, fig. 45 et 61, col. 278 et 307. Le semeur suivait immédiatement en lançant la semence. Voir la description détaillée de la charrue égyptienne et de la manière dont on s'en servait dans G. Maspero, *La culture et les bestiaux dans les tableaux des tombes de l'Ancien Empire*, dans ses *Études égyptiennes*, t. II, fasc. I, in-8°, 1888, p. 68-71; 74-77.



214. — Charrue tirée par des bœufs. Ancien Empire. — Au haut, à droite, le propriétaire préside au travail des ouvriers. — La partie inférieure de la gravure est la continuation de la partie supérieure. On voit deux laboureurs qui conduisent la charrue, trois semeurs, des ouvriers qui travaillent à la houe. A l'extrémité, à gauche, un ouvrier altéré boit de l'eau à une outre. — D'après les *Mémoires archéologiques du Caire*, t. V, Tombeau de Makhti, f. 2, pl. 476 et pl. IV.

La charrue hébraïque a dû être très simple, si l'on en juge par celles qui sont encore en usage en Syrie (fig. 215 et 216). Elle était munie d'un soc en fer. Pour enlever l'argile et les herbes qui s'attachaient au soc, sans cependant se déranger de sa place, le laboureur se servait de son long aiguillon, semblable à celui qui se voit encore aux mains des paysans de Célésyrie. Voir t. I, fig. 61 et 62, t. I, col. 307 et 308. Au côté opposé à la pointe dont on aiguillonne les bœufs, cet instrument se termine par un morceau de fer long d'un pied, pesant plus d'une livre et ayant la forme d'une petite bêche large de dix centimètres. Voir t. I, col. 308; Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 260; cf. Pline, *H. N.*, XVIII, 49. Jusqu'à l'époque des rois, les Hébreux furent tributaires de leurs voisins, particulièrement des Philistins, pour tout ce qui dépendait des industries métallurgiques. Sous Saül, c'est chez eux que tout Israël descendait pour faire aiguiser la *maḥărêšâh*, la charrue (*'êṭ*), la hache (*qardôm*) et la *maḥărêšêṭ*. I Reg., XIII, 20. Les deux mots non traduits viennent de *ḥâraš*, « labourer, » et désignent peut-être quelques pièces de la charrue elle-même. Les Septante traduisent par δρέπανον, « faux, » et θέριστρον, « vêtement d'été; » le chaldéen par *'ûšféyh*, « leur hache, » et *perâšêyh*, « leur aiguillon; » la Vulgate par *vomer*, « soc, » et *sarculum*, « hoyau. » Gesenius, *Thesaurus*, p. 530. Les charrues hébraïques n'avaient pas de roues. Elles étaient traînées par deux animaux qui devaient être de même espèce; on ne pouvait atteler ensemble un bœuf et un âne pour labourer. Deut., XXII, 10. Théophraste, *Des causes des plantes*, III, 25, et Pline, *H. N.*, XVIII, 47, attestent qu'en Syrie on se servait de petites charrues. Aussi comprend-on qu'Isaïe, II, 4, et Michée, IV, 3, parlent du changement des glaives en socs de charrue, et qu'au contraire Joel, III (hébreu, IV), 10, conseille de changer ces socs en glaives et en lances. — L'auteur de l'Ecclésiastique, XXXVIII, 25, 26, range parmi

ceux qui n'ont pas le loisir d'acquérir la sagesse le laboureur « qui tient la charrue, qui est fier d'agiter l'aiguillon, qui mène les bœufs au bâton..., met tout son cœur à retourner les sillons ». — Notre-Seigneur dit proverbialement que « celui qui met la main à la charrue et regarde en arrière n'est pas propre au royaume de Dieu ». Luc., IX, 62. Pour bien labourer, il faut apporter la plus grande attention à la manœuvre de la charrue, de manière que le sillon ait toujours la même profondeur et la même direction. *Arator, nisi incurvus, prævaricabitur,* dit Pline, *H. N.*, XVIII, 29, « le laboureur qui ne demeure pas penché sur sa charrue ne fait rien de bon. » De même, quand il s'agit du salut, il faut s'y appliquer tout entier, sans se laisser distraire du travail spirituel par les soucis de ce monde. H. LESÊTRE.

215. — Syrien labourant. D'après une photographie.

216. — Charrue employée aujourd'hui en Syrie. D'après le *Palestine exploration fund, Quarterly Statement*, 1891, p. 113.

CHARSENA (hébreu : *Karšenâ'*; Septante : 'Αρχεσαῖος), le premier des sept grands seigneurs de Perse, les Orosanges, qui sont admis en présence du roi. Esth., I, 14. Le roi le consulta pour savoir le châtiment qu'il fallait infliger à Vasthi, son épouse. C'est le nom perse *Karsehna*, d'après Oppert, *Commentaire historique et philologique du livre d'Esther*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1864, p. 25. D'autres rapprochent ce nom du zend *keresna* « noir

CHARTREUX (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. — De tout temps l'étude des Livres Saints a été en honneur chez les Chartreux. C'est un héritage qu'ils ont reçu de leur saint fondateur et qu'ils ont gardé soigneusement. Saint Bruno, ancien écolâtre de l'Église de Reims, et auteur de commentaires remarquables sur les Psaumes et sur les Épîtres de saint Paul, s'étant retiré au désert de la Chartreuse (1084), et plus tard dans la solitude de la Tour, en Calabre (1091),

où il termina sa vie, en 1101, partageait son temps entre la prière, les offices divins, la contemplation et l'étude des Saintes Écritures. Ses compagnons suivirent son exemple, et cet amour pour l'étude des textes sacrés s'est conservé dans l'ordre à travers les âges. Aussi n'est-il pas rare de lire dans les chroniques des différentes maisons de l'ordre cet éloge rendu aux religieux les plus célèbres : *Vir in divinis humanisque litteris eruditus.* Car, sans parler des études que chaque sujet avait pu faire avant de quitter le monde, il est facile de comprendre que l'obligation d'avoir à copier les Livres Saints et les œuvres des Pères et des écrivains ecclésiastiques contribuait beaucoup à instruire les religieux, à former leur esprit aux grandes conceptions de la science divine, et fournissait aux plus savants d'entre eux l'occasion de composer eux-mêmes des commentaires et d'autres ouvrages sur les Écritures. Mais cette très utile occupation, à la fois intellectuelle et manuelle, ne fut pas la seule cause qui engagea les Chartreux à l'étude des Saintes Lettres. Leur règle ordonne de lire en entier, chaque année, tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, soit au chœur, soit au réfectoire, soit au chapitre; elle prescrit qu'à la suite de la lecture capitulaire les religieux discutent entre eux sur les choses entendues; les pieux cénobites doivent par conséquent sentir le besoin d'approfondir le sens caché des divines paroles. C'est la remarque que les auteurs de l'*Histoire littéraire de France,* t. I, p. 120, édit. Palmé, ont faite en traitant des études chez les enfants de saint Bruno : « L'ordre des Chartreux, disent-ils, réussit par là, sans qu'on y enseignât les sciences par principe, à former grand nombre de savants, solitaires et autres, qui devinrent célèbres par leur mérite et les dignités auxquelles ils furent élevés. » Une ordonnance des premiers chapitres généraux, insérée dans les statuts de dom Guillaume Raynaud (1368), a donné lieu aux auteurs que nous venons de citer de faire encore cette remarque : « Les plus habiles copistes corrigeaient aussi les fautes qu'ils découvraient dans les exemplaires qui leur servaient de modèle. Mais il ne leur était pas permis de le faire de leur propre mouvement et suivant leurs idées, à l'égard des livres de l'Écriture Sainte, de ceux du chœur et des ouvrages des auteurs ecclésiastiques. Il fallait que le prieur de la maison et les plus éclairés d'entre les Pères jugeassent que la faute était réelle. Alors on la corrigeait sur les plus fidèles exemplaires qui fussent dans les maisons de l'ordre. Attention aussi utile qu'admirable, qui a contribué à nous transmettre dans sa pureté le texte de la Bible et des Pères de l'Église. »

L'invention de l'imprimerie exempta en grande partie les Chartreux du travail de transcription des manuscrits, mais elle ne diminua pas leur goût pour les études bibliques. Au contraire, grâce aux produits de l'art nouveau, ils eurent plus de ressources et de loisir pour acquérir une plus grande connaissance des Écritures, à l'aide des nombreux commentaires qui parurent à cette époque. Cette abondance de nouveaux auteurs fut même un écueil pour un certain nombre d'entre eux, contre qui le chapitre général, en 1542, porta des peines sévères pour les détourner de l'étude immodérée du grec, sans lequel, prétendaient-ils, on ne pouvait avoir la véritable intelligence du sens des paroles divines.

Au commencement du XVIIe siècle, l'ordre, pour se conformer aux vœux du pape Paul V, décida que dans la promenade hebdomadaire un des religieux désigné par le prieur de chaque maison ferait à ses confrères une conférence sur l'Écriture Sainte. Mais on ne tarda pas à constater que cette ordonnance présentait bien des inconvénients, et surtout qu'elle privait les solitaires des avantages qu'ils retirent de leur sortie dans la campagne. Aussi, avec l'agrément du Saint-Siège, on supprima cette conférence et on revint à l'ancien usage, qui laisse à chaque sujet la liberté d'étudier en particulier les Livres Saints, selon ses moyens personnels et sous la direction générale de son prieur. C'est pour continuer cette tradition avec une certaine méthode que le Père général Innocent Le Masson, dans le programme d'études inséré dans ses Annales, engage les religieux à se borner pendant les cinq ou six premières années de profession aux commentaires de Bellarmin sur les Psaumes et aux ouvrages de Ménochius et de Tirin sur le reste de l'Écriture. Le zèle de cet illustre général de l'ordre lui fit entreprendre de pieuses explications du Cantique des cantiques et des Psaumes des divers offices que récitent les Chartreux, à l'usage des moniales ou religieuses chartreuses, afin que ces vierges sacrées pussent accomplir l'œuvre divine avec intelligence, attention intérieure et avec une sainte ferveur.

Jusqu'à l'époque de la grande révolution, dans toutes les maisons de l'ordre, on garda l'usage très ancien de faire apprendre par cœur le psautier aux novices, afin de les habituer à la psalmodie des nocturnes, pendant laquelle les religieux éteignent les lampes. Tout le monde sait, dit un auteur du XVe siècle, combien cette coutume contribue à entretenir le recueillement dans les offices, et de combien de distractions l'obscurité nous délivre.

Si nous considérons le nombre des Chartreux auteurs de commentaires sur nos Livres Saints, il nous sera facile de constater que même sous ce rapport les enfants de saint Bruno ont fidèlement imité ses exemples, et qu'ils peuvent figurer avec honneur dans la glorieuse phalange des interprètes sacrés issus des autres ordres monastiques. Cependant il faut remarquer que, suivant l'esprit de leur vocation, beaucoup ne destinaient pas leurs œuvres au public. Éloignés du commerce des hommes et vivant dans la solitude, ils ne songeaient qu'à nourrir leur âme de la divine parole, et tout au plus à en instruire leurs confrères. Toute autre ambition n'entrait même pas dans leur esprit. Mais cet amour de la vie cachée nous a été préjudiciable sous plusieurs rapports, et nous regrettons à présent d'ignorer leurs doctes travaux et jusqu'aux noms des écrivains des premiers siècles de l'ordre. Dans les temps plus rapprochés de nous, on commença à rédiger les chroniques des différentes maisons et à noter les œuvres composées par les religieux. C'est grâce à des recherches spéciales concernant la bibliographie cartusienne que nous pouvons présenter ici un tableau sommaire des auteurs d'ouvrages scripturaires.

Saint Bruno, comme nous l'avons déjà dit, a laissé des commentaires sur les Psaumes et les Épîtres du grand Apôtre, qui ont mérité les suffrages des auteurs de l'*Histoire littéraire de la France,* de dom Cellier et des Bollandistes. — Peu de temps après sa mort entrait à la Grande-Chartreuse un jeune aspirant, qui plus tard devait succéder à saint Hugues sur le siège de Grenoble et devenir enfin archevêque de Vienne. Hugues, c'est aussi son nom, ne fut pas seulement illustre par ses dignités et ses vertus, mais aussi par sa science. Il composa des sermons sur la Genèse et des opuscules ascétiques. On croit qu'il mourut en 1155.

Au XIIIe siècle, nous trouvons Hugues de Miromars, prieur de Montrieux (Var) († 1242), auteur d'un court commentaire sur l'Apocalypse, actuellement à la Bibliothèque nationale de Paris; — Martin de Laon († 1270 environ), qui pour affermir un novice dans sa vocation lui écrivit un traité en forme de lettre, composé uniquement des textes de l'Écriture, ce qui a fait dire à un poète que ce chartreux avait surpassé saint Bernard; — enfin D. Guigues du Pont († 1297), à qui on attribue une explication d'Habacuc.

Un chartreux anglais, Guillaume Lundtlinchton († 1309), est le premier de notre liste des écrivains scripturaires du XIVe siècle. Il a laissé un commentaire sur saint Matthieu, très loué par ses contemporains. — Hubertin de Casale, frère mineur, mort chartreux vers 1312, a appliqué à l'Église l'Apocalypse de saint Jean. Son ouvrage, intitulé *De septem Ecclesiæ statibus,* parut à Venise, en

1515 et 1525. — D. Porchetti Salvagio, chartreux de Gênes († vers 1350), s'est illustré par son livre *Victoria adversus impios Hebræos*, dans lequel, à l'aide de l'Écriture Sainte et avec des extraits du Talmud et des auteurs admis par les Juifs, il prouve la vérité de notre foi. Cet ouvrage fut publié à Paris, en 1520, par les soins du P. Justiniani, dominicain. — Enfin, dans le même siècle, Ludolphe de Saxe quitta l'ordre des Frères Prêcheurs pour se retirer à la chartreuse de Strasbourg (1340), d'où il jeta un vif éclat sur la famille cartusienne par ses éminentes vertus et par ses ouvrages célèbres, la *Vita Christi* et l'*Expositio in Psalterium*.

Les renseignements sur les auteurs du XVe siècle sont heureusement plus abondants. Vers 1400, un chartreux de Paris, Verner ou Guerner, ancien religieux de Saint-Victor, composa ses *Enucleamenta Bibliæ* en seize livres, tirés des œuvres de saint Grégoire le Grand et publiés à Paris, en 1508 et 1608. Un autre religieux de la Grande-Chartreuse écrivit un ouvrage du même genre : *Expositiones quarumdam dictionum et sententiarum Bibliæ*, manuscrit in-fo, à la Bibliothèque de Grenoble. — Henri Kernenadius de Coesfeld, prieur de la chartreuse de Hollande († 1410), a laissé une explication mystique sur l'Exode et une autre sur l'Épître aux Romains. — Boniface Ferrier, frère de saint Vincent Ferrier et général de l'ordre († 1417), traduisit toute la Bible en espagnol. Son ouvrage fut imprimé à Valence, en 1478. — Henri de Hassia, prieur d'Arnheim († 1427), a écrit sur la Genèse, l'Exode, le Cantique des cantiques, les Proverbes de Salomon et sur l'Apocalypse. — Jean Rode († 1439) a laissé un commentaire incomplet sur la Genèse. — Jean Institor, chartreux de Buxheim, dans la Souabe († 1440), avait réuni dans un manuscrit cent soixante objections sur la Bible. Ce codex a été vendu dernièrement à Munich. — Antoine le Cocq, piémontais, mort à Val-de-Pezio, en 1458, composa un traité sur Job, qu'il dédia à la duchesse de Savoie. — Gérard Haghen, mort à la chartreuse de la Capelle (Belgique), en 1465, a expliqué le psaume LXVII, *Exurgat Deus...* — Henri Reicher, religieux de Wurtzbourg († 1466), a interprété le Cantique des cantiques. — Jacques Junterbuck ou de Clusa, abbé cistercien, mort chartreux à Erfurt, en 1466, a laissé les ouvrages suivants : *Passio Domini secundum IV Evangelia; Scrutinium Scripturarum; Collatio pro divinæ scientiæ commendatione; De septem statibus Ecclesiæ in Apocalypsi descriptis :* ce dernier, publié par les protestants à différentes époques, a été mis à l'index avec la *Monarchia* de Golstad. — Un prieur de la chartreuse de Ferrare, André de Hongrie († 1469), nous est connu comme auteur d'une paraphrase sur les Psaumes et d'une autre sur le Cantique des cantiques, qui existe encore. — Jean le Riche (*Divitis*) de Gand, prieur du Mont-Dieu († 1470), écrivit un traité intitulé : *Quo pacto secularibus non semper conducant libri Sacræ Scripturæ materno idiomate translati.* — Le 12 mars 1471 mourut en odeur de sainteté Denys le Chartreux, auteur de commentaires sur toute l'Écriture. Voir DENYS LE CHARTREUX. — Au mois d'août de la même année, la mort enleva Guillaume Abselius, prieur de Bruges, qui figure parmi les écrivains de l'ordre à cause des ouvrages suivants : *Super Genesim; item in Psalterium et Canticum canticorum; Tractatus de amore sponsi super Canticum canticorum,* manuscrit à la Vaticane avec l'autre traité : *De amore sponsæ in Canticis canticorum.* — Jacques de Gruytrœde, prieur de Liège († 1472), *Psalterium cum glossa interlineari et marginali,* manuscrit. — Un autre commentateur sur tous les Livres Saints, issu de l'ordre des Chartreux, est le célèbre Jean Haghen de Indagine († 1475), dont il sera fait mention dans un article à part, à cause du grand nombre de ses ouvrages scripturaires, bien qu'ils soient tous restés manuscrits. — Henri Loen, prieur de Bruxelles († 1481), a composé des commentaires sur les Psaumes. — En l'année 1487 moururent deux commentateurs chartreux, Henri Arnoldi et Henri Dissenius; le premier, prieur de Bâle, a écrit des commentaires sur saint Marc et saint Jean et une Passion selon la concordance des Évangiles qui existe encore manuscrite à la Bibliothèque de Bâle; le second, religieux de la maison de Cologne, a laissé : *Viridarium in Psalterium,* 4 vol., manuscrit; *Postillæ in Evangelio de sanctis,* 2 vol., manuscrit; *Expositio Apocalypsis,* manuscrit; *In Evangelio dominicalia expositiones,* manuscrit; *Consolationes in Cantica canticorum,* 8 vol., manuscrit. — On trouve dans les deux derniers tomes de la *Bibliotheca ascetica* de Bernard Pez, bénédictin, les huit livres d'explications sur le Cantique par Nicolas Kempf, strasbourgeois, prieur de la chartreuse de Gemnitz (Autriche), mort en 1497. — Enfin, c'est pendant le XVe siècle qu'écrivirent leurs ouvrages les religieux suivants : Werner Rolewinck, chartreux à Cologne († 1502) : *In Thobiam Expositio; In Acta Apostolorum commentarii; Vita sancti Pauli libri VII; In omnes D. Pauli apostoli Epistolas et in omnes Epistolas canonicas expositio.* — Pierre Roux des Bettons (Ruffi), général de l'ordre († 1503), auteur de commentaires sur les Psaumes et sur le Cantique des cantiques. — Ambroise Alentsen, prieur de Nordlingen (Allemagne) († 1505), dont la bibliothèque de la ville de Bâle conserve les manuscrits, intitulés : *Psalterium Davidis cum glossa interlineari,* in-fo; *Glossa interlinearis in VII capita Matthæi cum prologo et conclusione in Evangelistas et Evangelium,* in-fo. — Jean de Louvain († 1507) : *Principium utriusque Testamenti,* manuscrit de la bibliothèque de Strasbourg.

Le XVIe siècle nous fournit plusieurs écrivains chartreux dont les travaux sur l'Écriture Sainte n'honorent pas moins l'ordre que ceux de leurs confrères du siècle précédent. Et d'abord il convient de louer les religieux de la chartreuse de Cologne qui entreprirent de livrer à l'impression les commentaires de Denys sur les Livres Saints et tous ses autres ouvrages. Plus de vingt volumes in-fo et un certain nombre d'autres de divers formats resteront comme un monument impérissable du zèle de ces savants religieux et du bien qu'ils ont procuré à l'Église de Dieu. En 1531, Thierry Loher, vicaire de cette maison († 1554), le plus infatigable de ces éditeurs, publia en un volume in-16 le *Monotessaron* de Gerson et le *Monopanton* de Denys, pour faciliter l'intelligence d'une lecture suivie des Évangiles réunis en un seul livre, et des Épîtres de saint Paul exposées sur un plan uniforme et divisées selon les matières dont elles traitent. Cet opuscule fut réimprimé en 1546 et 1586. Le même religieux retoucha une vieille traduction allemande des Psaumes et des hymnes de l'Église, faite par un chartreux anonyme, y ajouta un commentaire tiré des œuvres de saint Augustin, de Denys et de Ludolphe, et la publia sous ce titre : *Psalter latein und teutsch,* etc., Cologne, 1535, 1536 et 1562. — Jean Aldenrait (1532) enrichit l'édition des commentaires de Denys d'une table des sentences les plus remarquables, qui a été reproduite dans d'autres éditions. — Jean Juste Lansperge († 1539) composa, en la même chartreuse de Cologne, des paraphrases et des sermons sur toutes les épîtres et sur tous les évangiles de l'année, ainsi que des homélies et des considérations sur la passion du Sauveur. Ces ouvrages ont été imprimés plusieurs fois. — Laurent Surius, le célèbre auteur des *Vitæ sanctorum,* mérite une place dans ce groupe par la traduction en latin des ouvrages de Frédéric Staphylus : *Apologia de vero germanoque Scripturæ Sacræ intellectu, De Bibliorum in idioma vulgare translatione,* Cologne, 1561; *Prodromus in defensionem Apologiæ,* Cologne, 1562; *Absoluta responsio de vero Scripturæ Sacræ intellectu,* Cologne, 1563. De plus, Surius publia aussi le Recueil des homélies des Pères sur les évangiles de l'année, par Alcuin, et l'enrichit de sermons exégétiques, Cologne, 1567, 1569, 1576, 1604, et Venise, 1571.

— Jean Reckschenkel, prieur de cette même chartreuse de Cologne († 1611), composa des commentaires sur les Psaumes, dont une partie (Ps. LVII-CXXXIII) était devenue dans ces derniers temps la propriété de sir Philipps, à Middlehill (Angleterre). — Enfin Théodore Petrejus († 1640) publia en 1595, à Cologne, l'histoire de Jonas en vers latins, avec les commentaires sur le même prophète du P. Feu-Ardent. — Dans les autres chartreuses d'Europe, il y eut aussi, à la même époque, des hommes remarquables par leur science, dont les ouvrages sur les Livres Saints méritent une mention : François Dupuy, général de l'ordre († 1521), est l'auteur d'une *Catena aurea super Psalmos*, Paris, 1510, 1520, etc. — Michel Torrez, espagnol († 1527), a écrit sur les Psaumes et sur les grands Prophètes (manuscrit). — Thomas Spenser, anglais († 1528), a laissé une exégèse de l'Épître aux Galates. — Jean Batmanson, prieur de Londres († 1531), a expliqué le Cantique et les Proverbes. — Guillaume de Branteghem, chartreux d'Anvers, a publié : 1° *Enchiridion, compluscula eorum quæ in Veteris Testamenti sacris Biblis traduntur picturis expressa continens, addito insuper textu*, Anvers, 1535; 2° *Jesu Christi vita juxta IV Evangelistarum narrationes artificio graphices picta*, Anvers, 1537, 1540, etc.; traduite en français; Anvers, 1537, 1539, 1540; Paris, 1540; Lyon, 1541, etc. — Pierre Cousturier (Sutor), prieur de la chartreuse de Paris, écrivit son livre *De translatione Bibliæ et novarum interpretationum reprobatione*, Paris, 1524, 1525, contre les traductions de Le Fèvre d'Étaples et d'Érasme. Celui-ci ayant publié une apologie en sa faveur, Bâle, 1525, Cousturier lui répliqua par une *Anti-Apologia*, Paris, 1526. — Un certain Paul Denys, chartreux, publia à Venise un recueil de sentences tirées des Épîtres de saint Paul, 1538. — Jean Picus, prieur de Dijon († 1545), a fait imprimer un commentaire sur le Cantique, Ferrare, 1492; Paris, 1524; des paraphrases sur les Psaumes *Miserere* et *Deus misereatur nostri*, Paris, 1540, ainsi que sur les Psaumes pénitentiaux, Paris, 1542, et sur les autres Psaumes. — Jean Volon, général de l'ordre († 1553), a aussi commenté le Psautier, manuscrit. — Lævin Ammonius, belge († 1558) : *Tractatus in parabolam de filio minore natu*, Louvain, 1542. — Les huguenots, en détruisant par le feu la chartreuse de Castres, en 1567, nous ont privés de huit gros volumes de commentaires sur l'Écriture Sainte, composés par Jean de Libra, prieur de cette maison († 1582). — Le vénérable Schoonhœven, condamné à être pendu, en haine de la foi catholique, par les calvinistes de Hollande, mais qu'une mort subite surprit au pied de la potence (1572), avait composé en langue vulgaire une explication du Décalogue par d'autres textes de l'Écriture, manuscrit. — On attribue à Jean Billy, prieur de Bourbon-lès-Gaillon († 1580), une petite Bible spirituelle. — André Capilla, chartreux de Scala Dei (Espagne), mort évêque d'Urgel, en 1609, est l'auteur d'un commentaire sur Jérémie, imprimé en 1586, à la chartreuse de Scala Dei. — Sylvius Badulati, prieur de Rome († 1587), écrivit des opuscules sur les Épîtres de saint Paul. — Le 27 décembre 1591 mourut à Val-de-Christo (Espagne) Jean de Alba, qui a laissé de nombreux travaux sur tous les Livres Saints, et dont quelques-uns ont été livrés à l'impression : *Sacrarum Semioseon animadversionum ex utroque Testamenti lectione commentarius*, Valence, 1610; Venise, 1631; *Selectæ annotationes in varia utriusque Testamenti difficiliora loca*, Valence, 1613; *Floridus manipulus divinæ Scripturæ*, Valence, 1615. — Pierre Carbo, prieur de Brünn, en Bohême (1591), a publié plusieurs ouvrages scripturaires. Voir col. 256. — L'Espagne fournit à l'ordre un autre religieux célèbre par sa science : c'est Étienne de Salazar († 1596), qui se démit de sa charge de prieur afin d'avoir plus de temps à consacrer aux commentaires de l'Écriture qu'il avait entrepris. Nous en ferons mention dans un article à part. — Enfin Jean Gérulphe, chartreux de Louvain († 1605), clôt cette liste d'écrivains du XVIe siècle par sa traduction des Proverbes et de l'Ecclésiaste en hexamètres latins (manuscrit).

Le XVIIe siècle ne le cède guère aux deux siècles précédents par le nombre et le mérite des travaux sur l'Écriture dus à l'ordre des Chartreux. — Jean Valero, prieur de Scala Dei († 1614), a laissé, manuscrit, un travail intitulé *Annotationes et glossæ in Bibliam sacram*. — Faustin Salerno, chartreux de Naples († 1623), a commenté les Psaumes (manuscrit). — Jean Dagonneau, prieur du Mont-Dieu († 1623), publia en 1611 son ouvrage *Susanna Danielica*. Il avait aussi expliqué l'Évangile de saint Jean (manuscrit). — Pierre Torres, profès de Porta-Cæli (Espagne) († 1631), mérite d'être cité pour son manuscrit *Explicaciones de varias lugares de la Sagrada Escritura*. — Bruno d'Affringues, général de l'ordre († 1632), composa des commentaires sur l'Écriture, surtout sur les Psaumes, qui n'ont jamais été imprimés. — Jean Dinges, religieux de la chartreuse de Cologne († 1636), a écrit deux livres sur les Psaumes, et quatre autres intitulés *Compendium commentariorum Salomonis* (manuscrit). — Polycarpe de la Rivière, mort vers 1640, publia l'ouvrage suivant : *L'éloquent amoureux, ou Saintes pensées sur le Cantique de Salomon*. — Jean Poullet, prieur de Valprofonde († 1647), a aussi fait un exégèse du Cantique (manuscrit). — Vers 1650 vivait à la chartreuse de Naples Vincent Suriano, auteur des manuscrits suivants : 1° *Homiliarium secundum Matthæum*, 2 vol.; 2° *Sermones in aliquos Psalmos*; 3° *In Evangelium S. Joannis*; 4° *De creatione hominis*; 5° *De Paradiso terrestri*; 6° *De Adam et Eva*. — Un autre chartreux de Bologne, François de Brunettis († 1648), a laissé cinq volumes in-f° de commentaires sur le Pentateuque, les Actes des Apôtres et la concordance des Évangiles. — Thomas Cantini, prieur de la chartreuse de Calabre († 1649), est l'auteur d'un opuscule publié à Naples, en 1859, intitulé *Expositio in Canticum canticorum* (in-32). — Laurent Wartemberg, prieur de Gemnitz († 1667), a composé un commentaire sur la Genèse, dont une partie se trouvait encore, au siècle dernier, dans la bibliothèque de la susdite maison. — François Ganneron, chartreux du Mont-Dieu († 1668), auteur d'un très grand nombre d'ouvrages, presque tous inédits, a écrit les traités scripturaires suivants : 1° *Scénopégie, ou Description des tabernacles des anciens Hébreux, distingués en 72 mansions, qui se retrouvent depuis la vocation d'Abraham jusqu'à l'entrée de la Terre Promise* (manuscrit à la bibliothèque de Mézières); 2° *Medulla totius vitæ spiritualis ex meris locis et exemplis Sacræ Scripturæ elicitæ* (manuscrit, *ibid.*). — Bruno de Solis y Valenzuela, américain, profès de Paular (Espagne) († 1677), a écrit les ouvrages suivants : 1° *Alter Job, Tobias* (manuscrit); 2° *El Panal de Sanson* (manuscrit); 3° *Enchiridion Veteris et Novi Testamenti* (manuscrit); 4° *Commentariolus in Psalmos* (manuscrit). — Vers 1680, le chartreux napolitain Innocent Casanova († 1727) publia trois volumes de sermons intitulés *Gli empirei fiori del Vangelo moralizzato, nel corso festivo di tutto l'anno*. On a aussi du même auteur : *Expositio septem Psalmorum pœnitentialium* (manuscrit). — A la chartreuse de Miraflorès, près de Burgos (Espagne), mourut en 1685 le savant religieux François Lamberto y Chabarry, auteur d'une histoire de la Bible en trois volumes in-f° (manuscrit). — Janvier de Simone, chartreux de Naples († 1687), a laissé un manuscrit portant ce titre : *Totius Sacræ Scripturæ flores cum scholiis glossæ ordinariæ et interlinearis Nic. Lyrani et Emm. Sa.* — Pierre Antoine de Mouxy de Loche, prieur de Turin († 1688), composa une *Catena sacra in Cantica canticorum* (manuscrit). — Joseph Bonanat, profès de Scala Dei (Espagne) († 1691), rédigea en vers latins, dans le sens mystique, une exégèse des Psaumes et une autre sur le Cantique. — Joseph Le Tellier, prieur de Rouen († 1693), composa en français une *Explication morale du livre de Job*, publiée à Naples,

en 1858. — Charles Jacquet, profès de Paris, a laissé une paraphrase du Pentateuque, qui se trouve actuellement à la bibliothèque de Saint-Pétersbourg. — Nous avons signalé plus haut quelques-uns des ouvrages scripturaires d'Innocent Le Masson († 1703). On trouvera dans un article particulier les titres de ses autres opuscules. — Swibert Moeden, chartreux de Mayence († 1705), publia en 1697, à Francfort, son *Florilegium Evangelicum sive Comment. in Monotessaron IV Evangeliorum* (in-f°). — Bonaventure d'Argonne, religieux de Bourbon-lès-Gaillon († 1704), est le dernier écrivain chartreux que nous ayons à signaler au XVIIe siècle. Son *Histoire de la théologie* fut publiée en deux volumes, en 1785, à Lucques, en Italie, par les soins du R. P. Fassini. Les trois premiers livres de cet ouvrage, qui forment le premier volume, sont consacrés à la théologie de l'Ancien Testament, c'est-à-dire aux questions qui servent aujourd'hui d'introduction aux Livres Saints. La Grande-Chartreuse conserve encore un traité manuscrit du même auteur : *Introductio ad lectionem Sacræ Scripturæ, collecta ex sanctis Patribus et scriptoribus ecclesiasticis.*

Au XVIIIe siècle, les chartreux n'abandonnèrent pas leurs anciennes traditions au sujet de l'étude de l'Écriture Sainte. Mais la suppression de presque toutes les maisons de l'ordre et la création de la congrégation d'Espagne eurent pour résultat la distraction de la plupart des monuments qui pouvaient nous renseigner à cet égard. Voici néanmoins quelques noms d'auteurs que nous avons pu recueillir : Urbain de Malarcher, prieur de Bosserville, près Nancy († 1709), écrivit un commentaire : *In Canticum canticorum ex divo Bernardo*, ouvrage manuscrit in-f°, qui se trouve à la bibliothèque de Grenoble. — Bonaventure Bonnet, profès du Val-Saint-Pierre († 1728), est l'auteur d'un opuscule manuscrit conservé à la même bibliothèque, intitulé *Malleolus crucis mysticæ, id est, enucleatio veritatis quæ latet in cortice Scripturarum canonicarum.* — Jean Wagener, mort prieur de la chartreuse de Cologne (1730), a laissé un commentaire manuscrit sur les cinquante premiers psaumes, et publié une paraphrase abrégée du Psautier : *Psalterium Davidis paraphrastico-morale*, in-8°, Cologne, 1725. — Innocent Hubernagel, allemand, profès de Trisulti (États pontificaux) († 1735), a écrit en vers latins sur les sujets suivants : *In fastos mosaïcos; in Psalmos Davidis; in IV Evangelistas; in Acta apostolica.* — Raymond Nicolan, religieux de la chartreuse de Majorque, vers 1737, a expliqué les *Figuras del Viejo Testamento alusivas á la Virgen María* (manuscrit). — Claude Guichenon, prieur d'Orléans († 1740), a laissé un manuscrit in-4° intitulé : *Breves annotationes in præcipua et difficiliora loca Psalmorum*, qui se trouve à la bibliothèque de Loches. — Un religieux anonyme écrivit, en 1786, un traité de perfection religieuse composé uniquement des textes de l'Écriture. Cet ouvrage manuscrit est aux archives de la Grande-Chartreuse. — Joseph de Martinet, chartreux de Marseille, célèbre par ses vertus et par son zèle à exercer le saint ministère dans cette ville pendant la Terreur, mort en odeur de sainteté, le 12 juin 1795, a laissé un certain nombre de traités et de commentaires sur les Livres Saints, dont il sera parlé avec plus de détails dans un article spécial.

Au commencement de notre siècle, un chartreux anonyme de Venise entreprit de mettre en un meilleur ordre la partie littérale du commentaire de Denys Rickel sur les Psaumes. Ce travail, en un gros volume in-f°, se trouve à la chartreuse de Sélignac (Ain). D'autres religieux de l'ordre ont continué à notre époque à s'adonner à l'étude des Saintes Écritures et à composer des commentaires pour leur usage personnel, mais ils n'ont pas été donnés au public.

Pour développer de plus en plus le goût et l'intelligence du texte sacré et pour en faciliter l'étude, l'ordre a fait réimprimer, à la chartreuse de Montreuil-sur-Mer, les commentaires de saint Bruno, de Ludolphe et de Denys le Chartreux, et en a mis des exemplaires dans toutes les cellules des religieux de chœur. De l'imprimerie de cette maison sont sortis aussi les ouvrages scripturaires suivants : *Liber Psalmorum Vulgatæ editionis*, in-16, 1881; *Biblia sacra Vulgatæ editionis ad usum sacri Ordinis cartusiensis*, 2 in-f°, 1884; *Sancta Jesu Christi Evangelia*, in-8°, 1884; *Epistolæ B. Pauli apostoli*, in-8°, 1884. Elle prépare en ce moment une nouvelle édition des œuvres complètes de Denys. Ses seuls commentaires sur l'Écriture Sainte formeront quinze volumes grand in-8°, à deux colonnes. Le texte sera conforme aux éditions données par les chartreux de Cologne. M. AUTORE.

CHASELON (hébreu : *Kislôn*, « espérance ; » Septante : Χασλών), père d'Élidad, de la tribu de Benjamin. Num., XXXIV, 21.

CHASLUIM (hébreu : *Kasluḥîm;* Septante : Χασμωνιείμ), nom d'un peuple descendant de Mesraïm, mentionné seulement dans la Genèse, X, 14, et dans le passage parallèle du premier livre des Paralipomènes, I, 12 (Dans le premier endroit, la Vulgate écrit *Chasluim*, et dans le second *Casluim*). Le Targum de Jonathan rend *Kasluḥîm* par Pentapolites; celui de Jérusalem, par Pentascénites. Voir Walton, *Biblia Polyglotta*, t. IV, p. 18.

I. IDENTIFICATION. — Il est impossible de dire avec certitude quel est le peuple ainsi désigné. — 1° Bochart, *Phaleg*, IV, 31, *Opera*, Leyde, 1692, col. 285-290, l'a identifié avec les Colchidiens, qui étaient une colonie égyptienne, d'après plusieurs auteurs anciens. Apollonius, *Argonaut.*, IV, 277; Valerius Flaccus, *Argonaut.*, V, 421; Hérodote, II, 104; Diodore de Sicile, I, 28, 55; Denis Périégète, p. 689; Ammien Marcellin, XXII, 22, etc. Un grand nombre d'exégètes ont adopté cette opinion : Gesenius, *Thesaurus*, p. 702; Frd. Keil, *Genesis und Exodus*, 2e édit., 1866, p. 119, etc. La Colchide fut célèbre dans l'antiquité par l'expédition fabuleuse des Argonautes, qui allaient y conquérir la toison d'or. C'est une contrée d'Asie d'une fertilité merveilleuse, arrosée par le Rioné, ancien Phase, et le Tchorok, ancien Bathys. Elle avait pour limites le Caucase au nord, l'Ibérie à l'est, l'Arménie au sud, et le Pont-Euxin à l'ouest. Elle forme aujourd'hui le gouvernement russe de Kotatis, comprenant les provinces d'Iméréthie, de Mingrélie et de Gourie. — Chardin, *Voyage en Perse*, 3 in-4°, Amsterdam, 1711, t. I, p. 41, dit en parlant des Mingréliens : « Je n'ai pu... m'assurer autant que j'aurais voulu de l'origine de cette nation, que Diodore le Sicilien et d'autres auteurs font sortir de l'Égypte et être une colonie de Sésostris, ce qui n'est pas fort vraisemblable. » Quoi qu'il en soit d'ailleurs, il y a tout lieu de croire que la Genèse n'a pas voulu désigner par les Chasluim les habitants de la Colchide. Fr. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, in-8°, Paris, 1895, p. 323. Elle énumère, en effet, ces descendants de Mesraïm au milieu d'autres peuples qui habitaient l'Égypte ou son voisinage, et semble indiquer par là qu'ils demeuraient dans les mêmes régions.

2° D'autres exégètes, tels que Chr. J. Bunsen, *Vollständiges Bibelwerk*, t. I, Leipzig, 1858, p. 26, croient que les Chasluim habitaient entre Gaza et Péluse, sur les bords du lac Serbonis et le long du rivage de la Méditerranée, dans la province de Cassiotis ou Cassiotide, ainsi nommée du mont Casius, à la frontière nord-ouest de l'Égypte. Pline, *H. N.*, V, 12, 14; Strabon, XVI, p. 759; Étienne de Byzance, p. 455. On ne peut du reste donner d'autre preuve en faveur de cette opinion que la similitude de la première syllabe dans *Kas-luḥîm* et *Cas-siotis*, ce qui est un argument bien faible. Cf. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, in-8°, Leipzig, 1850, p. 290. M. G. Ebers a cherché à établir plus solidement cette opinion dans son *Aegypten und die Bücher Mose's*, in-8°, Leipzig,

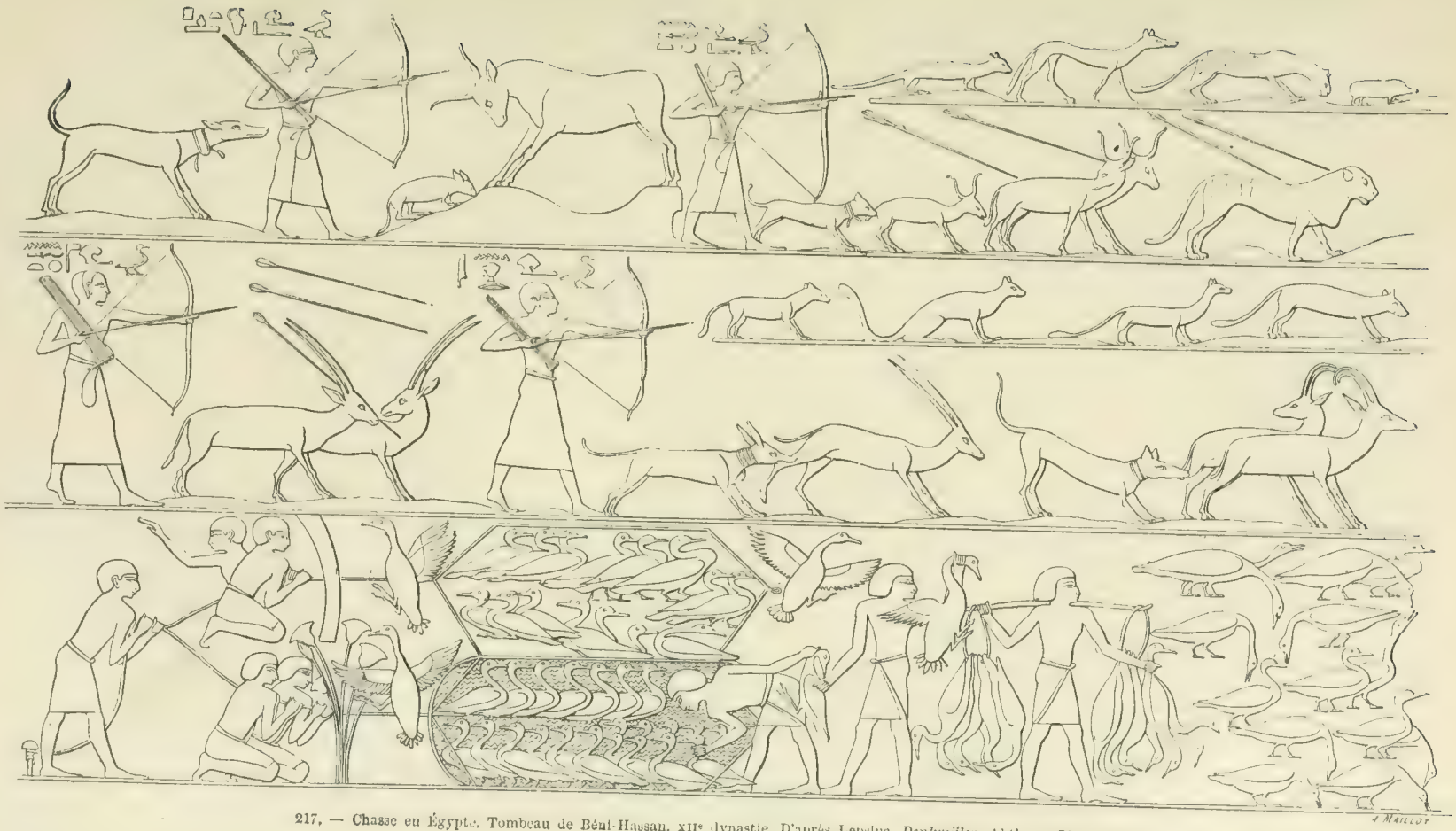
1868, p. 120-127. Il rapproche la forme grecque de ce nom dans les Septante, Χασμωνείμ, du mot égyptien *ḥesmen*, qui signifie « sel, nitre », et il en conclut que les Chasmonim (Chasluim) habitaient une terre salée ou nitreuse, comme les environs du mont Casius, et s'occupaient de préparer le nitre ou de saler soit les cadavres humains, soit les poissons qu'on conservait de la sorte et dont on faisait une grande consommation en Égypte. Cette étymologie et, par suite, les conséquences qu'en tirent les savants allemands sont fort contestables. Tant qu'on n'aura pas trouvé dans les documents égyptiens le nom des Chasluim, on ne pourra émettre à leur sujet que des hypothèses plus ou moins plausibles. La seconde opinion paraît d'ailleurs plus probable que la première.

II. Les Chasluim et les Philistins. — La Genèse, x, 14, ajoute en parlant des Chasluim, d'après la traduction de la Vulgate : « d'eux sont sortis les Philistins. » Le texte hébreu porte à la lettre : « Les Kasluḥîm, que de là (*miš-šäm*) sont sortis les Philistins. » *Šäm* est un adverbe de lieu et s'applique par conséquent au pays qu'habitaient les Chasluim, de sorte que ce membre de phrase exclut le lien généalogique entre les deux peuples et signifie seulement que les Philistins, avant de s'établir dans la Philistie, avaient habité le pays des Chasluim. Amos, ix, 7, dit que les Philistins venaient de Caphtor, et Jérémie, xlvii, 4, les appelle « les restes de l'île de Caphtor » (texte hébreu). Il n'existe aucune contradiction entre ces divers passages, puisque les Philistins pouvaient venir de Caphtor en passant par le pays des Chasluim. On n'est donc pas obligé de supposer une interversion dans le texte de la Genèse, x, 14, comme l'ont fait certains commentateurs, et de lire : « Mesraïm engendra les Ludim..., et les Chasluim et les Caphtorim, d'où sont sortis les Philistins; » au lieu de la leçon de nos Bibles : « Mesraïm engendra les Ludim..., et les Chasluim, [de la terre] desquels sont sortis les Philistins, et les Caphtorim. » Ce membre de phrase a été ajouté par l'auteur sacré à cause du pays qu'habitèrent les Philistins à côté des tribus israélites et du rôle important qu'ils jouèrent dans l'histoire du peuple de Dieu. Cf. Exod., xiii, 17; xv, 14. Pour l'origine des Philistins, voir Philistins. F. Vigouroux.

CHASPHIA (hébreu : *Kâsifyâ'*; Septante : ἐν ἀργυρίῳ τοῦ τόπου), ville ou contrée habitée par une importante colonie de Juifs exilés, dont la plupart étaient des Nathinéens. I Esdr., viii, 17. Esdras, parti de Babylone depuis neuf jours, pour retourner à Jérusalem, et s'arrêtant près du fleuve Ahava, remarqua qu'il n'y avait pas un seul lévite dans sa caravane, alors que les serviteurs du Temple auraient dû être les premiers à se présenter pour rentrer dans la ville sainte. Il envoya donc une délégation de onze membres à Eddo, chef de la colonie, pour lui demander des ministres sacrés. I Esdr., viii, 15-17. — Chasphia est jusqu'ici resté complètement inconnu. Les Septante, rattachant le mot à *késéf*, « argent, » ont donné une traduction incompréhensible, à moins de supposer avec certains exégètes qu'il s'agit ici d'une « maison du trésor » à Babylone même; ce qui n'est guère vraisemblable. Quelques auteurs placent cet endroit dans le royaume de Perse ou au sud de la Médie, là où se trouvaient, au dire de Strabon, xi, 506, et d'Hérodote, vii, 67, de nombreuses colonies de *Caspiens*, dans une région adjacente à la mer Caspienne, d'un côté, et, de l'autre, à la Babylonie, peu éloignée par là même du pays de l'exil. Cf. G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 1847, t. i, p. 223. J. Furst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 1876, t. i, p. 617. Le premier de ces savants fait remarquer que le livre de Tobie, i, 16; iii, 7, mentionne des Juifs dans cette contrée, et le second consacre l'article *Kâsifyâ* à établir des rapprochements entre ce mot, qui veut dire *blanc*, et l'*Albanie*, située au pied du Caucase, près de la mer Caspienne; puis la *Caspiana*, le mont *Caspius*, et les portes *Caspiennes* des anciens. Quoi qu'il en soit de ces assimilations, le territoire indiqué nous semble trop éloigné pour répondre aux données du contexte. Esdras, en effet, pendant les trois jours qu'il passa près du fleuve Ahava, eut le temps d'envoyer chercher et de recevoir les lévites, I Esdr., viii, 15, 18; ils ne devaient donc pas habiter très loin. Voilà pourquoi il semblerait plus naturel de chercher Chasphia dans le pays de Babylone. A. Legendre.

CHASSE (hébreu : *ṣayid;* Septante : ἄγρα; Vulgate : *venatio*), poursuite et prise du gibier (fig. 217). La pratique de la chasse est presque aussi ancienne que l'humanité. Elle découle naturellement de la supériorité que Dieu accorda à nos premiers parents sur le reste de la création, Gen., i, 26, 28, et devint bientôt un des moyens de subsistance de l'homme. Gen., ix, 2-4. De plus, à une époque où l'humanité était encore peu répandue sur la terre, tandis que les animaux y étaient très multipliés, la chasse dut être un des moyens de défense auxquels l'homme eut bientôt à recourir. Cf. Exod., xxiii, 29. Même après de longs siècles de civilisation, de vastes provinces étaient tellement infestées par des bêtes fauves, que des monarques puissants organisèrent contre elles des battues générales non moins importantes à leurs yeux et à ceux de leurs sujets que leurs grandes expéditions militaires. C'est ce que nous apprennent les inscriptions assyriennes, et en particulier celle de Théglathphalasar Ier (cf. A. H. Sayce, dans les *Records of the past*, nouv. série, t. i, p. 112-113). Nemrod, le premier chasseur que nomme l'Écriture, est représenté dans la Bible comme le « robuste chasseur devant Jéhovah » et un puissant conquérant. Gen., x, 8-10. — Ismaël, destiné à vivre dans le désert de Pharan, « devint habile à tirer de l'arc, » Gen., xxi, 20, 21, et tel fut aussi, semble-t-il, la pratique ordinaire d'Ésaü. Gen., xxv, 27-28. — Le long séjour d'Égypte familiarisa sans doute les descendants de Jacob avec l'art de la chasse, et la loi mosaïque leur en permit la pratique. Lev., xvii, 13; Deut., xii, 15. Mais la Bible ne nous donne aucun renseignement sur leur manière de la poursuivre. Elle nous dit seulement que Salomon put chaque jour fournir sa table et celle de ses nombreux serviteurs du gibier le plus exquis et le plus abondant. III Reg., iv, 23. Mais la loi mosaïque énumérant parmi les animaux dont il était permis de manger la chair un certain nombre d'animaux sauvages, Deut., xiv, 5, 11-18; Lev., xi, 13-19 (voir t. i, col. 622), elle suppose par là même la pratique de la chasse.

I. Animaux poursuivis à la chasse. — Ils peuvent être divisés en deux catégories : les bêtes sauvages et les oiseaux. — 1° *Bêtes sauvages*. — A leur arrivée en Palestine, les Israélites y trouvèrent de nombreux animaux sauvages, Exod., xxiii, 29; Jud., xiv, 5, 6; xv, 4, et du gibier en abondance. Lev., xi; Deut., xiv. Voici la liste alphabétique des animaux sauvages poursuivis à la chasse : *Addax*, Deut., xiv, 5, une espèce d'antilope, t. i, col. 669, probablement représentée sur les sculptures de Béni-Hassan. Cf. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., 1878, t. ii, p. 90. — *Âne sauvage*. Job, xxxix, 5-8; Eccli., xiii, 23. Les traits sous lesquels le livre de Job décrit l'onagre correspondent bien à ce que nous en apprennent les monuments assyriens, où on le voit capturé par une meute de chiens, G. Rawlinson, *Ancient monarchies*, 2e édit., t. i, p. 517; pris au lasso par les chasseurs, G. Rawlinson, *ibid.*, ou succombant sous leurs flèches. G. Rawlinson, *ibid.*, p. 516. — *Aurochs*. Ps. xxi, 22 (hébreu : xxii, 21); Job, xxxix, 9-12; Is., xxxiv, 7. La Bible en parle en des termes qui dénotent sa vigueur et son naturel farouche, et tel il apparaît sur les bas-reliefs de Nimroud. L'un d'eux nous le représente luttant avec un lion, G. Rawlinson, *ibid.*, p. 512; d'autres nous le montrent poursuivi par le roi dans



217. — Chasse en Égypte. Tombeau de Bénî-Hassan, XIIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 131 et 132.

son char et suivi de ses chasseurs. G. Rawlinson, *ibid.*, p. 513. Parfois non moins de cinq flèches paraissent avoir été nécessaires pour lui donner la mort. Voir AUROCHS, t. I, col. 1263. — *Béhémoth* ou *hippopotame*. Job, XL, 10-19. Les allusions de Job à la manière de chasser l'hippopotame correspondent exactement à ce que nous montrent les chasses représentées sur les monuments égyptiens. Voir BÉHÉMOTH, t. I, col. 1552-1553. — *Bouquetin*. Prov., V, 19; Job, XXXIX, 1-4. Ce gracieux animal était chassé en Assyrie, Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. V, p. 18; G. Rawlinson, *Ancient monarchies*, t. I, p. 521, aussi bien qu'en Égypte. Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 88, 92. Voir BOUQUETIN, t. I, col. 1893. — *Bubale*. Deut., XIV, 5; III Reg., IV, 23. Cette espèce d'antilope à la chair délicate était poursuivie en Égypte avec arc et flèche (voir BUBALE, t. I, col. 1955); elle était aussi prise au lasso. Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 87. — *Cerf*, Gen., XLIX, 21; Deut., XIV, 5; III Reg., IV, 23; Ps. XLI, 2 (hébreu : XLII, 1). La fuite du cerf poursuivi par le chasseur est vivement représentée sur un monument héthéen du Louvre (fig. 218) et sur les sculptures de Koyoundjik. G. Rawlinson, *Ancient monarch.*, t. I, p. 518, 519. Un bas-relief de Ninive nous montre plusieurs cerfs pris au filet. Voir plus haut, fig. 150, col. 447. Parmi les animaux à détruire comme nuisibles à l'agriculture, les inscriptions chaldéennes nomment le cerf. J. Ménant, *La bibliothèque du palais de Ninive*, p. 168. Voir CERF, t. II, col. 445. — *Chacal* ou *renard*. Jud., XV, 4; Cant., II, 15. Il était activement poursuivi en Égypte. Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 91. Voir CHACAL, t. II, col. 475. — *Crocodile*. Job, III, 8; XL, 20-XLI. (hébreu, 25-XLI); Is., XXVII, 1; Ezech., XXIX, 3-4; XXXII, 2-4. Ce que l'Écriture nous en dit est confirmé par les monuments égyptiens. On le chassait en canot, lance en main. G. Rawlinson, *Ancient Egypt*, t. I, p. 561. — *Gazelle*, autre espèce d'antilope. Deut., XII, 15; XIV, 5; III Reg., IV, 23; Prov. VI, 5; Eccli., XXVII, 22. Is., XIII, 14. Ce gracieux et agile animal est souvent représenté sur les monuments d'Égypte. Ici, on voit le chasseur rapportant une gazelle sur ses épaules, Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. III, p. 324; là, on aperçoit des gazelles poursuivies par des chiens, G. Rawlinson, *Ancient Egypt*, t. I, p. 284; ailleurs, on remarque un homme portant trois gazelles destinées à un parc de bêtes sauvages. Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 83. Sur un monument de Khorsabad, Layard découvrit un chasseur rapportant une gazelle sur ses épaules. G. Rawlinson, *Anc. mon.*, t. I, p. 522. Enfin elle est représentée poursuivie par un chien sur le monument de Kaïm-Hurmul. Van Lennep, *Bible Lands*, in-8°, New-York, 1875, t. I, p. 256. — *Hyène*. Jer., XII, 9. Les monuments de Thèbes nous la montrent poursuivie par les chasseurs, Wilkinson, *ibid.*, t. II, p. 92, ou rapportée par eux, les pattes liées à une perche. Wilkinson, *ibid.*, p. 78. — *Léopard*. Hab., I, 8; Dan., VII, 6. Deux espèces de léopards apparaissent sur les sculptures de Béni-Hassan. Wilkinson, *ibid.*, t. II, p. 90. Le léopard est aussi représenté sur une coupe de Nimroud. Rawlinson, *Anc. mon.*, t. I, p. 223. — *Lièvre*. Lev., XI, 6; Deut., XIV, 7. Il était poursuivi comme gibier par les anciens Égyptiens et Assyriens. Ainsi, sur un tombeau de Thèbes, on voit un chasseur rapportant un lièvre vivant, Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, 9e édit., t. III, p. 324; une scène analogue se remarque sur un bas-relief de Khorsabad. Rawlinson, *Anc. mon.*, t. I, p. 522. Sur une coupe de bronze découverte à Nimroud, on aperçoit une série de chiens et de lièvres qui alternent, ce qui prouve que la chasse à courre était connue des Assyriens. Rawlinson, *ibid.*, p. 523. — *Lion*. Gen., XLIX, 9; Num., XXIV, 9; Ps. XC, 13; Job, IV, 10; Jer., II, 15; V, 6; XII, 8, 9; Ezech., XIX, 3, 4, 6, 8, 9; XXXII, 2-3; Eccli., XLVII, 3; Amos, III, 12; Nah., II, 11-13. Point d'animaux dont le nom soit plus souvent mentionné dans la Bible. La chasse aux lions est représentée sur les monuments égyptiens et surtout sur les monuments assyriens. Sur une des peintures de Béni-Hassan, on voit le chasseur se servant d'un lion apprivoisé et dressé à la chasse. Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 88. Voir LION. — *Oryx*, espèce d'antilope. Deut., XIV, 15; Is., LI, 20. Il est représenté sur une peinture d'une chasse dans le désert de la Thébaïde. Wilkinson, *ibid.*, t. II, p. 91. — *Ours*. I Reg., XVII, 34, 35, 37; II Reg., XVII, 8. Il n'apparaît sur les monuments

218. — Héthéens chassant le cerf. Bas-relief du xe siècle environ avant J.-C. Musée du Louvre.

d'Égypte que dans des scènes où des étrangers payent leur tribut annuel au pharaon, Wilkinson, *ibid.*, t. III, p. 271; il est représenté sur le rebord d'une coupe assyrienne. G. Rawlinson, *Ancient mon.*, t. I, p. 528.

2° *Oiseaux.* — La loi mosaïque permettait la chasse aux oiseaux, Lev., XVII, 13; mais par suite des règlements prohibant de manger la chair des oiseaux impurs, Lev., XI, 13-47; Deut., XIV, 12-19, il est très probable que les Hébreux ne firent jamais la chasse qu'à un petit nombre d'espèces d'oiseaux. De fait, on ne trouve dans la Bible d'allusions à la chasse aux oiseaux qu'au sujet des suivants : *Autruche.* Job, XXXIX, 13-18. Cf. Rawlinson, *Anc. mon.*, t. I, p. 228. Voir AUTRUCHE, t. I, col. 1280, 1289. — *Passereau.* Ps. X, 2 (hébreu : XI, 1); CXXIII, 7; Lev., XIV, 4, 49. — *Perdrix.* I Reg., XXVI, 20; Eccli., XI, 32. Cf. Rawlinson, *Anc. mon.*, t. I, p. 228; Fr. Lenormant, *Hist. anc.*, t. V, p. 127.

II. INSTRUMENTS DE CHASSE. — 1° *Chasse des bêtes sauvages.* — Les instruments le plus souvent employés pour la chasse des bêtes sauvages étaient l'arc et les flèches, le piège, la trappe, le filet et probablement le lasso. — L'*arc* et les *flèches* étaient usités chez les Hébreux comme chez tous les autres peuples. Gen., XXI, 20; XXVII, 3; Job, XLI, 19; Is., VII, 24, etc. Les monuments nous les montrent employés dans la poursuite des animaux les plus féroces, tels que le crocodile, le lion, l'aurochs. Cf. Rawlinson, *Anc. mon.*, t. I, p. 513; Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 79. — Le *piège* et la *trappe* ne sont point représentés sur les monuments, mais ils sont très souvent mentionnés dans la Bible. *Piège :* Ps. LVI, 7; CXVIII, 61, 110, etc.; Job, XVIII, 9, 10; Jer., XVIII, 22; Eccli., XXVII, 29, 32; *trappe :* Ps. VII, 16 (hébreu, 15); IX, 16 (hébreu, 15); Job, XVIII, 10; Is., XXIV, 17, 18, 22; XXVIII, 13, etc. Le *filet* est également souvent mentionné dans l'Écriture, Ps. IX, 16; XXIV, 15; XXX, 5; Job, XVIII, 8; XIX, 6; Is., LI, 20; Ezech., XII, 13; XVII, 20; Osee, V, 1, etc.; mais, de plus, il est représenté sur les anciens monuments. Les sculptures égyptiennes nous montrent parfois une vaste étendue de territoire couverte de filets où des animaux de tout genre sont capturés et finalement dépêchés par les traits du chasseur. Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 80. Sur une sculpture assyrienne, on voit le filet employé d'une manière analogue. Voir fig. 150, t. II, col. 447. — Le *lasso* n'est probablement mentionné que dans I Cor., VII, 35; mais il figure maintes fois sur les monuments assyriens et égyptiens. En Égypte, on s'en servait pour s'emparer de la gazelle et de l'aurochs. Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 87; en Assyrie, on voit l'âne sauvage pris au lasso. Rawlinson, *Anc. mon.*, t. I, p. 517. — Dans la chasse à l'*hippopotame*, le livre de Job, XL, 17-20, fait mention d'engins moins usités : l'épée, le javelot, la lance, la fronde, la massue et le dard. — On voit par les monuments des Égyptiens et des Assyriens qu'ils se servaient du *cheval* et du *chien* dans leurs parties de chasse. La Bible n'a qu'une seule allusion à l'emploi du cheval dans la poursuite du gibier. Elle se trouve dans Job, XXXIX, 18, et a rapport à l'autruche, c'est-à-dire à un animal que les Hébreux regardaient comme impur, Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15, et qui n'existait qu'en dehors de la Palestine.

2° *Chasse des oiseaux.* — L'arc et les flèches étaient sans doute employés pour la chasse aux oiseaux, Ps. X, 2, 3, cf. Rawlinson, *Anc. mon.*, t. I, p. 228; Lenormant, *Hist. anc.*, t. V, p. 332; mais c'est surtout avec des *pièges* et des *filets* de toute dimension qu'on leur faisait la guerre. Eccle., IX, 12; Prov., I, 17; VII, 23; Ps. CXXIII, 7; Jer., V, 26, 27; Amos, III, 5; Osee, VII, 12, etc. Pour se faire une idée exacte de ces divers pièges et filets, on n'a qu'à étudier ceux dont les monuments d'Égypte nous ont laissé tant de représentations. Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 102, 103, 110. — Un autre engin qui était très probablement employé par les Hébreux, quoiqu'il ne soit pas mentionné dans la Bible, est un projectile que les Bédouins de nos jours manient avec non moins de dextérité que les anciens Égyptiens. Il était fait de bois pesant, aplati, et n'offrait qu'un minimum de résistance à l'air dans la direction où il était projeté, de sorte qu'un bras vigoureux et exercé pouvait le lancer à une distance considérable, bien que d'ailleurs on s'efforçât toujours de s'approcher des oiseaux le plus possible, à l'abri des buissons ou des roseaux. Il est souvent représenté sur les monuments d'Égypte, Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 104, 107, 108, et rappelle le *boumérang* d'Australie. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, 1895, p. 59; J. Lubbock, *L'homme préhistorique*, in-8°, Paris, 1888, p. 402-403. — Dans l'Ecclésiastique, XI, 31-33, on trouve une allusion à un autre moyen de faire la chasse aux oiseaux. Il consistait à se servir d'animaux comme appeaux. Cette méthode est aussi souvent représentée sur les monuments égyptiens. Wilkinson, *Manners and customs*, t. II, p. 104, 107, 108.

III. MÉTAPHORES EMPRUNTÉES A LA CHASSE. — L'exercice de la chasse et la pratique de la guerre présentent de nombreux traits de ressemblance. Dans l'une et l'autre, on poursuit une proie avec ardeur et acharnement, ou on la capture au moyen de stratagèmes analogues. Plusieurs engins sont communs à la chasse et à la guerre, et dans l'une et l'autre on court souvent des dangers sérieux. Les impressions diverses qu'éprouve le gibier traqué par le chasseur sont également éprouvées par l'homme innocent ou désarmé fuyant devant un ennemi mortel. Ces analogies expliquent comment toutes les langues, et l'hébreu en particulier, abondent en métaphores empruntées à la poursuite du gibier ou des animaux sauvages.

1° *Métaphores tirées des chasseurs.* — Souvent ils sont pris comme type d'ennemis dangereux et acharnés, Ps. IX (hébreu, X), 9, 10; XXX, 5 (hébreu, XXXI, 4); Mich., VII, 2, etc.; la mort elle-même, le plus formidable ennemi de l'homme, est assimilée au chasseur qui a fini par atteindre sa proie, et qui ne lui permet en aucune façon de s'échapper. Ps. XVII (hébreu, XVIII), 5, 6; CXIV, 3. Ailleurs les impies sont représentés sous l'image d'oiseleurs patiemment aux aguets pour surprendre leurs victimes. Jer., V, 26; Ps. CXVIII, 61, 110. Dans le prophète Jérémie, XVI, 16, nous trouvons les guerriers nombreux, puissants et acharnés de l'Assyrie désignés sous le nom de chasseurs et d'oiseleurs envoyés par Jéhovah pour punir le peuple d'Israël. Cf. Ezech., XIX, 3-8. Si l'on traduit Ézéchiel, XXXII, 30, comme fait la Vulgate : « là sont tous les princes de l'aquilon et tous les chasseurs, » on voit que les guerriers qui accompagnaient leurs princes dans une expédition militaire sont assimilés à des chasseurs de profession chargés d'accompagner leur maître à la chasse.

2° *Métaphores tirées des animaux qui poursuivent leur proie.* — Ils forment un second genre de chasseurs, qui fournit une nouvelle source de métaphores. Suivant Isaïe, LVI, 9, et Jérémie, XII, 9, les Gentils sont des bêtes féroces que Jéhovah invite à faire la chasse à son peuple rebelle. Cf. aussi Is., V, 29; Jer., L, 17. De même, Cyrus est représenté comme un oiseau de proie, Is., XLVI, 11, et Nabuchodonosor comme un aigle puissant. Jer., XLVIII, 40; Ezech., XVII, 3, 12. Le riche qui traite le pauvre sans merci est semblable au lion qui dévore un âne sauvage, Eccli., XIII, 23; les ravages causés parmi le peuple de Dieu par les faux prophètes et les mauvais princes font assimiler les premiers à des lions ravissants, les seconds à des loups dévorants. Ezech., XXII, 25, 27.

3° *Métaphores empruntées aux animaux poursuivis par le chasseur.* — Ces métaphores sont aussi nombreuses qu'intéressantes. Semblable au cerf poursuivi par le chasseur et se précipitant altéré vers le ruisseau d'eau vive, le Psalmiste fuyant devant ses ennemis soupire vivement après les consolations divines. Ps. XLI, 2 (hébreu, XLII, 1). Comme le passereau, le juste n'a, humainement parlant,

point d'autre ressource que la fuite pour ne pas tomber au pouvoir de puissants ennemis. Ps. x, 2-4 (hébreu, xi, 1-3). Plus heureuse que l'animal environné de toutes parts de pièges et de filets, l'âme dont les regards sont habituellement dirigés vers Jéhovah peut aisément échapper aux mille perplexités d'ici-bas. Ps. xxiv (hébreu, xxv), 15; cf. Ps. xxx (hébreu, xxxi), 9; xc (hébreu, xci), 3. L'oiseau qui se précipite vers le piège sans soupçonner le danger est une figure expressive de l'âme qui se précipite sans trop s'en douter vers sa ruine. Prov., vii, 23. De même que la gazelle qui a été prise au filet et a réussi à s'en dégager s'enfuit pour toujours, ainsi l'amitié d'un homme qu'on a blessé au vif ne saurait être regagnée. Eccli., xxvii, 22; cf. xxii, 25. Qui n'a souvent admiré la comparaison gracieuse du Ps. cxxiii (hébreu, cxxiv), 7? Israël, délivré de la captivité, ressent la même joie que le passereau qui voit soudain se briser le filet qui le retenait captif. Les efforts si courageux que fait la gazelle pour se délivrer, ou l'oiseau pour s'échapper, sont une image pittoresque des efforts énergiques qu'un homme doit faire pour se soustraire aux difficultés qu'il rencontrera s'il continue à être caution même pour un ami. Prov., vi, 1-5.

4° *Métaphores tirées des engins de chasse et des manières de s'en servir.* — Elles sont les plus nombreuses. La *trappe,* c'est-à-dire la fosse soigneusement recouverte de branchages et d'un peu de terre, dans laquelle on espère faire tomber les bêtes fauves, est la figure de pièges tendus à un ennemi dont on médite la perte. Ps. lvi, 7; lxviii, 23; cxxxix, 6, etc.; Jer., xviii, 20, 22; Eccli., xii, 15; Prov., xxii, 14; Rom., xi, 9; I Cor., vii, 35. L'emploi de la trappe a aussi fourni le proverbe souvent répété dans la Bible : « Celui qui creuse une fosse y tombera, » pour exprimer la manière dont la justice divine s'exerce envers les méchants. Prov., xxvi, 27; Ps. vii, 16, etc. — Pour capturer les bêtes sauvages, on se servait également du *piège,* que l'on cachait sur leur passage. Prov., i, 15-16; xxii, 5, il désigne par métaphore les dangers invisibles, mais réels, que l'on court dans la fréquentation des pervers. Cf. Eccli., ix, 3, 20. Le piége se composait de deux parties maintenues séparées par un morceau de bois, et qui, se refermant au moindre contact, retenaient leur captif par la patte : de là les expressions figurées qu'on lit dans Job, xviii, 9, 10. — Sous la plume d'Isaïe, xxiv, 17-18, et de Jérémie, xlviii, 43-44, nous trouvons combinées ces deux méthodes de s'emparer des animaux sauvages. Elles forment un proverbe qu'Isaïe formule ainsi : « Habitant de la terre, l'effroi, la fosse et le piège te sont réservés. Celui qui à la voix de la crainte aura fui tombera dans la fosse; celui qui se sera tiré de la fosse sera pris au piège. » Nous avons ici une manière pittoresque de décrire une ruine complète et assurée. De plus, il est probable que dans les expressions « l'effroi t'est réservé; celui qui à la voix de la crainte aura fui », il faut voir des métaphores empruntées aux grands cris poussés par les chasseurs quand ils faisaient une battue, et au bruit desquels les animaux s'enfuyaient remplis de crainte. — L'emploi du *filet* pour prendre bêtes sauvages et oiseaux a donné lieu à de nombreuses métaphores. C'est ainsi qu'il sert à désigner les machinations des impies, Ps. ix, 9, 10; xxiv, 15, etc., aussi bien que les effets terribles et certains de la vengeance divine. Ezech., xii, 13; xvii, 20; xix, 3, 4, 8, etc. On retrouve même dans le Psaume ix, 9, 10, une allusion à la manière dont les Égyptiens se servaient du filet pour la chasse aux oiseaux. Dans une peinture égyptienne (tombeau à Béni-Hassan, Lenormant, *Histoire ancienne,* t. ii, p. 121), on voit les chasseurs baissés, blottis derrière un buisson et tirant à eux un filet rempli d'oiseaux; en un mot, les chasseurs sont représentés tels que le Psaume suppose les méchants. — Mentionnons en terminant que plusieurs auteurs voient dans les expressions d'Ezéchiel, xix, 3, une allusion à la coutume égyptienne de dresser à la chasse des lions apprivoisés; et que l'on trouve dans Eccli., xi, 31-33, une allusion à un usage souvent représenté dans les peintures égyptiennes, à savoir celui de se servir d'animaux comme appeaux, image trop fidèle des attraits trompeurs qui se trouvent dans la compagnie des impies. F. Gigot.

CHASSEUR. Il en est plusieurs fois question dans l'Écriture. La Genèse, x, 9, dit que Nemrod était un robuste chasseur (hébreu : *gibbôr ṣayid;* Septante : γίγας κυνηγός; Vulgate : *robustus venator*). — L'Ecclésiaste, vii, 27, compare une mauvaise femme « au piège des chasseurs »; mais le mot *venatores,* qu'on lit dans la Vulgate, n'est exprimé ni dans l'hébreu, Eccle., vii, 26, ni dans le grec, quoiqu'il soit impliqué dans les expressions *meṣôdîm* et θήρευμα, « pièges de chasse. » — Le Seigneur, dans Jérémie, xvi, 16, dit aux Juifs qu'il enverra des chasseurs, *ṣayyâdîm,* c'est-à-dire les Chaldéens, qui, pour les punir de leurs infidélités, les chasseront sur les montagnes, et sur les collines, et dans les trous des rochers. — Saint Jérôme a probablement lu aussi *ṣayyâdîm* dans Ezech., xxxii, 30, car il a traduit *venatores* dans ce passage, comme dans Jer., xvi, 16; mais le texte hébreu porte *Ṣidônî,* « le Sidonien, » de même que la Peschito, Symmaque, Aquila, etc. Les Septante ont aussi lu inexactement στρατηγοὶ Ἀσσούρ, « les généraux d'Assyrie. » Voir Chasse.

CHASSIEUX (YEUX). La Genèse, xxix, 17, dit en parlant des yeux de Lia, la sœur de Rachel, qu'elle avait les yeux *rakkôṯ;* la Vulgate a rendu cette épithète par *lippi,* « chassieux; » mais elle est la seule des versions anciennes qui ait ainsi interprété le mot hébreu. *Rak* (pluriel : *rakkôṯ*) signifie « tendre, délicat, faible; » c'est ce dernier sens qui paraît le mieux convenir ici : ἀσθενεῖς, comme ont traduit les Septante. Le Targum d'Onkélos, suivi par la version arabe, l'a entendu dans le sens de « beaux », *yâ'ăyân,* signification qui est en désaccord avec le sens du mot hébreu original et aussi avec le contexte, qui met en opposition un défaut de Lia avec la beauté de Rachel. Cf. aussi I Sam., xvi, 12, où il est dit que David était *yefêh 'ênayîm,* « aux beaux yeux » (Vulgate : *pulcher aspectu*).

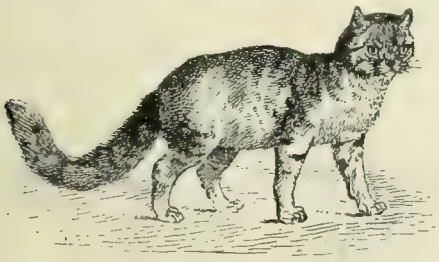
CHASTETÉ. Cette vertu, qui consiste essentiellement dans l'abstention des relations sexuelles illicites, et à un degré supérieur dans l'éloignement de toute pensée et désir impurs, n'est désignée dans l'Ancien Testament par aucun terme spécifique. Judith, xv, 11; xvi, 26, est louée pour avoir aimé la chasteté; mais le premier de ces passages ne se trouve pas dans les Septante, et au lieu du second on y lit : Καὶ πολλοὶ ἐπεθύμησαν αὐτὴν, « Elle eut beaucoup de prétendants, » ce qui sans doute, avec le reste du verset, signifie l'amour de Judith pour la chasteté, mais sans exprimer le nom de cette vertu. Il en est de même Sap., iv, 1, où, selon la Vulgate, se trouve l'éloge de la race des hommes chastes, tandis que les Septante expriment un aphorisme où la chasteté est impliquée sans être exprimée : « Mieux vaut la privation d'enfants avec la vertu. » Le mot hébreu que la Vulgate rend par *castitas, castus,* est *tehôrôṯ,* Ps. xi, 7, qui dans ce passage signifie « exemption d'erreur », cf. Ps. xviii, 10 (hébreu, xix, 10), bien qu'ailleurs il désigne la pureté ou l'éclat, soit d'un lieu, Lev., iv, 12; vi, 4; x, 14, soit d'un vêtement, Zach., iii, 5, soit d'un métal, Exod., xxv, 11; Job, xxviii, 19, ou encore la pureté légale, Lev., vii, 19; x, 10; xi, 36, 37; xiii, 13, etc., enfin la pureté morale ou l'exemption de péché. Job, xiv, 4; Ps. li, 12. Jamais il ne signifie la chasteté proprement dite. Dans les Septante et dans le Nouveau Testament, les mots grecs employés pour désigner la chasteté et l'homme chaste sont ἐγκρατεία, Act., xxiv, 25; ἐγκρατής, Eccli., xxvi, 20; Tit., i, 8, qui signifient « modération, répression », et, par suite, « continence, » bien que Sap., viii, 21, et Eccli., vi, 28,

il ait un autre sens; et ἁγνεία, I Mach., XIV, 36; I Tim., IV, 12; V, 2; ἁγνότης, II Cor., VI, 6; ἁγνός, II Cor., XI, 2; I Tim., V, 22; Tit., II, 5; I Petr., III, 2. En deux autres passages, le mot grec répondant à *castitas* de la Vulgate est σεμνότης, I Tim., II, 2; III, 4, qui signifie « sainteté, dignité ».

La Sainte Écriture loue la chasteté, soit celle qui préside à la vie des époux dans le mariage, Tob., III, 16, 18; Sap., III, 13; soit celle qui, sous une forme plus absolue ou plus parfaite, s'appelle la virginité. Voir CÉLIBAT, VIRGINITÉ. Elle montre la nécessité de garder la chasteté, au moins d'une manière temporaire, pour l'accomplissement de certaines œuvres saintes, comme manger les pains de proposition, I Reg., XX, 4; recevoir des communications divines, Exod., XIX, 15; ou seulement prier avec plus de liberté. I Cor., VII, 5. La chasteté procède d'un cœur pur, comme la luxure procède d'un cœur corrompu, Marc., VII, 21-23; le moyen de la pratiquer fidèlement, c'est d'être modeste dans ses regards, Job, XXXI, 1; de se revêtir intérieurement de Jésus-Christ, Rom., XIII, 14; de respecter son corps comme le temple du Saint-Esprit. I Cor., VI, 15-19. Le vice opposé est constamment flétri dans l'Écriture, Exod., XX, 14; Lev., XVIII, 22-23; XX, 13-16; Deut., XXII, 20-30; XXIII, 17; Prov., V, 3-6; VI, 24; VII, 5-27; Jer., XXIX, 23; Ezech., XXII, 11; Luc., XVIII, 20; Act., XV, 20; Rom., I, 26-27; XIII, 13; I Cor., VI, 9, 10; Gal., V, 19; Ephes., V, 5; Coloss., III, 5; Hebr., XIII, 4; Jac., II, 11; Apoc., XXI, 8 (voir LUXURE, FORNICATION, ADULTÈRE); et tandis que ces crimes sont punis par Dieu avec une extrême sévérité, Gen., XIX, 24; XLIX, 4; Num., XXV, 1-9; Jud., XX, 1-46, etc., les héros de la chasteté sont exaltés, comme Joseph, Gen., XXXIX, 7-12; Judith, XVI, 26; Susanne. Dan., XIII, 63.

P. RENARD.

CHAT (Septante : αἴλουρος; Vulgate : *catta*), carnassier de la famille des félins, à l'allure souple et élégante, aux poils assez longs, fins, diversement colorés, au caractère défiant, aux mœurs qui gardent presque toujours



219. — Chat.

quelque chose de sauvage, même dans la domesticité. (fig. 219). Les Hébreux l'avaient certainement connu en Égypte.

1° *Le chat en Égypte.* — Les Égyptiens l'ont souvent représenté (fig. 220). Ils avaient reçu tout domestiqué le chat originaire d'Abyssinie, *felis maniculata*, qui vit encore à l'état sauvage en Nubie. Ils l'appelaient *miou* ou *maou*. Ce nom, qui est une onomatopée, était d'ailleurs commun au chat, au lion et à la lionne, ainsi qu'aux bêtes sauvages en général. Brugsch, *Hieroglyphisch-demotischen Wörterbuch*, Leipzig, 1868, t. II, p. 565. On voit le chat sur les tombeaux de Béni-Hassan (XIIe dynastie). Dès le Moyen Empire, on utilisa l'animal pour la chasse aux oiseaux aquatiques, pour la destruction des rats et celle des serpents. Dans une caricature égyptienne du temps de Ramsès III, on voit un chat conduisant des oies. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. II, fig. 2, p. 27. Les Égyptiens tenaient beaucoup à leurs chats et les entouraient même d'un respect superstitieux qui dut étonner les fils de Jacob pendant leur séjour dans la terre de Gessen. Dans le conte de Sinouhît, qui date de la XIIe dynastie, le héros se dispose à défendre contre l'agresseur ses chats, ses chèvres et ses vaches. Les chats tiennent la première place dans son énumération comme dans son estime. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1895, t. I, p. 472. Le nom de *Tamiou*, « la chatte, » était assez usité comme nom de femme. A la mort du chat familier, toute la maison prenait le deuil. Hérodote, II, 66. Le chat devint de bonne heure un animal sacré. Il personnifiait Pacht, l'épouse de Ptah, qui, déesse-lionne sous l'ancien empire, se transforma ensuite en déesse-chatte portant le nom de Bast. Voir t. I, col. 1959. On voit aussi, sur une stèle du musée de Ghizéh, une déesse-chatte représentant Mout, dame du ciel et

220. — Chatte égyptienne en bronze. Musée du Louvre.

femme d'Ammon, en tête à tête avec Smonou, l'oie d'Ammon qu'on nourrissait dans le temple de Karnak. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 87, 102. Le chat, destructeur des animaux immondes, personnifia aussi Ra, le dieu-soleil, qui remporte la victoire sur les puissances typhoniennes. E. de Rougé, *Étude sur le rituel funéraire des anciens Égyptiens*, dans la *Revue archéologique*, 1860, t. I, p. 339. Les chats sacrés étaient soigneusement embaumés. Leurs momies remplissent certaines hypogées et forment un monticule auprès de Bubaste, où s'élevait un temple célèbre en l'honneur de Bast (t. I, col. 1959).

2° *Le chat dans les autres pays.* — Le chat est resté inconnu des Assyriens et des Babyloniens. On n'en trouve pas la moindre mention dans leurs monuments. Il n'existe pas de nom hébreu pour le désigner. Baruch, VI, 21, est le seul écrivain sacré qui en parle. Pour se moquer des idoles, il dit que les oiseaux voltigent tout autour et que « les chats courent aussi dessus ». Il s'agit sans nul doute dans ce texte, non du chat domestique d'Égypte, mais du chat sauvage à longue queue. Le chat ne figure pas davantage dans les monuments des Grecs et des Romains, et leur littérature ne le mentionne qu'à l'occasion des Égyptiens. Aristote, *Hist. animal.*, V, 2, 3, ne le connaît qu'à l'état sauvage. Notre chat domestique, *felis catus*, a été importé par les Romains, quand ils eurent fait la conquête de l'Égypte, comme le prouve son nom de *catus*, *qatô* en syrien, *qitt* en arabe et *schau* en copte. Fr. Lenormant, *Premières civilisations*, Paris, 1874, t. I, p. 356-360, 365-374. Le chat domestique est aujourd'hui plus commun en Palestine qu'autrefois, bien qu'il n'y soit presque jamais complètement apprivoisé. Les chats sauvages y appartiennent à plusieurs espèces. On rencontre princi-

palement le *felis chaus*, qui a deux fois la taille du chat domestique et ressemble plutôt au lynx. Il se tient de préférence dans les fourrés qui avoisinent le Jourdain. Le *felis manculata* est aussi rare à l'ouest du Jourdain qu'il est commun à l'est. Le *felis syriaca*, analogue au chat sauvage d'Europe et reconnaissable à sa longue queue, est une variété particulière au pays. Du reste, tous ces animaux ne s'aperçoivent qu'assez rarement. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 18; Id., *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 67; Socin, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. LX; Placzek, *The Weasel and the Cat in ancient Times*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IX, p. 155-166; cf. A. Löwy, dans les *Proceedings* de la même société, t. VII, p. 97; Lefébure, *ibid.*, p. 193. H. LESÊTRE.

CHAT-HUANT (hébreu : *lîlîṯ;* Septante : ὀνοκενταύρος; Vulgate : *lamia*). En décrivant la désolation de l'Idumée, Isaïe, XXXIV, 14, dit que « le *lîlîṯ* s'y retire et y trouve sa demeure ». Le mot *lîlîṯ* ne se lit qu'en cet endroit de la Bible, et les anciens traducteurs l'ont rendu par des termes qui n'en déterminent guère le sens. Gesenius, *Thesaurus*, p. 749, prétend que le *lîlîṯ*, dont le nom vient de *lâil*, « nuit, » est un spectre nocturne, une sorte de démon femelle, analogue à la *ghula* des Arabes, qui attaque les enfants et même les hommes pour sucer leur sang. Rosenmüller, *Scholia, Jesaiæ Vaticinia*, Leipzig, 1793, t. II, p. 732, qui soutient la même opinion, enregistre pourtant le sentiment de Dœderleim, qui voit là un oiseau de lente allure, l'*otis* des anciens, l'outarde. Robertson, *Thesaurus linguæ sanctæ*, Londres, 1680, p. 474, avait déjà traduit le mot hébreu par *strix*, « oiseau de nuit. » C'est, en effet, le sens que suggère l'étymologie de *lîlîṯ;* c'est aussi celui que réclame le contexte. Dans tout ce passage d'Isaïe, XXXIV, 13-15, en effet, l'Idumée est représentée comme un pays devenu sauvage et désert; seules, les bêtes y habitent. Les versions parlent ici, il est vrai, de dragons, de démons, d'onocentaures, etc., et plusieurs commentateurs anciens et modernes ont pensé que le prophète faisait allusion à des êtres fantastiques appartenant à la mythologie populaire. Mais il est difficile de croire qu'Isaïe ait évoqué l'idée d'êtres purement fabuleux, et de fait, en hébreu, les mots que les versions ont traduits si singulièrement sont des noms de bêtes sauvages ou d'animaux qui habitent les ruines et les déserts : *ṭannîm* et *'iyyîm*, les chacals; *benôt-ya'ănâh*, les filles de l'autruche; *ṣiyyîm*, des bêtes du désert, peut-être les hyènes; *śa'îr*, le bouc sauvage; *lîlîṯ*, et ensuite *qippôz*, la chouette de l'espèce duc, et enfin *dayyôṯ*, les vautours. Le *lîlîṯ* qui vient dans l'énumération en tête des oiseaux est très vraisemblablement un oiseau lui-même, et le plus exclusivement nocturne de tous les animaux du genre chouette, le chat-huant. Le chat-huant (fig. 221) se distingue des autres rapaces nocturnes par le disque complet de plumes qui entoure ses yeux et par sa grosse tête immédiatement rattachée au corps. Voir CHOUETTE.

221. — Chat-huant.

Il n'a absolument rien de commun avec le chat, le nom de chat-huant n'étant qu'une altération de l'ancien mot français « chavan », qui venait du bas-latin *cavannus*. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, t. I, p. 575. Le *lîlîṯ* appartient sans doute à l'espèce du *Syrnium aluco*, commun en Égypte et dans certaines parties de la Palestine. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 196. Cet oiseau a les couleurs plus claires en Syrie que dans nos pays. Il pousse pendant la nuit des cris lugubres et plaintifs. Il caractérise donc bien la désolation d'une contrée maudite. H. LESÊTRE.

CHASTEIGNER DE LA ROCHEPOZAY Henri Louis, évêque de Poitiers, né à Tivoli, en Italie, le 6 septembre 1577, mort à Dissay, dans le diocèse de Poitiers, le 30 juillet 1651. Il était fils de l'ambassadeur de Henri III à Rome. Il fut destiné de bonne heure à l'état ecclésiastique, et, après avoir été pourvu de plusieurs riches abbayes, devint le coadjuteur de Mgr Geoffroy de Saint-Belin, évêque de Poitiers, auquel il succéda en 1612. Il ne recula devant aucune fatigue pour procurer le bien de son diocèse, et, voulant purger le Poitou des erreurs du calvinisme, il y appela un bon nombre de communautés religieuses. Il commenta presque tous les livres de la Sainte Écriture : *Remarques françaises sur saint Matthieu*, in-4°, Poitiers, 1619; *Exercitationes in Marcum, Lucam, Johannem et Acta Apostolorum*, in-4°, Poitiers, 1626; *in Genesim*, 1628; *in Exodum, in libros Numerorum, Josue et Judicum*, 1629; *in IV libros Regum*, 1626; *in librum Job*, 1628; *in librum Psalmorum*, 1643; *in prophetas majores et minores*, in-4°, Paris, 1630. Tous ces divers travaux furent réunis en un seul volume, qui fut publié à Poitiers, in-f°, 1640. — Voir *Gallia christiana*, t. II, col. 1206.

B. HEURTEBIZE.

CHASTILLON Sébastien. Voir CASTALION.

CHÂTIMENTS. Voir SUPPLICES.

CHATONS de l'éphod. Voir ÉPHOD.

CHAUDIÈRE. Hébreu : *dûd, sîr, pârûr, kiyyôr*, substantifs tirés des verbes *dûd, sîr, pâ'ar, hûr*, qui tous les quatre signifient « bouillir »; *qallaḥaṯ*, de *qâlaḥ*, « verser. » Le mot *sîr* est celui qu'on rencontre le plus souvent; les quatre autres se lisent dans un même verset, I Reg., II, 14; *dûd* se retrouve aussi Job, XLI, 11; II Par., XXXV, 13; *pârûr*, Num., XI, 8; Jud., VI, 19, et *qallaḥaṯ*, Mich., III, 3; Septante : λουτήρ, λέβης, χαλκεῖον, χύτρα, Vulgate : *lebes, caldaria, olla, cacabus*. Dans deux passages, Joel, II, 6; Nah., II, 10 (hébreu, 11), les versions ont lu *pârûr* là où le texte massorétique porte actuellement *pâ'rûr*, « couleur du visage; » et dans Amos, IV, 2, elles ont traduit le pluriel *sîrôṯ* par « chaudières », là où convient mieux le sens de « crochets, hameçons », qu'a aussi ce mot.

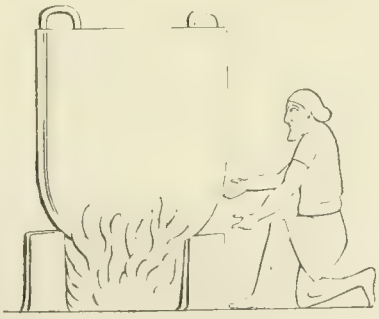
La Bible parle une vingtaine de fois des chaudières, soit dans le sens propre, soit dans un sens figuré. La signification des cinq mots hébreux qui servent à nommer ces ustensiles est trop générale pour qu'on puisse établir une différence certaine entre les objets qu'ils désignent. Ces objets sont des récipients de terre ou de métal, de forme et de grandeur diverses, destinés à être placés sur le feu pour l'ébullition des liquides et la cuisson des aliments. Ils correspondent à ce que nous appelons chaudière, chaudron, casserole, pot, marmite, etc.

1° *Au sens propre.* — Au désert, les Hébreux regrettent le temps où, en Égypte, ils étaient « assis auprès des marmites de viandes ». Exod., XVI, 3. Les monuments égyptiens nous ont conservé des dessins de ces marmites (fig. 222). On y voit cuire des viandes tandis que des cuisiniers activent le feu et remuent le contenu des récipients. Les monuments assyriens nous offrent des re-

présentations analogues (fig. 223). — Des chaudières de toutes sortes furent fabriquées par Béséléel pour le service du tabernacle, Exod., XXXVIII, 3, et plus tard par Hiram pour le service du Temple. III Reg., VII, 40, 45; II Par., IV, 11, 16. Ces dernières sont mentionnées sous le règne de Josias, II Par., XXXV, 13, et finalement emportées par les Chaldéens. IV Reg., XXV, 14; Jer., LII, 18. — C'est dans la marmite appelée *pârûr* que les Hébreux faisaient cuire la manne pour en former des espèces de gâteaux. Num., XI, 8. — Un passage des Juges, VI, 19, nous donne une idée de la manière dont on servait alors un hôte de distinction. Gédéon reçoit la visite de l'ange, qu'il prend pour un étranger. Il fait cuire un chevreau, puis en met la viande dans une corbeille et le jus dans un *pârûr* pour les offrir au visiteur. — Les victimes offertes au tabernacle étaient mises à cuire dans les quatre vases appelés *kiyyôr, dûd, qallaḥaṭ* et *pârûr*. Les enfants d'Héli venaient avec des fourchettes à trois dents et enlevaient pour eux ce qu'ils pouvaient saisir. I Reg., II, 14. — On chauffait les chaudières avec des broussailles et des branchages. L'Ecclésiaste, VII, 6 (Vulgate, 7), compare le rire du fou au crépitement des épines sous la chaudière. Le texte contient ici un jeu de mots sur le singulier *sîr*, qui veut dire « chaudière », et le pluriel *sîrîm*, qui signifie « épines » : *keqôl hassîrîm ṭaḥaṭ hassîr*, « comme le bruit des épines sous la chaudière. » — Dans un temps de famine, du vivant d'Élisée, un serviteur reçoit l'ordre de préparer la nourriture et fait cuire des coloquintes dans un *sîr*. En goûtant de ce mets, les fils des prophètes se mettent à crier : « C'est la mort qui est dans le *sîr!* » Élisée intervient alors et rend cet aliment inoffensif. IV Reg., IV, 38-41. — Antiochus fait chauffer des chaudières d'airain pour le martyre des sept frères Machabées. II Mach., VII, 3. C'est aussi dans une chaudière d'huile bouillante que l'apôtre saint Jean fut plongé à Rome, et il en sortit plus vigoureux qu'auparavant. Tertullien, *De præscript.*, XXXVI, t. II, col. 49; S. Jérôme, *Cont. Jovin.*, I, 26, t. XXIII, col. 259. Toutefois la Bible ne mentionne pas ce dernier événement.

2° *Au sens figuré.* — Dans l'Ecclésiastique, XIII, 3, on lit cette sentence : « Comment la marmite de terre (χύτρα, *cacabus*) s'associera-t-elle au chaudron (λέβης, *olla*)? Celui-ci heurtera, et celle-là sera brisée. » Cette comparaison se retrouve dans Ésope, 329, 295 : *Ollæ*, et elle est devenue le thème d'une fable de La Fontaine, *Le pot de terre et le pot de fer*, V, II. — Job, XLI, 11, 23 (Vulgate, 22), dans sa description du crocodile, dit que la vapeur s'échappe des narines de l'animal comme d'une chaudière, et que, quand il s'enfonce dans l'eau, celle-ci bouillonne comme dans une chaudière. — Les prophètes empruntent à la chaudière des comparaisons très expressives. Jérémie, I, 13, voit une chaudière en ébullition, symbolisant les peuples qui vont fondre du nord sur Jérusalem. Les grands persécutent le peuple, « ils le hachent comme dans un *sîr* et comme de la viande dans un *qallaḥaṭ*. » Mich., III, 3. Quand les princes de Jérusalem prétendent demeurer dans la ville avec l'aide des Égyptiens, malgré l'invasion prochaine des Chaldéens, ils disent de Jérusalem : « Voilà la chaudière; nous, nous sommes la viande, » nous resterons donc dans la ville comme la viande reste dans la chaudière. Le Seigneur leur fait répondre : « La viande » qui restera en place, « ce sont ceux que vous ferez périr au milieu de la ville » par votre résistance présomptueuse; « la chaudière, la voilà, » en effet, c'est Jérusalem, « mais je vous en chasserai pour vous livrer aux mains des ennemis. » Ezech., XI, 3, 7-11. Le jour où commence le siège de Jérusalem, Ézéchiel, XXIV, 3-6, compare la ville à une marmite dans laquelle cuisent toutes sortes de morceaux de viande et même les os. Mais la marmite est rouillée, et malgré l'ébullition la rouille n'a pas disparu. Cette rouille est l'emblème du sang répandu, et la ville de sang périra par le feu. Enfin, pour marquer l'affluence de ceux qui accourront au temple de Jérusalem à l'époque de la grande restauration, par conséquent au temps messianique, Zacharie, XIV, 20, 21, dit que « les marmites qui sont dans la maison de Jéhovah serviront de coupes devant l'autel » pour présenter les offrandes, tant celles-ci seront abondantes; que « tout ce qu'il y a de chaudières à Jérusalem et en Judée sera consacré à Jéhovah » et qu'on y fera cuire les victimes. H. LESÊTRE.

222. — Chaudières dans lesquelles on fait cuire des viandes. Ve dynastie. Ghizéh. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 52.



223. — Chaudière assyrienne. Bas-relief de Ninive.

CHAUDRON. Voir CHAUDIÈRE.

CHAUFFAGE. Voir FEU.

CHAUME (hébreu : *qâněh*, « roseau, tige; » Septante : πυθμήν; Vulgate : *culmus*), tige des graminées et en particulier des céréales. Le songe du pharaon, Gen., XLI,

5, 22, nous montre sept épis pleins sortant d'une même tige, *qâméh*. Le mot *qâmâh* est traduit une fois dans la Vulgate, Ose., VIII, 7, par *culmus;* mais il désigne plus précisément la tige avec son épi, et est pris collectivement pour la moisson sur pied, Deut., XVI, 9; XXIII, 25 (hébreu, 26); IV Reg., XIX, 26; Is., XVII, 5; XXXVII, 27; Ose., VIII, 7, par opposition à la moisson en gerbe. Exod., XXII, 6 (hébreu, 5); Jud., XV, 5. — Saint Paul, I Cor., III, 12, parlant des différentes prédications faites à Corinthe après qu'il eut posé le fondement de cette église, recommande aux prédicateurs de l'Évangile de ne pas construire avec des matériaux fragiles comme le bois, la paille et le *chaume* (καλάμη; Vulgate : *stipula*), car au jour de l'épreuve tout serait détruit par le feu. L'Apôtre tire sa comparaison d'une maison bâtie en bois et en terre pétrie avec de la paille et couverte de chaume.

E. LEVESQUE.

221. Israélites portant le tribut à Salmanasar II. Obélisque de Nimroud. D'après le fac-similé du Louvre.

CHAUSSURE (hébreu : *na'al*, Deut., XXIX, 4; Jos., V, 15; III Reg., II, 5, etc.; grec : ὑπόδημα, Gen., XIV, 23; Exod., III, 5; XII, 11; Deut., XXV, 9, etc.; σανδάλιον, Marc., VI, 9; Act., XII, 8; Vulgate : *calceamentum*, Deut., XXIX, 5; Jos., V, 16, etc.; Matth., III, 11; X, 10; Marc., I, 7, etc.; *sandalia*, Judith, X, 3; XVI, 11; Marc., VI, 9). Le mot *na'al* signifie une chose qui enferme, parce que le pied est enfermé dans la chaussure, à l'aide des courroies qui l'enserrent; il se dit ordinairement de la sandale; ὑπόδημα désigne à proprement parler la semelle qui est placée sous le pied, la sandale; cependant les écrivains grecs de l'époque alexandrine emploient ce mot pour toute espèce de chaussure. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, I, 8, s'en sert même en parlant de la *caliga* du soldat romain, qui était un véritable soulier. Le mot σανδάλιον signifie la sandale proprement dite. *Calceamentum* est en latin le terme qui s'applique à la chaussure en général, sans indication de forme. Il tire son origine du mot *calx*, « talon, » parce qu'il est destiné à protéger cette partie du pied. Dans le Deutéronome, XXXIII, 25, les Septante portent ὑπόδημα, et la Vulgate *calceamentum*, tandis que le texte hébreu donne le mot *min'âl*, qui signifie « verrou » ou « forteresse ». Dans Isaïe, IX, 4 (Vulgate, 5), le mot *se'ôn*, qui est traduit dans les Septante par στολή, et dans la Vulgate par *violenta prædatio*, signifie, selon certains interprètes, le « soulier du soldat », *caliga*. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 932.

I. CHAUSSURES DES HÉBREUX. — 1° *Mentions de la chaussure dans la Bible.* — La chaussure est mentionnée dans l'Écriture dès le temps des patriarches. Abraham refuse, en effet, d'accepter du roi de Sodome même une courroie de chaussure, de peur que ce roi ne puisse dire : « J'ai enrichi Abraham. » Gen., XIV, 23. Quand Moïse s'approche du buisson ardent, Dieu lui dit de retirer ses chaussures, parce que ce lieu est saint. Exod., III, 5; Act., VII, 33. Josué reçoit l'ordre de faire de même en une circonstance semblable. Jos., V, 15 (Vulgate, 16). Au moment de la sortie d'Égypte, lorsque les Hébreux reçurent l'ordre d'immoler et de manger l'agneau pascal, il leur fut prescrit de faire ce repas en costume de voyageur et les pieds chaussés. Exod., XII, 11. Ce rite fut conservé, par ordre de Dieu, dans la célébration de la Pâque qui avait lieu chaque année. Pour marquer qu'il les protégea pendant leur voyage à travers le désert, Dieu leur rappelle que leurs chaussures ne se sont pas usées sur leurs pieds. Deut., VIII, 4; XXIX, 5. II Esdr., IX, 21. L'Ecclésiastique, XLVI, 22, faisant l'éloge de Samuel, dit qu'il ne reçut aucun présent, pas même des chaussures. L'usage des chaussures nous est encore signalé au temps des rois. Joab fait couler le sang d'Abner et d'Amasa jusque sur les chaussures de ces officiers. III Reg., II, 5. Quand le roi d'Israël Phacée eut vaincu le roi de Juda Achaz, le prophète Obed défendit, au nom du Seigneur, de garder les soldats de Juda. Les principaux chefs de la tribu d'Éphraïm, obéissant à cet ordre, renvoyèrent les prisonniers, après leur avoir fait donner des vêtements et des chaussures. II Par., XXVIII, 15. Quand Judith va trouver Holopherne, les sandales sont mentionnées parmi les objets dont elle se pare Judith, X, 3. — Dans le Nouveau Testament, les chaussures sont plusieurs fois nommées. Saint Jean-Baptiste, pour marquer son rôle de serviteur à l'égard du Sauveur, dit qu'il n'est pas digne de dénouer

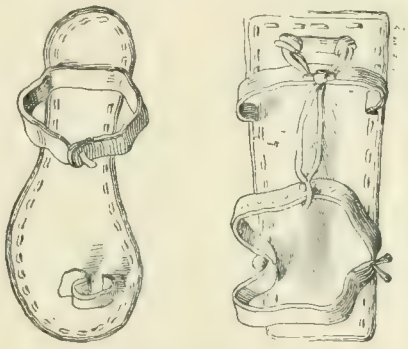
la courroie de ses chaussures, Marc., I, 7; Luc., III, 16; Joa., I, 27; Act., XIII, 25, ou de les porter. Matth., III, 11. Notre-Seigneur, quand il envoie ses disciples prêcher, leur ordonne, pour montrer leur confiance en la Providence, de ne pas porter de chaussures, Matth., X, 10; Luc., X, 4; XXII, 35; ce qui veut dire qu'ils ne doivent pas avoir dans leur besace de chaussures de rechange, et qu'ils doivent se contenter des sandales qu'ils portent aux pieds. Marc., VI, 9. L'enfant prodigue, quand il rentre repentant à la maison paternelle, reçoit de son père des vêtements et des chaussures. Luc., XV, 22. Enfin quand l'ange délivre saint Pierre de sa prison, il lui commande de mettre ses sandales. Act., XII, 8.

2° *Forme des chaussures chez les Juifs.* — La Bible ne donne pas de descriptions des chaussures dont se servaient les Juifs, mais les expressions qu'elle emploie supposent que ces chaussures ressemblaient à celles des peuples voisins. Il est question, en effet, de courroies (hébreu : *šerôk;* grec : ἱμάς; Vulgate : *corrigia*), comme celles qui attachaient les chaussures des Égyptiens, des Assyriens, des Grecs et des Romains. Gen., XIV, 23. La forme la plus ancienne et celle qui demeura la plus commune jusqu'à la fin, ce furent les sandales, c'est-à-dire de simples semelles protégeant le dessous du pied contre l'humidité en hiver, contre le sol brûlant et les pierres en été. Ces semelles étaient maintenues par les courroies dont nous venons de parler. Nous trouvons une preuve de l'emploi de cette forme de chaussure dans l'usage de laver les pieds des voyageurs dès qu'ils arrivaient dans une tente ou dans une maison. Abraham et Lot offrent de quoi se laver les pieds aux anges qu'ils prennent pour des voyageurs. Gen., XVIII, 4; XIX, 2; cf. XXIV, 32; XLIII, 24, etc. Voir BAIN, t. I, col. 1388. — Le seul monument ancien qui représente des Israélites chaussés est l'obélisque de Nimroud, conservé actuellement au British Museum (fig. 224). On y voit les envoyés du roi d'Israël Jéhu apportant un tribut à Salmanasar II. Aux pieds des Assyriens apparaissent très nettement des sandales. Il est, par contre, assez difficile de distinguer quelle sorte de chaussure portent les Israélites. Cependant, comme ni les doigts de pieds ni les courroies ne sont visibles, et que, d'autre part, l'extrémité de la chaussure a une forme pointue et est relevée, il est clair que le sculpteur a voulu figurer des souliers ou des babouches et non des sandales. G. Rawlinson, *The five great monarchies in the Eastern world,* 4e édit., in-8°, Londres, 1879, t. II, p. 105; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., in-8°, Paris, 1885, t. IV, p. 190-191.

3° *Matières dont étaient faites les chaussures.* — Le Talmud nous apprend qu'on se servait, pour confectionner les chaussures, de peau, d'étoffes ou de bois, *Mischna, Yebam.,* XII, 1-2, et qu'elles étaient même parfois ferrées. *Ibid., Sabb.,* VI, 2. — Ces matières ayant une médiocre valeur, les chaussures étaient considérées comme des objets de peu de prix. Eccli., XLVI, 22. C'est pourquoi Amos, II, 6; VIII, 6, prophétisant contre les royaumes d'Israël et de Juda, reproche à leurs rois d'avoir vendu ou acheté le pauvre pour une paire de chaussures.

4° *Chaussures des femmes.* — Il y avait cependant des chaussures de luxe faites de peaux teintes en couleurs brillantes, mais elles étaient à l'usage des femmes. Le prophète Ézéchiel, montrant la bonté de Dieu à l'égard de Jérusalem, compare cette ville à une femme revêtue par le Seigneur des plus belles parures. Ses chaussures sont faites de la peau du *ṭaḥaš,* c'est-à-dire du dugong (Septante : ἰάνθινος; Vulgate : *ianthinus,* « violet »). Ezech., XVI, 10. Voir DUGONG. Les sandales de Judith étaient richement ornées, puisqu'elles charmèrent les yeux d'Holopherne. Judith, XVI, 11. L'époux du Cantique énumère les chaussures parmi les ornements de l'épouse. Cant., VII, 1. Dans Isaïe, III, 16, 18, les mots *ṭife'éréṭ hâ'ăkâsim,* que les Septante traduisent par δόξαν τοῦ ἱματισμοῦ, et la Vulgate par *ornamenta calceamentorum,* désignent peut-être les anneaux que les femmes portaient aux doigts des pieds. S. Jérôme, *in Isaiam,* III, 18, t. XXIV, col. 69; S. Basile, *in Isaiam,* 125, t. XXX, col. 320-321.

5° *Usages relatifs à l'emploi de la chaussure.* — 1. La fragilité des chaussures et la difficulté de trouver des cordonniers pour les réparer faisaient que les Juifs portaient quelquefois avec eux en voyage une paire de sandales de rechange dans leur besace. Notre-Seigneur fait allusion à cet usage quand il recommande à ses disciples, pour montrer leur confiance en la Providence, de ne pas porter de chaussures, Matth., X, 10; Luc., X, 4; XXII, 35; cette recommandation ne signifie pas qu'ils doivent marcher nu-pieds. Marc., VI, 9. — 2. Retirer sa chaussure était chez les Juifs une marque de respect, c'est pour cela que Dieu ordonne à Moïse et à Josué de se déchausser dans les passages cités plus haut. David marche également nu-pieds devant l'arche. II Reg., XV, 30. Pour la même raison les prêtres remplissaient leurs fonctions

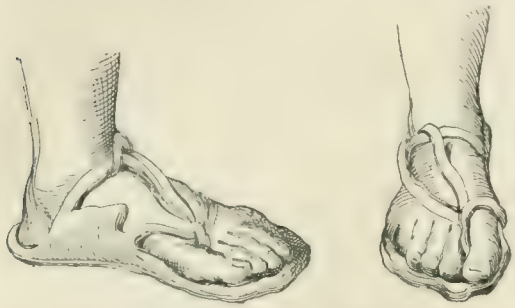


225. — Sandales modernes. D'après J. Benziger, *Hebräische Archäologie,* 1894, p. 104.

dans le Temple nu-pieds. Théodoret, *ad Exodum,* quest. 7, t. LXXX, col. 230. Le Talmud dit même qu'il était interdit à tout Israélite d'entrer dans le Temple sans retirer sa chaussure. Mischna, *Berach.,* IX, 5. Cette forme de respect n'est pas particulière aux Juifs. Les Samaritains montaient pieds nus sur le mont Garizim. Ed. Robinson, *Biblical researches,* in 8°, Londres, 1867, t. II, p. 378. — A Rome, les prêtres de Cybèle célébraient leur culte nu-pieds. Prudence, *Peristephanon,* X, 154, t. LX, col. 457. Il en était de même des prêtres d'Isis, dans le sanctuaire de leur divinité. W. Helbig, *Die Wandgemälde Campaniens,* in-4°, Leipzig, 1868, fig. 1111 et 1112. Chez les Romains certaines fêtes en l'honneur des dieux portaient même le nom de *nudipedalia.* Tertullien, *Apol.,* 40, t. I, col. 487. Les musulmans, quand ils entrent dans une mosquée, retirent leurs chaussures; les Mésopotamiens en font autant près des tombeaux de leurs saints. Layard, *Nineveh and ist remains,* t. I, p. 282. Les prisonniers étaient également déchaussés en signe d'humiliation. II Par., XXVIII, 15. Ainsi sont représentés les Juifs emmenés captifs par Sennachérib, après la prise de Lachis. Voir t. II, fig. 73, col. 225-226. C'est pourquoi Dieu ordonne au prophète Isaïe de se déchausser pour figurer la captivité dans laquelle vont tomber les Juifs. Is., XX, 2, 4. Pour indiquer l'action de retirer sa chaussure, le texte hébreu emploie les mots *nâšal,* Exod., III, 5; Jos., V, 15; *ḥâlaṣ,* Deut., XXV, 10; Is., XX, 2, et *šâlaf,* Ruth, IV, 7, 8. Le passage où saint Jean nous montre Marie oignant les pieds de Jésus, pendant qu'il est à table chez Lazare, suppose que les Juifs, comme les autres peuples de l'antiquité, avaient l'habitude de retirer leurs chaussures en cette circonstance. Joa., XII, 3. Il est même à supposer qu'il ne les gardaient jamais à l'intérieur de leurs maisons. Les Juifs retiraient parfois leurs chaussures pour courir plus vite, comme le font en tous pays les personnes

qui portent des chaussures qui n'enserrent pas solidement le pied ou dont les semelles sont lourdes. C'est pourquoi Jérémie, II, 25, avertit le peuple de ne pas retirer sa chaussure pour courir plus vite après les idoles.

6° *Chaussures modernes des habitants de la Palestine.* — Les habitants de la Palestine ont conservé l'usage de chaussures qui doivent ressembler beaucoup à celles que portaient les Israélites. Ce sont souvent des sandales de cuir ou de bois (fig. 225) liées au cou-de-pied par une courroie et munies à l'extrémité d'une autre courroie par laquelle



226. — Sandales attachées au pied. D'après J. Benziger, *Hebräische Archäologie*, 1894, p. 104.

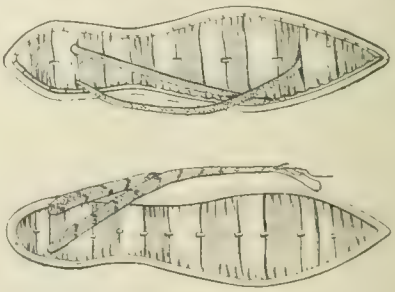
passe le gros orteil (fig. 226). D'autres fois la courroie du cou-de-pied est rattachée à l'extrémité de la sandale par un cordon qui est passé entre les orteils. C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, in-8°, Hanovre, 1772, p. 64, pl. II, fig. E. G. D'autres fois ils portent des chaussures

227. — Chaussures modernes en Palestine. D'après Benziger, *Hebräische Archäologie*, 1894, p. 106.

grossièrement faites de peau cousue ou collée. Cf. C. Niebuhr, *Reisen in Arabien*, in-8°, Hanovre, 1774-1778, t. II, p. 106. Plusieurs ont adopté les babouches turques ou des bottines relevées à l'extrémité (fig. 227), dans le genre des chaussures que portent les envoyés de Jéhu.

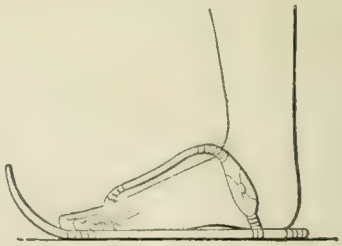
II. CHAUSSURES DES PEUPLES ÉTRANGERS. — Tant qu'ils vécurent au milieu des populations étrangères, les Juifs portèrent sans doute les chaussures en usage chez ces peuples. Moïse et le peuple entier, quand ils sortirent d'Égypte, avaient aux pieds des sandales égyptiennes. De même les Juifs à Ninive et à Babylone portèrent des chaussures assyriennes et babyloniennes, des chaussures perses à Suse et à Ecbatane, et adoptèrent les chaussures grecques et romaines sous la domination des Séleucides et des Césars.

1° *Chaussures égyptiennes.* — Les Égyptiens marchaient souvent pieds nus, cependant l'usage des sandales (fig. 228) était fréquent dans la classe moyenne. Les rois, les



228. — Sandales égyptiennes. Musée Guimet.

personnes d'un rang élevé et les femmes en portaient de richement ornées. Elles apparaissent sur les monuments à partir de la Ve dynastie. Leur forme varie peu. Elles consistaient en une simple semelle fixée au pied par une lanière passant entre le gros orteil et les autres doigts, et attachée à une bande qui serrait le cou-de-pied et était fixée des deux côtés à la semelle (fig. 229). Celles des gens de la classe supérieure et des femmes sont relevées à l'extrémité. G. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 335, fig. 443, n° 7; p. 336, fig. 444, n° 1; F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 9e édit., t. II, p. 159, 227, 321; t. III,



229. — Sandale égyptienne. Thèbes. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III. Bl. 1.

p. 8, 25, 26, 171, 194; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, in-4°, 1895, t. I, p. 269, 273, etc. Quelques-unes avaient l'extrémité pointue, G. Wilkinson, *The manners*, t. II, p. 335, fig. 443, nos 5, 6; d'autres l'avaient arrondie. Elles étaient faites d'une sorte de tresse de feuilles de palmier ou de papyrus, on en voit aussi en paille tressée ou en cuir, sandales de peau blanche, sandales de peau noire, dit-on dans les textes. G. Wilkinson, *The manners*, t. II, p. 335, fig. 443, nos 5, 6; p. 336, fig. 444, n° 2; F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, p. 75. Parfois elles étaient revêtues d'une doublure sur laquelle on peignait un ennemi captif, foulé ainsi aux pieds par le vainqueur. Quelquefois on y lit cette inscription : « Tes ennemis sont sous tes sandales » (fig. 230). G. Wilkinson, *The manners*, t. II, p. 336, fig. 444, n° 3. Les prêtres dans l'exercice de leurs fonctions sacrées, et les sujets en présence du roi, retiraient leurs sandales en signe de respect. Silius

Italicus, III, 28. On a trouvé dans quelques tombeaux de Thèbes des chaussures ressemblant à des pantoufles, G. Wilkinson, *The manners*, t. II, p. 335, fig. 443, nos 1-4; mais elles appartiennent à l'époque des Ptolémées. Sur les monuments égyptiens, ce sont les étrangers qui portent des chaussures de ce genre. Les

230. — Semelles égyptiennes.
D'après un papyrus de la Bibliothèque nationale.

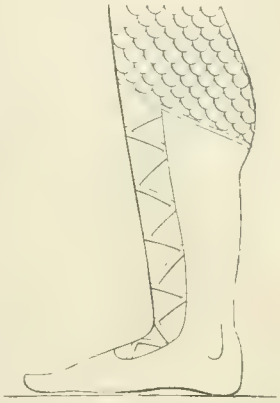
Égyptiens sont nu-pieds ou portent des sandales. G. Wilkinson, *The manners*, t. II, p. 335-337. Cependant une stèle représente le roi Menepthah et deux autres personnages chaussés de sortes de souliers. F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, p. 291. Les sandales figurent de tout temps dans le mobilier des morts. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 57. Plusieurs monuments représentent des cordonniers égyptiens, ainsi

231. — Sandales assyriennes. Musée du Louvre.

que leurs instruments de travail. Voir t. I, fig. 87, col. 343. Cf. G. Wilkinson, *The manners*, t. II, p. 187, fig. 394; p. 188, fig. 395; F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, p. 291; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 313.

2° *Chaussures des peuples de Chanaan.* — Les peuples du pays de Chanaan portaient des chaussures. Nous le voyons à la ruse dont se servent les Gabaonites pour obtenir d'être épargnés par Josué. Afin de faire croire au successeur de Moïse qu'ils venaient de très loin, ils se présentèrent à lui avec des chaussures raccommodées, et lui dirent qu'ils les avaient usées par la longueur de la route. Jos., IX, 5, 13.

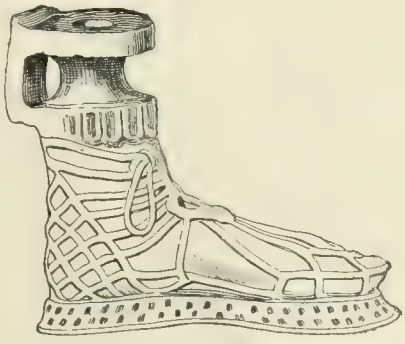
3° *Chaussures des Assyriens et des Babyloniens.* — Daniel, III, 21, raconte que les trois jeunes Israélites, Sidrac, Misach et Abdénago, furent jetés dans la fournaise par ordre de Nabuchodonosor, avec leurs vêtements et leurs chaussures. Ces jeunes gens étaient habillés à la mode babylonienne, ils portaient donc la chaussure en usage à Babylone. Les monuments assyriens nous font connaître les chaussures que portaient le roi, la reine, les principaux officiers et les soldats. Les chaussures des rois et des officiers royaux sont tantôt des sandales, tantôt des espèces de chaussons. La forme la plus simple de la sandale, telle que nous la rencontrons au temps de Sargon, consiste dans une mince semelle avec une enveloppe protégeant le talon. Cette enveloppe est représentée sur les monuments de Khorsabad comme formée de lanières cousues ensemble et alternativement rouges et bleues. Souvent la sandale entière est rouge. Elle était maintenue par une courroie passée au-dessus du gros orteil et par un cordon lacé en avant et en arrière à travers le cou-de-pied (fig. 231). G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient Eastern world*, 4e édit., Londres, 1875, t. I, p. 468, 486, 502; F. Lenormant, *Histoire ancienne*, t. IV, p. 197, 206, 249, 268, 281, 285, 297, 299, etc.; t. V, p. 16, 33, 40. Botta a vu des sandales du



232. — Bottine assyrienne.
D'après Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 108.

233. — Sandale grecque. Hermès de Praxitèle. D'après le fac-similé du Musée du Trocadéro.

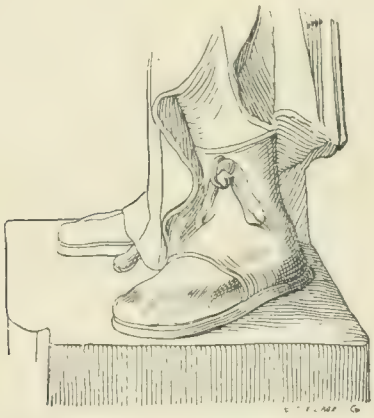
même genre aux pieds des habitants actuels de la Mésopotamie. Botta, *Monument de Ninive*, t. V, p. 85. Une autre forme de sandale qu'on voit sur les monuments



234. — Vase grec en forme de crépide. Musée du Louvre.

d'Assurnasirpal se distingue de la première par une semelle beaucoup plus épaisse vers le talon. L'enveloppe qui protège le talon défend aussi les deux côtés du pied, les orteils et le cou-de-pied sont seuls à découvert. Des lanières qui partent de chaque côté de la semelle, près des orteils, s'entre-croisent au-dessus du pied en pas-

sant par des anneaux attachés à l'enveloppe de peau et sont probablement fixées par une boucle. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 488, 500; F. Lenormant, *Histoire ancienne*, t. IV, p. 432, 433; t. V, p. 48. Enfin les derniers rois portent une sorte de chausson de peau, arrondi au bout du pied, orné de rosettes ou de croissants et de rosettes. Tels sont les souliers que porte Sennachérib. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 488, 500; F. Lenormant, *Histoire ancienne*, t. V, p. 42. Les souliers de la reine sont du même genre. G. Rawlinson, *ibid.*, p. 493. Les soldats, cavaliers et fantassins, portaient des bottines lacées par devant (fig. 232). Ces bottines étaient en peau et sans semelles. Celles des cavaliers montaient plus haut que celles des fantassins; elles atteignaient par derrière le milieu du mollet, et dépassaient même cette hauteur par devant. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. I, p. 425-428; F. Lenormant, *Histoire ancienne*, t. V, p. 57. Les fantassins portèrent d'abord



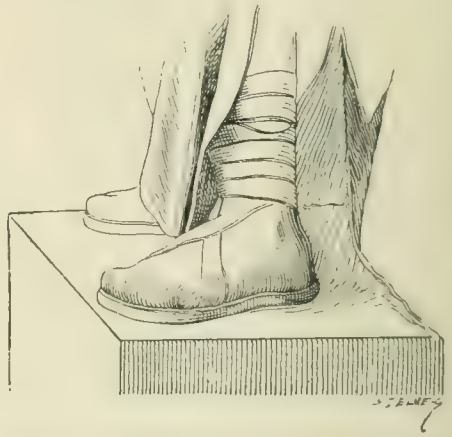
235. — Chaussure romaine. Musée du Louvre.

la simple sandale, G. Rawlinson, *ibid.*, p. 429, 431, 432; F. Lenormant, *Histoire ancienne*, t. IV, p. 204; puis ils furent chaussés d'une bottine de même forme que celle des cavaliers, mais un peu moins haute. *Ibid.*, p. 434, 435, 438, 446, 475, 478, 480, 517, 540; F. Lenormant, *Histoire ancienne*, t. IV, p. 183, 222, 225, 305, 323, etc. Les rois à la chasse et en guerre portaient la bottine militaire. *Ibid.*, p. 506-507. On trouve sur des monuments des personnages de rang inférieur, des musiciens, par exemple, chaussés, suivant les époques, de sandales, *ibid.*, p. 529, 530, ou de chaussons. *Ibid.*, p. 533, 543.

4° *Chaussures des Mèdes et des Perses.* — Les Mèdes portaient des souliers ouverts par devant et attachés à gauche sur le dessus du pied par des boutons. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. II, p. 316. Les souliers des Perses étaient fermés et maintenus au pied par un cordon qui les serrait en haut. *Ibid.*, t. II, p. 172, 174, 224, 233.

5° *Chaussures des Grecs.* — Les chaussures portées par les Grecs peuvent se diviser en deux classes principales, les sandales et les souliers. Les sandales portaient le nom générique d'ὑποδήματα. C'étaient, à proprement parler, de simples semelles attachées par des lanières ou des cordons qui s'entre-croisaient (fig. 233). Homère, *Odyss.*, XV, 369; Hérodote, I, 195, etc. Cependant ce mot désigne quelquefois des souliers qui enveloppent tout le pied. Aristophane, *Plutus*, 983. La σανδάλιον ou σάνδαλον est une première transition vers le soulier. A son extrémité est fixée une bande de peau appelée ζυγός ou ζυγόν, dans laquelle passent les orteils. Aristophane, *Lysistrata*, 416, et le scholiaste, *ad loc.* La crépide, κρηπίς, consiste dans une forte semelle de cuir souvent munie d'une empeigne qui garantit le talon, et dans laquelle sont pratiqués des œillets destinés à des liens de cuir qui couvrent le dessus du pied et qui se nouent sur la cheville ou même plus haut. Les vases grecs nous montrent que les formes des sandales grecques variaient beaucoup dans le détail. Nous donnons ici (fig. 234) un exemple de sandales qui tiennent le milieu entre le σανδάλιον et la κρηπίς, d'après un vase du Ve siècle. *Monumenti dell' Inst. archeol.*, 1830, pl. XXV. On voit aussi sur les monuments de véritables souliers fermés par des boutons, Millin, *Peintures de vases*, t. II, pl. 8, ou des bottines lacées. Millin, *ibid.*, pl. 69. Les femmes portaient aussi des souliers ornés et noués par des rubans. Millingen, *Peintures de vases*, pl. 69.

6° *Chaussures des Romains.* — Chez les Romains les sandales à lacets (*sandalia, soleæ*), les pantoufles sans lacets (*socci*), les chaussures grecques dites *crepidæ*,



236. — Autre chaussure romaine. Musée du Louvre.

étaient en usage dans la vie ordinaire; mais la véritable chaussure romaine était le *calceus*, qui était l'insigne du citoyen au même titre que la toge. C'était une chaussure montante et fermée analogue à nos souliers. Clarac, *Musée de sculpture*, t. III, pl. 277, n° 2315. Les sénateurs et les patriciens portaient un *calceus* particulier appelé *calceus senatorius* ou *calceus patricius*. Clarac, *ibid.*, pl. 277, n° 2373. La chaussure des soldats romains portait le nom de *caliga*. La *caliga* consistait en une forte semelle ferrée de clous, à laquelle étaient attachées des lanières de cuir qui formaient un réseau autour du talon et du pied. Les doigts restaient à découvert (fig. 235, 236).

III. Symbolisme de la chaussure. — La chaussure jouait un rôle symbolique dans plusieurs actes légaux. Quand le beau-frère d'une veuve refusait de l'épouser, ainsi que le demandait la loi, celle-ci s'approchait de lui devant les anciens et lui arrachait la chaussure du pied en prononçant ces paroles : « C'est ainsi qu'on agira à l'égard de l'homme qui ne soutiendra pas la famille de son frère. » Dès lors la maison de cet homme s'appelait la maison du « déchaussé ». Deut., XXV, 10. De même quand une personne renonçait au droit de retrait lignager, c'est-à-dire au droit de racheter un bien de famille mis en vente, cette renonciation se faisait en donnant sa chaussure à celui à qui on cédait ce droit. Le livre de Ruth, IV, 7-8, nous fait connaître cette coutume. Noémi, belle-mère de Ruth, avait mis en vente un champ qui lui venait de son mari. Booz, un des parents du mari, est averti par Ruth, belle-fille de Noémi. Mais Booz, qui n'a le droit de retrait qu'en seconde ligne, doit d'abord obtenir

la renonciation de celui qui possède ce droit avant lui. Il obtient cette renonciation. « Or, dit le texte sacré, c'était une ancienne coutume en Israël, qu'en cas de droit de retrait lignager et de subrogation, pour confirmer la chose, l'homme retirait sa chaussure et la donnait à son parent, et c'était là un témoignage en Israël. Quand donc celui qui avait le droit de retrait lignager eut dit à Booz : Acquiers pour toi, il retira sa chaussure. Et Booz dit aux anciens et à tout le peuple : Vous êtes aujourd'hui témoins que j'ai acquis tout ce qui appartenait à Élimélech. » — Dans les Psaumes LIX (hébreu, LX), 10, et CVII (hébreu, CVIII), 10, Dieu dit qu'il jette sa chaussure sur Édom. Les commentateurs ont interprété diversement ce passage. Les uns y ont vu un signe de mépris, les autres une prise de possession du territoire. — Dans saint Paul, Ephes., VI, 15, les chaussures, qui font partie de l'armement du chrétien, symbolisent la fermeté dans la marche, le zèle, la promptitude et la générosité.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Bynæus, *De calceis Hebræorum*, in-8°, Dordrecht, 1715 ; Weiss, *Kostumkünde*, in-8°, Stuttgart, 1860, t. I, p. 128-264; G. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. II, p. 335-337; A. Frauberger, *Antike und frühmittelalterlichte Fussbekleidemgen aus Achmîn-Panopolis*, Dusseldorff, 1896; A. Baumeister, *Denkmäler des klassichen Altertums*, t. I, p. 574-576; W. Becker-Göll, *Charikles*, in-18, Berlin, 1878, t. III, p. 267-277; *Gallus*, in-18, Berlin, 1883, t. III, p. 227-230; Gühl et Köner, *La vie privée des anciens*, trad. franç., in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 248-250; t. II, p. 322-323. E. BEURLIER.

CHAUVE-SOURIS (hébreu : *'atallêf;* Septante : νύκτηρις ; Vulgate : *vespertilio, noctua*). La chauve-souris (fig. 237) est un petit mammifère de l'ordre des cheiroptères, ou animaux à « mains ailées ». Ce nom rappelle la particularité la plus caractéristique de la chauve-souris. Chez cet animal, les quatre derniers doigts de

237. — Chauve-souris.

la main sont très allongés et reliés ensemble par une membrane, qui s'étend tout autour de la partie inférieure du corps et enveloppe presque complètement les pattes de derrière. Cette membrane remplit l'office de véritables ailes. Aussi la chauve-souris se traîne-t-elle à terre assez difficilement. Elle est surtout organisée pour voler. Il n'est donc pas étonnant que Moïse, voulant la proscrire de l'alimentation, l'ait rangée parmi les oiseaux impurs. Lev., XI, 19; Deut., XIV, 18. A première vue, la chauve-souris paraît être, en effet, une sorte d'oiseau, et Moïse eût singulièrement étonné ses contemporains, s'il eût placé cet animal qui vole en compagnie des quadrupèdes. Il a parlé ici conformément au langage populaire, sans s'inquiéter d'aucune classification scientifique. La chauve-souris a le pelage très fin. Le sens du toucher est extrêmement développé chez elle. Pendant le jour, elle se confine dans les cavernes, les ruines et les réduits obscurs. Elle n'en sort que le soir au crépuscule, ou le matin aux premières lueurs de l'aube, pour chercher sa nourriture. On la voit alors se précipiter au dehors, voler circulairement dans l'air ou raser la surface des eaux, pour se saisir des insectes nocturnes, comme fait l'hirondelle des insectes du jour. C'est un animal hibernant, qui reste engourdi pendant tout l'hiver et subsiste alors aux dépens de sa propre graisse. Aux environs de la mer Morte cependant, la chaleur se maintient à un tel degré, que la chauve-souris reste active toute l'année. Dans les retraites où il habite, l'animal se suspend aux parois par les pattes postérieures, munies d'ailleurs d'ongles solides et recourbés, et il demeure ainsi la tête en bas et les ailes repliées. Parfois les chauves-souris sont ainsi suspendues les unes au-dessus des autres en nombre incroyable et forment une masse compacte. En Orient, il n'est pas rare de les voir élire domicile dans les maisons habitées, et se suspendre aux voûtes des caves ou même au plafond des chambres obscures, sans souci du mouvement qui se produit autour d'elles. On en trouve des quantités énormes dans les tombeaux et les monuments d'Égypte. En Palestine, les carrières royales de Jérusalem en abritent de telles légions, qu'on n'y peut pénétrer sans que les torches soient bientôt éteintes par l'agitation de leurs ailes. Toutes les cavernes qui avoisinent la mer Morte, le Jourdain et le lac de Génésareth, en sont peuplées. Les chauves-souris sont donc les hôtes des endroits ténébreux et en général inhabitables. C'est pourquoi Isaïe, II, 20, dit qu'un jour on jettera les idoles d'or et d'argent « dans les creux des rats et des chauves-souris » (texte hébreu), c'est-à-dire dans des endroits où personne n'aura l'idée de venir les chercher. Baruch, VI, 21, parle aussi de chauves-souris voltigeant autour des idoles, pour marquer l'abandon et le délabrement dans lesquels ces idoles sont laissées.

Il existe en Palestine plusieurs espèces de chauves-souris. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 25; *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 46, en compte quatorze espèces. Il cite spécialement le *Vesperugo kuhlii*, aux environs de Jérusalem ; le *Rhinopoma microphyllum*, autour de la mer Morte et dans la vallée du Jourdain; le *Taphozous nudiventris* et le *Plecotus auritus*, en Galilée et autour du lac de Génésareth; le *Xantharpia ægyptiaca*, dans les régions boisées, et enfin le *Rhinolophus ferrum-equinum*, le *Rhinolophus clivosus* et le *Vespertilio murinus*.

H. LESÊTRE.

CHAUX (hébreu : *śid ;* Septante : κονία; Vulgate : *calx*), oxyde de calcium obtenu par la calcination des calcaires. Le produit de cette opération est la chaux vive, qui une fois saturée d'eau devient de la chaux éteinte et fournit une matière très divisée et très blanche, dont on s'est servi dans tous les temps pour enduire les murs. Isaïe, XXXIII, 12, fait allusion à la calcination du calcaire dans les fours à chaux, lorsque, prédisant le désastre de Sennachérib, il dit que les peuples ennemis seront « comme des incendies de *śid* », par conséquent dévorés par le feu de la colère divine. Amos, II, 1, accuse les Moabites d'avoir « brûlé par la *śid* », comme s'ils étaient des pierres à chaux, les os du roi d'Idumée, exerçant ainsi une vengeance sauvage jusqu'au delà du tombeau. — Moïse ordonne de blanchir à la chaux les stèles sur lesquelles les Israélites écriront les paroles de la Loi, après le passage du Jourdain, et de dresser ensuite ces stèles sur le mont Hébal. Deut., XXVII, 2, 4. Le texte de la Vulgate dit : « Tu les enduiras de chaux afin que tu puisses écrire dessus, » ce qui donnerait à supposer une écriture tracée à la couleur sur un fond blanc. Mais dans l'hébreu on lit : « Tu les enduiras de chaux, et tu écriras sur elles. » Des stèles destinées à être dressées en plein air ne peuvent recevoir d'inscriptions à la détrempe, à moins qu'on ne veuille que ces inscriptions soient rapidement effacées par les intempéries. Or l'intention évidente de Moïse est que ces inscriptions du mont Hébal soient durables. Par conséquent elles seront gravées dans la pierre, et la stèle sera ensuite blanchie. Le ℣. 4 le dit formel-

lement : « Vous dresserez les pierres que je vous prescris aujourd'hui sur le mont Hébal, et vous les enduirez de chaux. » On doit les blanchir pour attirer l'attention du passant, qui en apercevant la stèle éclatante la distinguera facilement des rochers ordinaires du pays et viendra lire l'inscription. — Pour une raison analogue, au dernier mois de l'année, en Adar, les Juifs blanchissaient à la chaux l'extérieur des tombeaux. Les pèlerins, si nombreux aux solennités de la Pâque, qui tombait le mois suivant, étaient ainsi avertis par la couleur blanche de ne pas approcher des sépulcres, dont le contact produisait une souillure légale. Matth., XXIII, 27; *Jerus. Maasar Scheni*, V; *Shekalin*, I, 1, traduct. Schwab, t. III, 1879, p. 246-247; t. V, 1882, p. 259. Voir ENDUIT, col. 1783.

H. LESÊTRE.

1. CHAYIM ou Ḥayyîm Joseph David Asulaï ben Serachia, rabbin, né à Jérusalem en 1726, passa la plus grande partie de sa vie à Livourne et y mourut le 21 mars 1807. Il a laissé, outre une célèbre bibliographie des auteurs juifs, *Šêm haggedôlim*, « Le nom des grands, » plusieurs ouvrages d'exégèse : un commentaire sur le livre de Ruth, *Simḥaṭ hârégêl 'al Rûṭ*, « Joie de la fête, sur Ruth, » in-4°, Livourne, 1782; un commentaire sur Esther, *Simḥaṭ hârégêl 'al 'Esṭêr*, « Joie de la fête, sur Esther, » in-4°, Livourne, 1782; des remarques sur le Pentateuque avec des notes tirées des anciens auteurs, *Penê David*, « Face de David, » in-f°, Livourne, 1792; un commentaire sur le Pentateuque, *Naḥal Qedûmim*, « Torrent de Qedumim, » Jud., V, 21, in-4°, Livourne, 1800; un commentaire sur les cinq Megillôṭ (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther); *Naḥal 'eškôl*, « Torrent d'Eškol, » in-f°, Livourne, 1808; un commentaire sur les Psaumes, *Yôsêf ṭehillôṭ*, « Multipliant les louanges, » in-4°, Livourne, 1801.

E. LEVESQUE.

2. CHAYIM BEN JOSUA. Voir HURWITZ Chayim.

3. CHAYIM IBN ATHAR. Voir ATHAR 2.

CHAZZEKÛNI, surnom de Chiskia ben Manoach. Voir CHISKIA ben Manoach.

CHEBBON (hébreu : *Kabbôn;* Septante : Χαβρά; on lit Χαββών, Χαβών, dans plusieurs manuscrits), ville de la tribu de Juda, mentionnée entre Églon et Leheman. Jos., XV, 40. Elle fait partie du second groupe des cités de « la plaine » ou de la *Séphéla*, et est peut-être identique à Machbéna (hébreu : *Makbêná'*) de I Par., II, 49. Le nom et la place qu'elle occupe dans l'énumération de Josué répondent suffisamment à une localité actuelle, *El-Qoubéibéh*, située au sud-ouest de *Beit-Djibrin*, et qui se trouve précisément entre *Khirbet Adjlân* (Églon) et *Khirbet el-Lahm* (Leheman). Voir la carte de la tribu de JUDA. Cette colline semble avoir été jadis comme place forte la clef des montagnes de Juda. Cf. Van de Velde, *Reise durch Syrien und Palästina*, Leipzig, 1855, t. II, p. 156; Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 50, 51. Les deux voyageurs ne signalent rien de particulier et ne font aucune allusion à la cité biblique. L'identification, admise par Keil, *Josua*, Leipzig, 1874, p. 131, et d'autres, paraît cependant acceptable. Cette localité est distincte du village plus connu, *El-Qoubéibéh*, situé au nord-ouest de Jérusalem, et que plusieurs regardent comme l'Emmaüs de l'Évangile.

A. LEGENDRE.

CHÉBRON (Χεβρών), orthographe, dans I Mach., V, 65, du nom de la ville d'Hébron. Voir HÉBRON.

1. CHEF. Terme générique, d'une signification peu déterminée, par lequel sont désignés dans l'Écriture tous ceux qui à un titre quelconque exercent l'autorité.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Le peuple hébreu était divisé en tribus. Nous trouvons : 1° les *chefs de tribus*, en hébreu : *nešî'im;* Vulgate : *principes, duces*, Gen., XXV, 16; Num., VII, 11, etc., ou *ra'šim, principes, caput*, I Reg., XV, 17, etc., constitués pour gouverner une portion du peuple. Ils remplissaient particulièrement les fonctions de juges, quelquefois de commandants militaires. Nous les voyons, Jos., IX, 15, former avec Josué un conseil suprême pour dicter à l'ennemi les conditions de la paix. — Les tribus se subdivisaient en familles, d'où

2° *Chefs de famille, ra'šê 'abôṭ, principes familiarum*, titre donné aux principaux ancêtres d'une famille, Exod., VI, 14, 25, etc., par le nom desquels on désignait leurs descendants, par exemple : les fils de Phinées, les fils d'Ithamar, etc. I Esdr., VIII, 1-14; cf. II Esdr., VII, 70-71; VIII, 13, etc. — La distinction du peuple hébreu en tribus et en familles remonte à l'origine même de la nation. — A partir de l'établissement de la royauté, l'organisation de l'armée et du service religieux du Temple donna naissance à de nouvelles dignités.

3° *Chefs de l'armée*, officiers, désignés ordinairement par l'hébreu *šârim*, auquel s'ajoute quelquefois une détermination plus spéciale : *šar 'aśérêt*, « chef de dix » (Vulgate : *decani*), Exod., XVIII, 21; *šar ḥamiššîm*, « chef de cinquante, » Septante : πεντηκόνταρχος; *quinquagenarium principem*, IV Reg., I, 9; Is., III, 3; *šarê mê'ôṭ*, « chefs de cent, » *centuriones*, Deut., I, 15; *šar 'ĕlêf*, « chef de mille, » *tribunum super mille viros*, I Sam. (I Reg.), XVIII, 13; I Par., XV, 25; *šar haṣ-ṣâbâ'*, « chef de l'armée, » Septante : ἀρχιστράτηγος; Vulgate : *princeps exercitus*, Gen., XXI, 22; *šar ṣebâ'*, Vulgate : *magister militiæ*, I Reg., XII, 9; *šar hat-tabbâḥîm*, « chef des satellites, » Septante : ἀρχιμάγειρος; Vulgate : *magister militum*, Gen., XXXVII, 36; XXXIX, 1; XLI, 10; Jer., XL, 1; ou simplement *ṣar*, « chef, » qui se dit indistinctement d'un chef de milice. Num., XXI, 18; IV Reg., IX, 5; II Par., XXXII, 21; Job, XXXIX, 25; Is., XXI, 5; XXXI, 9. Dans le Nouveau Testament, le chef d'armée est appelé χιλίαρχος, qui d'après l'étymologie désignerait un chef établi sur mille soldats. Il est employé pour signifier indistinctement tout chef militaire. Marc., VI, 21; Joa., XVIII, 12; Act., XXI, 31-37; XXV, 23. — Parmi les chefs sont à signaler spécialement les chefs appelés en hébreu *rôš hašâliši*, ou mieux *šâlîšim*, titre donné à Jesbaam l'Achamonite, l'un des plus braves guerriers de David, II Reg., XXIII, 8; I Par., XI, 11; à Abisaï, II Reg., XXIII, 18, et à Amasaï, I Par., XII, 18; cf. IV Reg., VII, 2, 17, 19; IX, 25; XV, 25. Voir ARMÉE, t. I, col. 978.

4° *Chefs des chantres et musiciens*, qui dirigeaient les chœurs des lévites, particulièrement Asaph, Héman, Idithum. Voir ces mots. I Par., XVI, 5, 7, 37, 41; XXV, 1-4, 6; II Par., V, 12; XXIX, 13, 14; XXXV, 15. Voir CHANTRES DU TEMPLE.

5° *Chefs des eunuques*. — Dans le livre de Daniel, I, 11, il est question du chef qui, à la cour de Babylone, était chargé de veiller sur les eunuques, *šar has-sârîsim, princeps eunuchorum*, et de diriger et contrôler leur service.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Plusieurs espèces de chefs, dont il n'est pas question dans l'Ancien Testament, sont nommés dans le Nouveau.

1° *Chefs des prêtres*, ἀρχιερεῖς; Vulgate : *principes sacerdotum*, « princes des prêtres, » dont il est question Matth., II, 4; XVI, 21; XX, 18; XXI, 15, etc. Plusieurs exégètes veulent les confondre avec les grands prêtres actuellement ou autrefois en fonction, parce que du temps de Notre-Seigneur il en existait plusieurs, qui s'étaient succédé à brefs intervalles. Cette opinion est peu vraisemblable. D'autres pensent que ces chefs des prêtres étaient les chefs des vingt-quatre familles sacerdotales, comme II Par., XXXVI, 14, *šarê hak-kôhânîm, principes sacerdotum*.

2° *Chefs de la synagogue*, en grec ἀρχισυνάγωγοι, Marc., V, 22; Act., XIII, 15, appelés aussi ἄρχοντες, Matth.,

IX, 18, 23; Luc., VIII, 41, magistrats qui présidaient à l'administration des synagogues, réglaient les litiges, admettaient les prosélytes. Voir SYNAGOGUE.

3° *Chefs de la milice du Temple*, στρατηγοί, *magistratus*, Luc., XXII, 4, 52, officiers chargés de présider à la garde du Temple, qui était faite sous leurs ordres, par un groupe déterminé de lévites. Cf. Act., IV, 1; V, 24, 26

4° *Chefs d'armée.* — Le commandant des soldats romains en Palestine est appelé dans le Nouveau Testament χιλίαρχος, proprement « chef de mille ». Ce mot désigne le *præfectus cohortis* ou le *tribunus militum*, Joa., XVIII, 12; Act., XXI, 31-33, 37; XXII, 24, 26-29; XXIII, 10, 15, 17-19, 22; XXIV, 7, 22; XXV, 23; et par extension tout chef de soldats. Marc., VI, 21; Apoc., VI, 15; XIX, 18.

5° *Chef d'Asie*, dénomination impropre pour désigner un asiarque, Ἀσιάρχης, prêtre de l'empereur et président de l'assemblée provinciale d'Asie Mineure. Act., XIX, 31. Voir ASIARQUE, t. I, col. 1091. P. RENARD.

2. CHEF DES CHANTRES (*menaṣṣêaḥ*). Le terme מְנַצֵּחַ, *menaṣṣêaḥ*, employé cinquante-six fois dans la Bible (dans cinquante-cinq Psaumes et Hab., III, 19) comme indication musicale, est le participe du verbe נִצַּח, *niṣṣêaḥ* (pihel), « présider, » « diriger un travail, » I Par., XXIII, 4; II Par., II, 17; XXXIV, 12; I Esdr., III, 8-9, spécialement « conduire le chant et la musique ». Cette dernière signification fait de *menaṣṣêaḥ* un synonyme du grec ἡγημών, « chef du chœur » ou « chef musicien ». — Dans l'organisation que David donna à la musique du Temple, les maîtres musiciens, *melummedê šîr*, « habiles dans l'art du chant, » étaient au nombre de deux cent quatre-vingt-huit, chargés les uns de conduire les chanteurs, les autres de commander aux joueurs de nable, aux harpistes ou aux joueurs de cymbales. I Par., XXV, 1-7. La Prothéorie sur les Psaumes, publiée à la suite des œuvres de saint Jean Chrysostome, *Patr. gr.*, t. LV, col. 531-534, nous représente David distribuant les chœurs des musiciens sous la conduite de leurs chefs, et donnant les Psaumes à chanter à l'un ou à l'autre. On choisissait l'instrument dont le caractère convenait au cantique, ou bien dont l'étendue ou l'accord répondait au mode de chant qu'on voulait employer. Le chef musicien recevait le Psaume, l'adaptait à l'air sur lequel il devait être chanté, et en préparait l'exécution. Tel est le sens dans les titres des Psaumes de l'expression *lamenaṣṣêaḥ binegînôṯ*, « au chef des [joueurs d'] instruments à cordes, » Ps. IV, VI, LIV (LIII), LV (LIV), LXVII (LXVI), LXXVI (LXXV); Hab., III, 19; — *lamenaṣṣêaḥ 'al-neginôṯ*, Ps. LXI (LX), et *lamenaṣṣêaḥ 'al-haggiṯṯîṯ*, Ps. VIII; *lamenaṣṣêaḥ 'el-hanneḥîlôṯ*, Ps. V; *lamenaṣṣêaḥ 'al-maḥălaṯ*, Ps. LIII (LII), LXXXVIII (LXXXVII); *lamenaṣṣêaḥ 'al-haššemînîṯ*, Ps. XII (XI), et d'autres où *lamenaṣṣêaḥ* est suivi du nom d'un instrument de musique. Ps. IX (voir ALAMOT, t. I, col. 333), XLV (XLIV), XLVI (XLV), LVI (LV), LX (LIX). Ailleurs *lamenaṣṣêaḥ* est joint au nom de l'auteur du Psaume, de cette façon : *lamenaṣṣêaḥ le-David*, ou *lamenaṣṣêaḥ mizmôr le-David*, ou encore *lamenaṣṣêaḥ le-David mizmôr*, que l'on doit traduire : « Psaume composé par David et remis au chef de chœur. » Le Targum ajoute לְשַׁבָּחָא, *lešabâḥä'*, « pour être chanté. » Ps. XI (X), XIII (XII), XIV (XIII), XVIII (XVII), XIX (XVIII), XX (XIX), XXI (XX), XXII (XXI), XXXI (XXX), XXXVI (XXXV), XL (XXXIX), XLI (XL), LI (L), LII (LI), LVII (LVI), LVIII (LVII), LIX (LVIII), LXIV (LXIII), LXV (LXIV), LXVIII (LXVII), LXX (LXIX), CIX (CVIII), CXXXIX (CXXXVIII), CXL (CXXXIX). Les Psaumes XLII-XLIII (XLI-XLII), XLIV (XLIII), XLV (XLIV), XLVI (XLV), XLVII (XLVI), XLIX (XLVIII), LXXXIV (LXXXIII), LXXXV (LXXXIV), LXXXVIII (LXXXVII), portent de la même manière le nom des fils de Coré, et le Psaume LXXV (LXXIV) le nom d'Asaph. On trouve encore *lamenaṣṣêaḥ* avec le nom de l'auteur du psaume et celui du chef musicien *lamenaṣṣêaḥ l-Yidûṯûn mizmôr le-David*, « Au chef de chœur Idithun. Psaume de David, » Ps. XXXIX (XXXVIII), LXII (LXI); *lamenaṣṣêaḥ 'al-Yedûṯûn le-'Âsâf mizmôr*, « Au chef de chœur Idithun. Psaume d'Asaph. » Ps. LXXVII (LXXVI). Enfin *lamenaṣṣêaḥ* se trouve sans aucun nom au Psaume LXVI (LXV). Il faut noter que cette inscription ne se lit pas dans le quatrième livre des Psaumes (XC [LXXXIX]-CVI [CV]), et qu'elle ne se rencontre que trois fois dans le cinquième (CVII [CVI]-CL). Ce fait peut s'expliquer par la circonstance que les cinq livres du psautier ne furent pas recueillis à la même époque, ni peut-être dans la même région.

Le chef de musique dirigeait, commandait (*niṣêaḥ*) le chant, en chantant lui-même, ou bien en jouant d'un instrument (Aben-Esra, *Comment. in Ps. IV*), ou encore par le mouvement de la main, comme le κορυφαῖος ou ἡγημών des chœurs grecs, que les Latins appelaient *manuductor*. Cf. Burette, *Dissertation sur le rythme de l'ancienne musique*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. V, part. II, 1729, p. 160. Les thérapeutes d'Égypte avaient aussi leurs ἡγημών, qu'ils choisissaient parmi les plus habiles d'entre les musiciens et leurs chants étaient accompagnés des gestes de la main. Philon, *Vita contempl.*, XI, édit. Mangey, p. 485. De nos jours encore, dans les églises grecques, le πρωτοψάλτης dirige le chant par les gestes de la main; et les divers signes manuels reproduits par l'écriture constituent la notation byzantine, appelée du nom même de χειρονομία, qui veut dire « geste ». Cf. Villotteau, *De l'état actuel de l'art musical en Égypte*, dans la *Description de l'Égypte publiée par ordre du gouvernement français*, Paris, t. XIV, an VII, c. IV, p. 692; Christ et Paranikas, *Anthologia græca carminum christianorum*, in-4°, Leipzig, 1871, p. CXIV et CXXIV. Les versions anciennes n'ont pas rendu exactement la vraie signification de *lamenaṣṣêaḥ*; mais l'impossibilité où se sont trouvés les anciens interprètes de traduire plusieurs des termes contenus dans les titres des Psaumes est une preuve en faveur de leur authenticité. Cf. Reusch, *Einleitung in das Alte Testament*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1870, § 21, p. 54. Aux titres des Psaumes cités les Septante traduisent εἰς τὸ τέλος, et la Vulgate d'après eux *in finem*, comme si le texte portait לְנֵצַח, *lenêṣaḥ*.

Les autres versions se sont rapprochées davantage de la vérité en traduisant νικοποιῷ (Aquila), ἐπινίκιος (Symmaque), εἰς τὸ νῖκος (Théodotion), *victori* (saint Jérôme, *Patr. lat.*, t. XXVIII, col. 1130, etc.). La racine נצח, *nâṣaḥ*, possède ce sens de « surpasser, vaincre », dans l'hébreu lui-même, (1) Esd., III, 8, etc., et dans les langues congénères. J. PARISOT.

CHÉLÉAB (hébreu : *Kil'âb*; Septante : Δαλουιά), second fils de David; il l'eut d'Abigaïl, qu'il prit pour femme, après la mort de Nabal. II Reg., III, 3. Au passage parallèle, I Par., III, 1, il est appelé Daniel. On a dit qu'il pouvait porter deux noms. Bochart, *Opera omnia*, Leyde, 1692, t. II, l. II, cap. 55, p. 663. Mais il est assez probable que nous avons dans *Kil'âb*, כִּלְאָב, une erreur de copiste, assez explicable, si l'on considère que le mot suivant commence par trois lettres semblables, לאביגיל. Les Septante, II Reg., III, 3, du reste portent Δαλουία. Daniel serait donc plutôt le vrai nom du second fils de David. Voir DANIEL 1. E. LEVESQUE.

CHÉLIAU (hébreu : *Kelûhy*; qeri : *Kelûhû*; Septante : Χελκία), un des fils de Bani qui après le retour de la captivité renvoyèrent les femmes étrangères qu'ils avaient épousées contrairement à la loi. I Esdr., X, 35.

CHÉLION (hébreu : *Kilyôn*; Septante : Χελαιών; *Codex Alexandrinus* : Χελεών), fils d'Élimélech et de Noémi. Ruth, I, 2. Lorsque la famille d'Élimélech fut

obligée par la famine de se retirer au pays de Moab, Chélion y épousa une Moabite, Orpha, et mourut dix ans après. Ruth, I, 5; IV, 9, 10.

CHELLUS (Χελούς, Χέλλους; *Codex Sinaiticus :* Χεσλούς), nom de lieu, omis dans la Vulgate, mentionné dans le texte grec du livre de Judith, I, 9. Il désigne une des villes situées au sud de Jérusalem, dont le roi d'Assyrie exigeait la soumission immédiate. Citée entre Bétané (Βετάνη, peut-être la Βηθανία ou Βηθανίν d'Eusèbe, dans la région montagneuse d'Hébron; cf. *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 220) et Cadès (Κάδης, *Ain Qadis*), cette place a sa position tout indiquée dans le sud-ouest de la Palestine. Aussi est-ce avec beaucoup de vraisemblance que Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 717, a cherché à l'identifier avec l'ancienne Élusa, la talmudique *Ḥalûṣah* (cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 410), aujourd'hui *Khalasah*, au sud-ouest de Bersabée (*Bir es-Séba'*) et au nord de Cadès. On trouve en cet endroit des ruines assez considérables, mais ces restes d'une ville autrefois importante sont trop confus pour qu'on puisse en suivre nettement le plan. Les habitants de Gaza en ont emporté des débris de toutes sortes pour bâtir leurs maisons. Élusa fut célèbre surtout à l'époque romaine et dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. I, p. 201-202; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, Cambridge, 1871, t. II, p. 385. — Un certain nombre d'auteurs ont confondu et identifié Chellus avec Cellon, pays mentionné également une seule fois, dans le même livre de Judith, II, 13 (grec, 23), à propos de la première campagne d'Holopherne. Voir à l'article CELLON la réfutation de cette erreur.

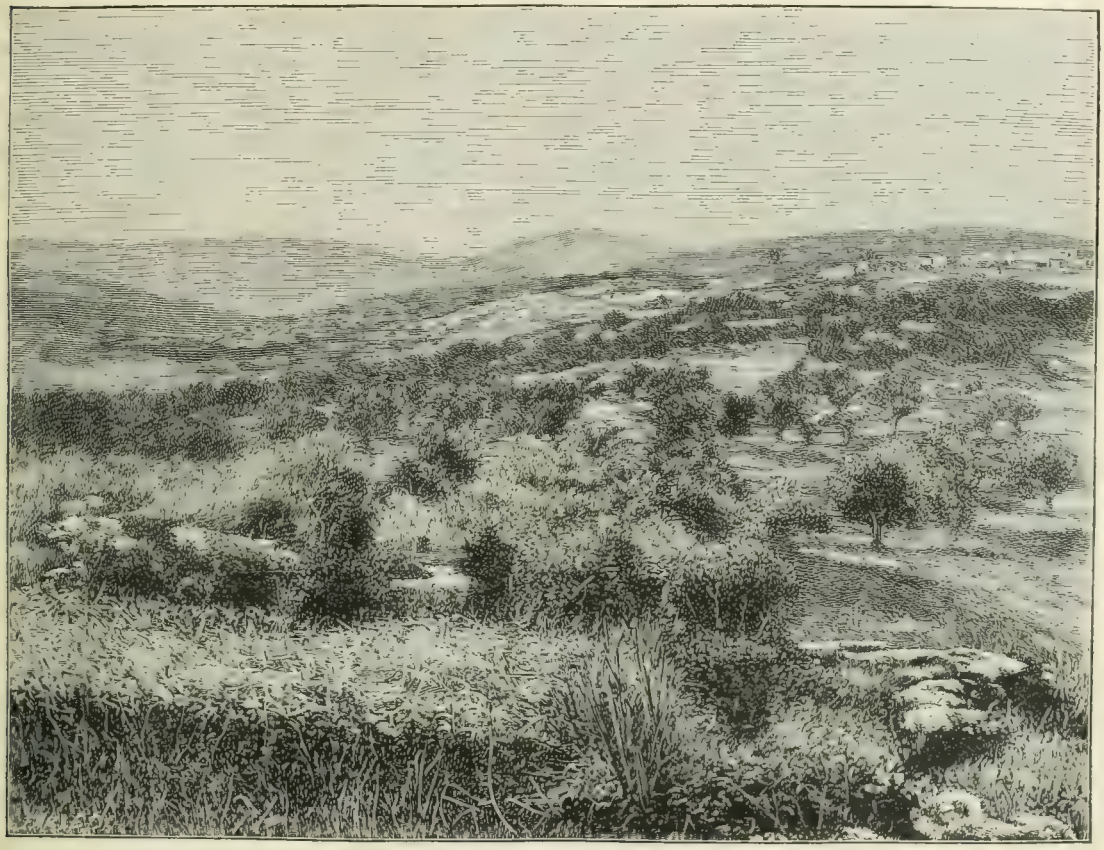
A. LEGENDRE.

CHELMAD (hébreu : *Kilmad;* Septante : Χαρμάν), nom d'une localité ou d'une ville qui entretenait un trafic suivi avec Tyr. Ezech., XXVII, 23. Les noms de Haran, Assur et Éden, qui précèdent, la font placer également dans la Mésopotamie; la nature des objets de trafic confirme cette induction : les tapis et les étoffes brodées de Babylone étaient célèbres dans toute l'antiquité. Cependant on n'a pas encore trouvé le nom de *Kilmad* dans les textes cunéiformes, et sa situation précise demeure inconnue. Bochart, *Phaleg*, Francfort, 1681, p. 480, la confond avec la Χαρμάνδη de Xénophon, ville riche, située dans une région déserte, au delà de l'Euphrate, la liquide ל ou *l* étant changée en *r* par les Perses, dont Xénophon nous donne la prononciation, comme elle l'était dans *Babirus* pour *Babilu*, le nom de Babylone dans les inscriptions trilingues des Achéménides. C'est peut-être aussi une faute du copiste hébreu, les Septante ayant transcrit Χαρμάν, où on a cru voir la Carmanie. Calmet, *Commentaire littéral, Ézéchiel*, Paris, 1715, p. 278, l'identifie avec la *Cholmadora* de Ptolémée, V, 25, en Commagène. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, Londres, 1879, t. I, p. 15, 21, 168; G. Smith, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, 1872, p. 62, et Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, 1881, p. 206, la confondent avec la Chelmada moderne, petite localité proche de Bagdad, où l'on a trouvé des anneaux de bronze avec inscription cunéiforme au nom du roi babylonien Hammourabi. Le Targum traduit : « la Médie. » Hitzig, *Der Prophet Ezechiel*, in-8°, Leipzig, 1847, p. 207, à la suite de Joseph Kimchi, y voit non pas une localité, mais le mot *limmud*, précédé de la particule comparative *ke*, et traduit ce passage : « Assur a été *comme ton disciple* en négoce. » Ce sont là autant d'hypothèses entre lesquelles il est impossible de faire un choix raisonné. Voir J. Knabenbauer, *Commentarius in Ezechielem*, in-8°, Paris, 1890, p. 281-282.

E. PANNIER.

CHELMON (Septante : Κυαμών; syriaque : *Qadmôn;* arabe : *Qalmôn*), localité aux environs de Béthulie. — D'après les Septante, Judith, VII, 3, l'armée assyrienne formant le siège de Béthulie « établit son camp dans la vallée voisine de Béthulie, près de la fontaine, s'étendant en largeur de Dothaïn jusqu'à Belthem, et en longueur depuis Béthulie jusqu'à Kyamôn, qui est en face d'Esdrelon ». La version syriaque s'exprime un peu différemment : « L'armée, dit-elle, campa dans la vallée qui est devant la ville, près de la fontaine des eaux; elle s'étendait en largeur de Doṭeim jusqu'à 'Abelmehaṭa', et en longueur depuis Qadmôn jusque vers Jezraël. » La Vulgate diffère davantage : « Ils vinrent, dit-elle, par le faîte des montagnes jusqu'à la hauteur qui regarde sur Dothaïn, depuis le lieu appelé Belma jusqu'à Chelmon, qui est en face d'Esdrelon. » Ces versions concordent cependant à montrer Chelmon non loin de Dothaïn et en face d'Esdrelon, autrement dit Jezraël. — Ni Eusèbe ni saint Jérôme ne nous renseignent sur cette localité, non plus que sur Béthulie. Le nom de Chalmount se lit dans une charte de 1139, par laquelle le comte de Tripoli cède à l'église du mont Thabor le casal de Bethsan et une terre du territoire de Béthélion. Gocelin de Chalmount et Pierre-Raymon de Balma sont nommés comme témoins. Rien dans l'acte ne détermine la situation des lieux dont ces seigneurs portent les noms. Voir Sebastiano Paoli, *Codice diplomatico del sacro militare ordine Hierosolymitano*, in-f°, Lucques, 1733, t. I, n° 18, p. 19. Les relations des pèlerins se taisent sur Chelmon. Jacques Ziegler, *Palæstina*, in-4°, Strasbourg, 1532, f. XXXV *b*, indique Chelmon entre Helma (Belma) et Béthulie; Helma entre Scythopolis et Béthulie; Dothaïn à douze milles au nord de Samarie, et, f. XXXII *b*, Béthulie aux degrés 66° 39′ et 32° 25′. Ces indications nous mènent au sud de la plaine d'Esdrelon, non loin de *Doṭân* et à l'orient de *Bal'améh*. Elles nous paraissent toutefois plutôt une interprétation de l'Écriture, appuyée sur l'*Onomasticon* d'Eusèbe, que l'expression de la connaissance topographique traditionnelle. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, p. 732, croit Chalmon identique à Καμμωνά d'Eusèbe et Cimona de saint Jérôme, placés par eux, *De locis et nominibus hebraicis*, t. XXIII, col. 887, dans la grande plaine, à six milles au nord de Légioun. D'après Bonfrère, *Onomasticon*, édit. Clericus, in-f°, Amsterdam, 1707, p. 55, elle était « près d'Esdrelon et de Béthulie, dans la Galilée inférieure ». — Les modernes la cherchent également en divers lieux, suivant l'opinion adoptée par eux sur le site de Béthulie. F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, in-12, Paris, 1877, au mot *Chelmon*, p. 105, écrit qu'« il est impossible de ne pas reconnaître dans le mont Chelmon le petit Hermon, qui est nommé aujourd'hui Djébel-Dahy »; au mot *Cyamon*, *ibid.*, p. 108, il ajoute : « C'est probablement le village actuel de Koumiéh, qui est au pied du Djébel-Dahy, et à une heure de marche à l'est-nord-est de Zérain. » Ce village, assis sur une colline dominant l'Ouadi-Djâloud, n'a rien de particulier. Cette identification serait très probable si Beth-Ilfa, comme l'a cru le consul Schulz, était Béthulie; mais de Saulcy voit Béthulie dans Sanour, qui est à plus de trente kilomètres au sud de Koumiéh : on peut se demander comment, à cette distance, Koumiéh pouvait entrer dans la ligne d'investissement de Béthulie. — Victor Guérin, *Samarie*, t. I, 1874, p. 306-307, propose Koumiéh, « à cause de son nom et de sa position en face de la grande plaine d'Esdrelon, » ou El-Fouléh, « la fève, » qui pourrait être « la traduction fidèle en arabe du mot grec Κυαμών, qui signifie « champ de fèves », de κύαμος, « fève. » El-Fouléh est aussi en face d'Esdrelon. C'est le *Castrum Fabæ*, « Château de la Fève, » des croisés. Cette citadelle, située sur une colline peu élevée, au milieu de la plaine d'Esdrelon, avait des murs très élevés, dont il reste une partie. Voir V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 110. La distance qui la sépare de Sanour, identifiée avec Béthulie par M. Guérin, est à peu près celle de Koumiéh. En 1875, dans *La Samarie*, t. I, p. 241-244, Victor Guérin identifie Chelmon avec Tell-Kaimoun, le

Καμμωνά d'Eusèbe. Tell-Kaimoun est une ruine située au pied du Carmel, assez étendue, mais informe, sur la lisière est de la plaine d'Esdrelon, presque en face de Zéraïn, l'antique Jezraël ou Esdrelon, à treize kilomètres au nord de Légioun. G. Armstrong, Conder et Wilson, *Names and places in the Old Testament and apocrypha*, in-8°, Londres, 1887, p. 45, adoptent la même identification. Tell-Kaimoun est à plus de quarante kilomètres de Messiliéh, identifiée par Conder avec Béthulie; à quarante-cinq de Sanour et autant de Tell-Khaibâr, proposée comme Béthulie par d'autres membres du *Palestine Exploration Fund*. — M. J. Fahrngruber, *Nach Jerusalem*, in-18, Wurzbourg, 1re édit. (sans date), p. 395, note **, propose Yamôn (fig. 238). Yamôn est un grand village formé de deux quartiers s'étendant de l'est à l'ouest. Il est assis sur une grande colline située au pied et non loin du sommet élevé appelé Scheikh-Schibel, que nous croyons la montagne de Béthulie, et de Ḥaraieq, du côté du nord. Voir t. I, fig. 533, col. 1754. De cette colline, qui se dresse au-dessus des premières élévations, bordant au sud-ouest le Merdj-Ibn-'Amer (plaine d'Esdrelon), le regard embrasse cette plaine dans toute son étendue Les alentours sont couverts de superbes plantations d'oliviers et de bosquets de figuiers et de grenadiers. Non loin, vers l'est, est un grand puits d'eau vive appelé Bîr-Sebâ'. M. J. Khalil-Marta, qui identifie Béthulie avec Ḥaraiéq, ruine située sur la montagne, au-dessous du Scheikh-Schibel, adopte, *Intorno al vero sito di Betulia*, dans la *Terra Santa*, in-4°, Florence, 1887, nos 9 et 10, et tirage à part, p. 15 et suiv., l'identification de Yâmon pour Chelmon. Le Dr Riess, qui hésitait d'abord, *Biblische Geographie*, in-f°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 58, s'est rallié, *Bibel-Atlas*, 2e édit., in-f°, *ibid.*, 1887, p. 18, à l'identification proposée par Fahrngruber. Si l'on considère que la plupart des villages de la Galilée et de la Samarie sont peuplés par des habitants de race syrienne, et que les Syriens en général ne prononcent pas la lettre Q, mais disent *'Odes* pour *Qodes*, *'Ana* pour *Qâna*, *'Yamôn* dans la bouche de ces populations est absolument identique à Qyamôn, nom qui, suivant les règles de transcriptions usitées par les Septante, doit se transcrire en grec par Κυαμῶν. *Yâmôn* est à huit kilomètres au nord-ouest du *Khirbet Bal'améh*, et à peu près à la même distance au nord de *Tell-Doṭân*. Ces trois localités se trouvent sur le cercle qui entoure les montagnes de *Scheikh-Schibel* et *Ḥarraiéq* et de *Saḥel 'Arrabeh*, appelé quelquefois encore *Saḥel Doṭân*. Voir la carte de BÉTHULIE, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1758. Si *Tell-Doṭân* est le Dothaïn du livre de Judith, et *Bal'améh*, Belma ou Balamon, il faut admettre, ce semble, presque nécessairement, que *Yamôn* est le Κυαμών du même livre, compris dans la ligne d'investissement de Béthulie. Voir BÉTHULIE, BELMA et DOTHAÏN. L. HEIDET.



238. — Yamôn. D'après une photographie de M. L. Heidet.

CHÉLUB (hébreu : *Kelûb*; Septante : ὁ Χελοῦβ), père d'Esri, un des intendants de Salomon. I Par., XXVII, 26.

CHEMIN. Voir ROUTE.

CHEMINÉE. L'usage de la cheminée n'existe pas en Palestine. Il n'en est jamais question dans la Bible. La Vulgate, il est vrai, emploie quelquefois le mot *cami-*

nus; mais à ce terme correspondent en hébreu des mots assez divers : *kibšân*, le fourneau à fondre les métaux, Exod., IX, 8, 10; *kûr,* autre fourneau servant au même usage, Prov., XVII, 3; *ṭannûr,* le four à cuire le pain, Is., XXXI, 9; Mal., IV, 1 (III, 19); *'aṭṭân,* la fournaise, Dan., III, 17, 23, et *kiyyôr,* la casserole, Zach., XII, 6. Les maisons des pauvres n'avaient qu'une ouverture, la porte. On n'allumait de feu que pour faire la cuisine, et cette cuisine fort simple se préparait ordinairement dehors. Les foyers à cuisine, *mebašlôt,* μαγειρεῖα, *culinæ,* dont parle Ézéchiel, XLVI, 23, dans sa description du Temple, sont en plein vent, ou du moins sous des portiques aérés. Les maisons plus importantes avaient quelques fenêtres, mais petites, peu nombreuses et fermées par de simples treillages de bois. Quand on allumait du feu à l'intérieur, la fumée s'échappait par la fenêtre la plus proche. En parlant du châtiment réservé à Éphraïm, Osée, XIII, 3, dit que cette tribu sera emportée « comme la paille soulevée de l'aire par le tourbillon, comme la fumée au sortir de la fenêtre », *'ărubbâh, fumarium.* Le mot hébreu ne désigne qu'une fenêtre à grillage. On comprend que dans de pareilles conditions la fumée s'échappât difficilement; les yeux des habitants en souffraient, comme le suppose cette sentence des Proverbes, X, 26, où l'on dit que le paresseux, c'est « du vinaigre sur les dents, de la fumée dans les yeux ». Dans l'Ecclésiastique, XXII, 30, il est fait aussi mention du foyer, κάμινος, *caminus,* d'où s'élèvent la vapeur et la fumée. Le chauffage des maisons était chose inutile en Palestine; le climat n'y est pas humide, et la température y descend rarement au-dessous de zéro, et encore cet abaissement ne se produit-il que sur les plateaux élevés, comme à Jérusalem. Les riches personnages, habitués à plus de délicatesse, éprouvaient seuls le besoin de se chauffer dans leurs maisons. Une seule fois, la Bible mentionne un réchaud ou brûloir d'appartement, *'aḥ,* ἐσχάρα πυρός, *arula,* dont le roi Joakim se servait au neuvième mois, qui correspond à novembre-décembre. Jer., XXXVI, 22. Le brasier, ἀνθρακία (*ad prunas*), dont parle saint Jean, XVIII, 18, dans le récit de la passion, est allumé au milieu d'une cour, pour combattre la fraîcheur toujours très grande en Orient pendant la nuit. Il n'y a évidemment pas là de cheminée. De même pour le feu qui est allumé sur le rivage du lac de Tibériade. Joa., XXI, 9 (ἀνθρακία, *prunas*).

H. LESÊTRE.

CHENÉ (hébreu : *Kannêh;* Septante : Χαναά), ville mentionnée par Ézéchiel, XXVII, 23, avec Haran et Éden, comme faisant le commerce avec la ville de Tyr. Ptolémée, VI, 7, 10, parle d'une ville commerçante appelée Canê, et certains commentateurs ont pensé que c'était d'elle qu'il était question dans le prophète. Cette identification n'est pas possible, parce que la Canê de Ptolémée est située dans l'Arabie Heureuse, et qu'Ézéchiel place Chené en Mésopotamie, puisqu'il la nomme entre Haran et Éden, qui sont deux villes de Mésopotamie. Cf. Is., XXXVII, 12. — On admet aujourd'hui presque universellement que l'hébreu *Kannêh* est une contraction de *Kalnêh* (Vulgate : Chalanné). Un manuscrit hébreu porte même כלנה, *Kalnêh,* au lieu de כנה, *Kannêh.*

I. Knabenbauer, *Comment. in Ezech.*, 1890, p. 281. Voir CHALANNÉ.

CHÊNE. 1° Hébreu : *'allôn;* Septante : βάλανος, Gen., XXXV, 8 (deux fois); Is., II, 13; VI, 13; δρῦς, Ose., IV, 13; Amos, II, 9; Zach., XI, 2 (et dans le *Codex Alexandrinus* et le *Sinaiticus*, Is., XLIV, 15; φηγός, Ezech., XXVII, 6; Vulgate : *quercus;* — 2° hébreu : *'êlôn;* Septante : βάλανος, Jud., IX, 6, δρῦς, Gen., XII, 6, XIII, 18; XIV, 13; XVIII, 1; Deut., XI, 30; Jud., IV, 11; I Reg., X, 3; Ἠλωνμαωνενειμ (uni au mot hébreu suivant *me'ônenîm,* « devins »), Jud., IX, 37; et omis ou altéré, Jos., XIX, 33, Vulgate : *quercus,* Jud., IX, 6, 37; I Reg., X, 3; *convallis,* Gen., XII, 6; XIII, 18, XIV, 13; XVIII, 1; *vallis,* Deut., XI, 30; Jud., IV, 11; *Elon,* Jos., XIX, 33; — 3° hébreu : *ṭirzâh,* Is., XLIV, 14; Septante : omis dans le *Codex Vaticanus,* mais ἀγριοβάλανος dans le *Codex Alexandrinus* et le *Codex Sinaiticus;* Vulgate : *ilex;* — 4° dans l'histoire de Susanne, Dan., XIII, 58; Septante : πρίνος; Vulgate : *prinus.*

I. DESCRIPTION. — Arbre de l'ordre des Amentacées, pour ses fleurs unisexuelles, dont les mâles sont groupées en chatons, et type de la famille des Cupulifères, caractérisé par son fruit ou gland, solitaire et enchâssé à la base dans une cupule indivise, recouverte d'écailles. La saillie plus ou moins prononcée de ces écailles permet de distinguer parmi les chênes d'Orient deux séries bien tranchées, qui peuvent chacune se subdiviser d'après la persistance plus ou moins accentuée des feuilles.

1° Dans la première série, les écailles qui garnissent la cupule demeurent courtes et apprimées; en outre, le fruit mûrit l'année même de sa formation. — 1. Le *Quercus Robur,* commun dans toute l'Europe moyenne, se trouve représenté dans la région du Liban par la variété *Cedrorum,* à feuilles plus longues et plus étroites que dans le type de la plaine, et par une autre variété *pinnatifida,* à lobes foliaires plus profonds, dépassant

239. — *Quercus pseudo-coccifera.*

le milieu du limbe. — 2. Le *Quercus infectoria,* malgré ses variations fort nombreuses, se distingue aisément du précédent par ses feuilles plus petites, coriaces et bordées de dents aiguës. Celles-ci, sans être absolument persistantes, se détachent toutefois plus tard des rameaux et peuvent même y rester en partie vivantes jusqu'à la fin des hivers doux ou dans les localités mieux abritées. C'est l'arbre qui fournit la noix de galle, lorsque ses bourgeons viennent à être piqués par un insecte hyménoptère du genre *Diplolepis.* — 3° L'yeuse ou chêne vert (*Quercus Ilex*) doit son nom à ses feuilles, qui demeurent vertes jusqu'au printemps, et ne se détachent qu'au moment où les nouvelles vont se développer. Cet arbre caractérise le mieux la région méditerranéenne, où il se rencontre partout spontané ou cultivé.

2° La deuxième série se reconnaît à la cupule recouverte d'écailles ordinairement saillantes et recourbées; en outre, les glands, mettant deux ans à se développer, ne s'observent à l'état de maturité parfaite que sur le bois de la seconde année. — 1. De ce nombre est le *Quercus coccifera,* appelé chêne kermès, parce qu'il nourrit la cochenille de l'ancien monde. C'est un arbrisseau reproduisant l'aspect de l'yeuse, mais sous une forme réduite dans toutes ses parties végétatives. Du reste, des hybridations fréquentes établissent entre les deux types une série presque continue de formes, répandues en Syrie, et regardées jusqu'à ce jour comme de simples variétés, sous les noms de *Calliprinos, Pseudo-coccifera* (fig. 239), etc. La forme *Palæstina* est plus élancée et atteint la taille d'un petit arbre, avec les écailles de la cupule remarquablement réfractées. — 2. Enfin trois dernières espèces possèdent en commun des feuilles amples et plus ou moins franchement caduques, à divi-

sions aiguës ou mucronées, avec un fruit à cupule volumineuse. Le type européen du *Quercus Cerris*, vulgairement Gland-Châtain, a été retrouvé sur les pentes du Liban avec le *Quercus Ægilops* (fig. 240), qui s'en distingue par ses fruits plus gros du double, par ses feuilles moins profondément découpées, plus fermes et subpersistantes. Ce dernier, connu en Grèce sous le nom de chêne Velani, n'est représenté en Syrie que par deux variétés d'abord admises comme espèces : *Quercus Ithaburensis* Decaisne, à feuilles largement ovales, et *Quercus Look* Kotschy. Le *Quercus Libani* (fig. 241) observé dans la région du Liban se rattache à la même section par ses fruits à maturation bisannuelle, mais la cupule n'est pas hérissée. Les espèces les plus répandues en

240. — *Quercus ægilops.*

Palestine sont le *Quercus Ægilops* et le *Quercus pseudococcifera*. — Cf. A. de Candolle, *Cupuliferæ, in Dc. Prodr. regni veget.*, pars XVI, sect. 2, fasc. 1; Kotschy, *Eichen Europ. und Orient.*, in-f°, Vienne, 1858.

F. Hy.

II. Exégèse. — *I. IDENTIFICATION.* — Les noms *'êlâh*, *'allâh*, *'allôn*, *'êlôn*, qui dérivent d'une racine אול, איל, *'aïl*, *'il*, exprimant de l'aveu de tous la force, et désignent par conséquent des arbres vigoureux, ont été très diversement rendus par les versions. Si l'on ne tient pas compte des points-voyelles (adjonction traditionnelle sans doute, mais quelquefois fautive, et en tous cas moins importante qu'une terminaison de consonnes), ils se ramènent à deux types : אלה et אלון. Or le texte sacré distingue nettement entre le אֵלָה, *'êlâh*, et le אֵלוֹן, *'allôn*. Is., VI, 13; Ose., IV, 13. D'autre part, *'allôn*, sur neuf fois qu'il se présente dans la Sainte Écriture, est traduit par « chêne », huit fois dans les Septante et toujours dans la Vulgate. Et la plupart des exégètes anciens et modernes s'accordent à lui donner ce sens. Au contraire, *'êlâh* est rendu tantôt par « chêne », tantôt par « térébinthe » dans les versions, et les interprètes conviennent généralement de lui laisser ce dernier sens. *'Allâh*, אַלָּה, qui ne se rencontre qu'une fois, Jos., XXIV, 26, et ne diffère du précédent que par la ponctuation, s'y rattache et a le sens de « térébinthe », que lui donnent d'ailleurs les Septante. Pour *'êlâh* et *'allâh*, voir Térébinthe. Le *'êlôn*, au contraire, qui n'est qu'une ponctuation différente du *'allôn* (אַלּוֹן, אֵלוֹן), a la même signification; mais il y a ceci de particulier, qu'il ne se rencontre que dans les désignations topographiques : serait-ce que la vraie prononciation se serait mieux conservée dans ces noms de lieu, ou bien ce mot désigne-t-il plutôt un bois de chêne, une chênaie? — Quant au mot *'êl*, qui ne se présente qu'une fois au singulier et en composition avec un autre mot pour former un nom propre, *'El-paran*, Gen., XIV, 6, et à sa forme plurielle *'êlim*, Is., I, 29; LVII, 5; LXI, 3; Ezech., XXXI, 14, il désigne des grands arbres en général ou des futaies, comme l'araméen *'ilân*, Dan., IV, 7, 8, 11, 17, 20, 23, que les Septante rendent bien par δένδρον, et la Vulgate par *arbor*. Cf. syriaque ܐܠܘܢ, *'ilon*, « grand arbre ». Aussi cette expression convient aussi bien à des palmiers, cf. Exod., XV, 27; III Reg., IX, 26, qu'à des chênes ou à des térébinthes. Et si l'on veut voir une espèce déterminée dans Isaïe, I, 29, ce serait plutôt le térébinthe que le chêne. Cf. Is., I, 30 (hébreu). — La plupart des langues ont deux mots pour désigner le chêne et le chêne vert ou yeuse (grec : δρῦς, πρίνος; latin : *quercus, ilex*), il en

241. — *Quercus Libani.*

est probablement de même de l'hébreu. Le mot *'âllôn* ou *'êlon* désigne toute espèce de chêne; mais quand il s'agit de préciser, il existe un terme spécial, *ṭirzâh* (d'une racine exprimant la dureté, la fermeté), et qui se trouve placé à côté du chêne proprement dit, *'âllôn*, dans Isaïe, XLIV, 14. La Vulgate traduit par *ilex*, et Celsius, *Hierobotanicon*, t. II, p. 269, comme E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, t. IV, p. 312, approuvent cette traduction. Le texte demande un bois propre à être travaillé, sculpté : ce qui convient à merveille au chêne vert. — C'est par le mot πρίνος, « chêne vert, » Dan., XIII, 58, que le traducteur grec de l'histoire de Susanne a rendu le terme de l'original, soit qu'il y eût, en effet, une *yeuse*, ou que, pour conserver le jeu de mots, il eût changé le nom de l'arbre. Voir Susanne.

II. LE CHÊNE DANS L'ÉCRITURE. — C'est à l'est du Jourdain, surtout dans le pays de Basan, que se trouvaient les chênes les plus célèbres et par leur grosseur et par leur nombre. Is., II, 13; Ezech., XXVII, 6; Zach., XI, 2. Dans les contrées de Galaad et de Basan, Burckhardt, *Travels in Syria*, 1822, p. 265, 348, vit encore des forêts de beaux chênes. Depuis elles ont en grande partie disparu sous la hache des Bédouins, qui ne prennent pas soin de garantir les jeunes pousses de la dent de leurs troupeaux. Cependant on y trouve encore des bois de gros chênes. Voir Basan, t. I, col. 1489. C'est le *Quercus Ægilops* qui domine, et cette espèce paraît bien être le fameux chêne de Basan mentionné dans l'Écriture, digne d'être mis en parallèle avec le cèdre du Liban. Is., II, 13. Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ*, in-f°, Cologne, 1600, p. 79, décrivant le pays de Basan, et la partie de cette contrée qui longeait le lac de Génésareth et le Jourdain, remarque l'abondance des glands produits par ses nombreux chênes, et la facilité qu'on avait par là d'y élever sans peine des troupeaux de deux mille porcs, comme celui qui se précipita dans les flots après la gué-

rison du possédé par Notre-Seigneur. Matth., VIII, 30; Marc., V, 11; Luc., VIII, 32. Ces chênes de Basan donnaient un bois très estimé, qu'on exploitait à Tyr, où il servait à la construction des vaisseaux, en particulier à la fabrication des rames. Ezech., XXVII, 6. Son bois très dur et qui se conserve bien dans l'eau convenait parfaitement à cet usage. Théophraste, *Hist. Plant.*, V, 8; Strabon, IV, 1, édit. Didot, p. 162. Les chênes croissaient aussi à l'ouest du Jourdain, surtout en taillis couvrant les collines de Judée et de Galilée. Les beaux types de chênes paraissent y avoir été plus rares, et souvent isolés. C'est au pied d'un de ces beaux chênes ou dans un bois de chênes, près de Sichem, qu'on se réunit en assemblée in-8°, Paris, 1820, t. IV, p. 349. — La force du chêne était devenue proverbiale chez les Hébreux comme chez nous. Amos, II, 9. Pour eux cet arbre vigoureux, au port majestueux, était le symbole de la puissance, Zach., XI, 2, et de la puissance orgueilleuse, que Dieu châtie. Is., II, 13. Le chêne auquel on coupe les branches en ne laissant plus que le tronc, mais qui conserve assez de vie pour se couvrir ensuite de nouveaux rameaux verdoyants, est pour le prophète, Is., VI, 13, l'image de la vitalité d'Israël, qui sera décimé par les épreuves, mais retrouvera aux temps messianiques sa force et sa gloire.

III. NOMS DE LIEUX DANS LESQUELS ENTRE LE MOT DE CHÊNE. — Plusieurs localités de Palestine étaient dési-

242. — Chêne d'Abraham, à Hébron. D'après une photographie.

pour établir roi Abimélech. Jud., IX, 6. Sous leurs frais ombrages on offrait des sacrifices aux faux dieux. Ose., IV, 13. Cf. Is., I, 29; LVII, 5; Virgile, *Georg.*, III, 332; Ovide, *Métamorph.*, VII, 743; Kiesling, *De superstitioso Israelis sub quercubus cultu*, in-4°, Leipzig, 1748. Au pied de grands arbres les nomades ensevelissaient leurs morts, comme cela se pratique encore pour des scheikhs arabes ou des personnages célèbres par leurs vertus. Cf. I Reg., XXXI, 13. C'est au pied d'un chêne que Débora, la nourrice de Rébecca, fut enterrée. Gen., XXXV, 8. — Le chêne, *'allôn*, et l'yeuse ou chêne vert, *tirzâh*, sont mentionnés ensemble parmi les bois durs que l'idolâtre choisit pour se faire une statue de dieu, Is., XLIV, 13 (hébreu, 14) : du reste, ajoute le prophète avec ironie, il se chauffe et fait cuire ses aliments, v. 16-17. Ces deux espèces de bois sont précisément indiquées parmi celles dont se servaient les anciens pour leurs statues de divinités. Pausanias, *Description de la Grèce*, trad. Clavier, gnées par le nom d'un chêne ou d'une chênaie. Ainsi 1° le chêne auprès duquel, près de Béthel, fut ensevelie Débora, la nourrice de Rébecca, était connu dans le monde patriarcal sous le nom de « chêne des Pleurs », *'allôn Bâkût*. Gen., XXXV, 8, cf. t. I, col. 390. Au XIIIe siècle, Brocard, *Descript. Terræ Sanctæ*, VII, 15, in-12, Cologne, 1624, p. 31, et dans Ugolini, *Thesaurus*, t. VI, col. MXLVI, vit encore un monument qu'on avait élevé en ce lieu. — 2° Le chêne de Moréh, *'êlôn Môréh*, Gen., XII, 6, ou plutôt les chênes ou la chênaie de Moreh, *'êlônê Môréh*, Deut., XI, 30, près de Sichem, où Abraham, à son arrivée dans le pays de Chanaan, vint habiter. Près de ce lieu, les Israélites, entrant, eux aussi, dans la Terre Promise, trouveront, leur dit Moïse, l'Hébal et le Garizim, où ils doivent se réunir. Deut., XI, 30. La Vulgate traduit ces mots par « vallée illustre », Gen., XII, 6, et par « vallée qui s'étend et s'avance au loin ». Deut., XI, 30. Les Septante ont

lien rendu *'êlôn* par δρῦς, « chêne; » mais au lieu de voir un nom propre dans Moréh, ils mettent ὑψηλής, « élevé, » l'épithète habituelle du chêne chez les poètes anciens. Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, p. 65. Voir MORÉH. — 3° La chênaie de Mambré, ou le bois de chêne, près d'Hébron (car l'expression est toujours employée au pluriel, *'êlônê Mamrê*), lieu où séjourna Abraham, Gen., XIII, 18; XIV, 13, où il dressa un autel au Seigneur, Gen., XIII, 18, et où Dieu lui apparut à l'entrée de sa tente. Gen., XVIII, 1. Il ne s'agit donc pas d'un arbre en particulier; mais les Septante ayant traduit par δρῦς, « chêne, » au singulier, on fut amené à regarder comme l'arbre d'Abraham le plus beau des arbres de cet endroit. Et on l'appela tantôt chêne, tantôt térébinthe, soit qu'on confondît ces deux espèces d'arbre, soit qu'en réalité des types de l'une et de l'autre espèce aient porté successivement le nom d'arbre d'Abraham. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IX, 7, l'appelle un térébinthe; mais, *Ant. jud.*, I, X, 4, il dit qu'Abraham habitait près du chêne nommé Ogygès. Eusèbe, *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 172, en réunissant les deux mots dans la même phrase, donne ce sens confus : « Le chêne de Mambré, situé près d'Hébron; c'est le térébinthe que l'on montre encore aujourd'hui à l'endroit où campait Abraham. » Saint Jérôme reproduit ce passage avec la même confusion, et ajoute qu'on voyait encore ce chêne à l'époque de son enfance et du règne de Constance : ce qui semble indiquer qu'il n'existait plus au temps où il écrivait; et du reste il nous montre sainte Paule, t. XXIII, col. 886, visitant « les vestige du chêne d'Abraham ». A l'époque de Constantin, des superstitions étaient pratiquées par les païens auprès de ce chêne; l'empereur fit renverser l'autel et les idoles et ériger une basilique chrétienne. Socrate, *H. E.*, I, XVIII, t. 67, col. 124. Après saint Jérôme, les pèlerins continuèrent de vénérer le chêne de Mambré : il faut donc qu'un nouvel arbre ait reçu ce nom. C'est ce que signale Brocard, *Descript. Terræ Sanctæ*, édit. Laurent, 1864, t. IX, p. 81, en disant que c'est un rejeton né de ses racines. Celui que la tradition populaire regarde maintenant comme le chêne d'Abraham (fig. 242) est un bel arbre de 30 mètres de haut et de 8 mètres 45 de tour; « de son tronc vigoureux s'élancent trois grands bras qui se subdivisent en de puissants rameaux. A midi, il couvre de son ombre un terrain dont l'étendue de l'est à l'ouest est de trente-deux pas, et de trente du nord au sud. » Guérin, *La Judée*, t. III, p. 267. Il est dans l'oued Sebta, à l'ouest-nord-ouest d'Hébron; mais il ne paraît pas que ce soit là l'emplacement de la vallée de Mambré; elle se trouve plutôt au Haram Ramet el-Khalil. Cf. Guérin, *La Judée*, p. 279, et voir MAMBRÉ. — La Vulgate, aux trois endroits cités, traduit *'êlônê* par *convallis*, « vallée, » suivant en cela les Targums. — 4° Le chêne de Sichem, appelé *'êlôn muṣṣâb*, « chêne du poste militaire, » selon quelques exégètes, ou plutôt « chêne de la stèle », appelé ainsi de quelque stèle ou pierre debout placée au pied de cet arbre. Est-il fait allusion à la « grande pierre que Josué érigea en témoignage pour le peuple »? Jos., XXIV, 26-27. La difficulté est qu'il est question d'un *'allâh*, « térébinthe, » et non d'un chêne. A moins d'admettre une faute de copiste pour *'âllon*, אלה pour אלון, il faut reconnaître deux endroits différents. C'est près de ce chêne que les hommes de Sichem firent roi Abimélech. Jud., IX, 6. — 5° Le « chêne des enchanteurs », *'êlôn me'onânim*, autre chêne près de Sichem, qui donnait son nom à un chemin d'où Gaal, un des chefs de la cité, vit venir les troupes d'Abimélech. Jud., IX, 37. La Vulgate supprime le mot *me'onânim*; les Septante l'unissent au mot *'êlon* pour en faire un seul nom propre : Ἠλωνμαωνενειμ. — 6° Le « chêne en Saananim », *'êlon be-Ṣa'ânannîm*, Jos., XIX, 33, ou *'êlôn be-Ṣa'ânnayîm*, Jud., IV, 11, localité près de Cédès. Dans le premier passage, la Vulgate traduit « Élon en Saananim »; dans le second, « jusqu'à la vallée qui s'appelle Sennim. » Voir ÉLON. — 7° Le « chêne de Thabor », *'êlon tâbôr*, I Sam., X, 3, endroit par où Saül doit passer après qu'on lui aura annoncé que les ânesses de son père sont retrouvées. Il ne s'agit pas évidemment de la montagne du Thabor, mais d'une localité près de Béthel. Voir THABOR 2. E. LEVESQUE.

CHENILLE. La Vulgate a rendu par *eruca*, « chenille », Joel, I, 4; II, 25; Am., IV, 9, l'hébreu *gâzâm*. Voir SAUTERELLE.

CHÉRÉAS (Septante : Χαιρέας; Vulgate : *Chæreas*), gouverneur de la forteresse de Gazara (appelée ordinairement Gazer), qu'assiégea Judas Machabée. II Mach., X, 32-33. Cf. I Mach., V, 8. Il était frère de Timothée, le chef des Ammonites adversaires des Juifs. II Mach., X, 37. Cf. I Mach., V, 6. Chéréas et Timothée furent mis à mort dans une citerne où ils s'étaient cachés après la prise de la forteresse. II Mach., X, 37.

CHÉRUB (hébreu : *Kerûb*; Septante : Χερούβ), localité chaldéenne ou de la partie méridionale de la Mésopotamie, d'où partirent pour suivre Zorobabel en Palestine certaines familles qui se prétendaient d'origine juive, mais sans pouvoir « faire connaître leur maison paternelle et leur race, pour prouver qu'ils étaient véritablement d'Israël ». I Esdr., II, 59; II Esdr., VII, 61. — Les textes cunéiformes n'ont pas encore révélé de localité de ce nom. Quelques interprètes doutent si ce nom doit être isolé du suivant, ou s'y joindre sous la forme *Chérub-Addon* ou même *Chérub-Addon-Immer*. Keil, *Chronik*, in-8°, Leipzig, 1870, p. 420. Toutefois le texte de II Esdras peut être allégué dans l'hébreu contre la troisième lecture, la Vulgate et les Septante contre la seconde, car ils renferment la conjonction entre les différentes parties de ce mot. On fait valoir à l'encontre que la troisième lecture donne trois localités au lieu de cinq, comme lieu de départ des trois familles mentionnées I Esdr., II, 60. Calmet admet même que ces noms, *Chérub, Adon et Émer*, sont des noms de personnes, *Commentaire littéral, Esdras*, Paris, 1722, p. 16; mais c'est à tort, car les familles en question sont nommées au ℣. 60.
E. PANNIER.

CHÉRUBIN (hébreu : *kerûb*; Septante : χερούβ; Vulgate : *cherub*; au pluriel : χερουβίμ, *cherubim*, être surhumain ministre de la puissance divine, ou représenté pour rappeler et symboliser cette puissance.

I. NATURE ET NOM. — L'Écriture mentionne : 1° les chérubins du paradis terrestre, 2° les chérubins sculptés sur l'arche d'alliance, 3° dans le sanctuaire, 4° brodés sur les tapisseries du Temple, et 5° décrits dans les visions d'Ézéchiel. On n'a jamais hésité à reconnaître des anges dans les chérubins du paradis terrestre. Mais les chérubins du sanctuaire et surtout d'Ézéchiel ont toujours paru enveloppés d'un mystère impénétrable. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 3, écrit à propos des chérubins du Temple : « Personne ne peut ni dire ni conjecturer ce qu'ils étaient. » Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXVIII, 19, t. XXXVI, col. 52, parle de même de ceux d'Ézéchiel, et saint Jérôme, *In Ezech.*, I, 4, t. XXV, col. 19, fait cette déclaration, à propos de la vision du prophète : « Toutes les synagogues des Juifs sont muettes au sujet de son interprétation; ils disent qu'il est au-dessus des forces de l'homme de tenter d'expliquer ce passage et celui qui traite de la construction du Temple, à la fin de cette prophétie. » L'étymologie même du mot *kerûb*, jusqu'en ces derniers temps, demeurait conjecturale. Pour éviter qu'on ne la tirât du radical chaldéen *kârab*, « labourer, » et que le *kerûb* n'éveillât l'idée du veau d'or ou du bœuf Apis, les rabbins talmudistes préféraient lire *kerabya'*, ce qui signifie « comme un enfant », et permettait d'assimiler le *kerûb* à un enfant. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, Leipzig, 1875, p. 550. D'autres rat-

tachèrent le mot hébreu au grec γρύψ, pluriel γρυφές, qui désignait une espèce d'oiseau fantastique, le griffon. Hérodote, III, 116; Élien, *Hist. anim.*, IV, 27. Le chérubin aurait été un génie à nez crochu. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 1re édit., p. 460, tient pour cette explication. Gesenius, *Thesaurus*, Leipzig, 1840, p. 711, essaye d'identifier quant au sens les deux racines *kârab* et *ḥâram*, « défendre » et « consacrer », d'où le sens de « gardien sacré », prêté par lui à *kerûb*. — La découverte des grands taureaux ailés de Ninive par Layard, *Nineveh and its remains*, Londres, 1849, t. I, p. 65-67, projeta tout d'un coup une vive lumière sur le problème des chérubins bibliques. Les êtres mystérieux décrits par Ézéchiel apparurent magnifiquement sculptés et dans des proportions gigantesques. La plupart de ces colosses, aujourd'hui transportés dans les musées d'Europe, sont le commentaire le plus clair et le plus simple dont on puisse se servir pour comprendre le texte du prophète. En 1858, dans ses *Addenda* au *Thesaurus* de Gesenius, p. 95, Rœdiger remarquait, au mot *kerûb* : « Aujourd'hui personne n'omettra de comparer avec les chérubins les colossales figures de taureaux et de lions ailés et à face humaine, qui ont été extraites des ruines des villes assyriennes et que Botta, Layard et d'autres ont décrites. » La suite de cet article montrera par le détail jusqu'à quel point les sculptures ninivites répondent aux descriptions bibliques. On a voulu rattacher le mot *kerûb* aux langues indo-européennes; mais, quoique l'étymologie n'en soit pas encore établie avec certitude, Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 283-284, on peut dire que le mot *kerûb* est purement sémitique et a été employé comme substantif pour dire un taureau, en tant que l'animal fort, puissant par excellence. Nous en avons la preuve par la comparaison des deux passages parallèles du prophète Ézéchiel, I, 10; X, 14, où *kerûb* s'échange avec *ṣôr*, « taureau, » et où « face de *kerûb* » et « face de taureau » sont deux expressions synonymes.

II. Les chérubins du paradis terrestre. — Après avoir prononcé la sentence contre nos premiers parents prévaricateurs, le Seigneur « chassa Adam, plaça devant le jardin d'Éden les *kerûbim* et la flamme glaive tournoyant, pour garder le chemin de l'arbre de vie ». Gen., III, 24. Le texte sacré n'indique ni la nature, ni le nombre, ni la forme de ces chérubins. Mais ce sont des êtres déterminés, puisque leur nom est accompagné de l'article; leur fonction est nettement indiquée : ils sont là « pour garder le chemin de l'arbre de vie ». Enfin auprès d'eux se voit le glaive de feu tournoyant, sans qu'il soit parlé de l'action qu'ils peuvent avoir sur ce glaive. Tout ce qui ressort du texte, c'est que ces chérubins sont des ministres de la puissance divine, assez forts pour intimider l'homme et lui ôter la tentation de revenir auprès de l'arbre de vie, soit seul, soit plus tard avec le secours de ses descendants. Pour atteindre ce but, ils ont dû être revêtus d'une forme visible, peut-être même terrifiante. Il faut aussi remarquer que le Seigneur les plaça à demeure, *yaškên*, littéralement « les fit habiter » à la porte du paradis. Leur mission a donc duré un certain laps de temps, et leur présence prouvait à l'homme que la fermeture de l'Éden était définitive. Dans le récit de la tentation, le texte sacré a déjà donné lieu de conclure à l'existence d'un esprit supérieur à l'homme, mais malfaisant, opposé à Dieu et se cachant sous la forme d'un serpent. Il est donc naturel de penser que les chérubins sont aussi des esprits supérieurs à l'homme, mais obéissant à Dieu et capables de revêtir, au moins en apparence, une forme sensible.

Les assyriologues n'ont pas manqué de signaler les rapports assez frappants qui existent entre les chérubins du paradis et les taureaux ailés des palais assyriens. Ces derniers n'étaient pas de simples sujets décoratifs. Un être surnaturel était censé résider dans leur corps et exercer les fonctions de gardien et de protecteur. C'est là un point sur lequel les inscriptions ne permettent aucun doute. Les taureaux ailés sont, aux yeux de l'Assyrien, des *šêdu*, des génies surnaturels vivant sous une enveloppe matérielle, mais exerçant l'office de gardiens puissants. Prisme d'Assaraddon, col. VI, 33-35; E. Budge, *History of Esaraddon*, in-8°, Londres, 1880, p. 83-85, 97. Bien plus, une des représentations qu'on rencontre le plus fréquemment sur les monuments figurés est celle des deux génies de forme humaine et munis de quatre ailes, qui montent la garde de chaque côté de l'arbre de vie. Voir t. I, fig. 619 et 620, col. 1939 et 1941. La tradition biblique paraît d'ailleurs, sur bien des points, antérieure et préférable aux traditions chaldéennes, dans l'état où elles se présentent actuellement. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. I, p. 274-275; Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 174, 4.

Certains auteurs ont prétendu que les chérubins du paradis n'étaient que des spectres ou des fantômes, Théodore d'Héraclée, dans Théodoret, *Quæst. XL in Gen.*, t. LXXX, col. 141-144; Procope de Gaza, *In Gen.*, III, 24, t. LXXXVII, col. 228; des espèces d'êtres mythologiques, Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, Leipzig, 1833, t. I, p. 263; des produits de l'imagination populaire, Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. Carlowitz, Paris, 1851, p. 136-138; Jahn, *Biblische Archäologie*, Vienne, 1817, t. III, p. 266; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 145; Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, Paris, 1879, t. I, p. 300. Mais la Bible parle des chérubins du paradis de la manière la plus positive, et l'absence même de toute description montre que l'imagination n'est pour rien dans ce récit. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., 1891, t. IV, p. 167-170. On ne peut donc pas non plus les assimiler aux *kirubi* assyriens, comme l'a fait Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, Leipzig, 1881, p. 150-155.

III. Les chérubins d'or de l'arche d'alliance. — Le Seigneur lui-même en donne la description à Moïse et en indique la raison d'être. Exod., XXV, 18-22; XXXVII, 7-9. Ce sont deux chérubins en or repoussé, destinés à être placés de chaque côté du propitiatoire qui recouvre l'arche. Ils occupent les deux extrémités du propitiatoire même, ont le visage tourné vers lui et étendent leurs ailes de manière à le recouvrir en l'entourant. L'emplacement circonscrit par ces ailes est l'endroit d'où le Seigneur fera entendre ses oracles à Moïse et où sa majesté résidera. — Ces chérubins de métal ne sont pas présentés comme des êtres vivants, ni même comme des figures abritant des génies ou des anges, mais comme de simples images matérielles. Sans doute ils évoquent, dans l'esprit du peuple hébreu, soit la pensée des anges invisibles, soit le souvenir des êtres supérieurs à forme matérielle auxquels on donne habituellement le nom de *kerubim*. Mais, dans la Bible, ce ne sont en réalité que de simples représentations inanimées, et le seul être invisible et réel qui soit mentionné dans la description de l'arche est le Seigneur lui-même. Un certain nombre d'auteurs ont assimilé ces chérubins à ceux d'Ézéchiel et ont conclu de l'identité du nom à l'identité de la chose. Rosenmüller, *Scholia in Exodum*, Leipzig, 1795, p. 584. De Saulcy lui-même, *Histoire de l'art judaïque*, Paris, 1858, p. 22-29, s'est efforcé d'établir que les chérubins de l'arche et du Temple étaient des taureaux ailés semblables à ceux de Ninive. On se figure difficilement des images de taureaux placées sur l'arche et dans le tabernacle peu après l'adoration du veau d'or. De plus, la description que fait l'Exode « ne peut en aucune façon s'appliquer à des *kiroubi* à l'assyrienne, en forme de taureaux dont les ailes étendues, d'après la direction qu'on leur donne toujours et dont elles s'implantent dans leur corps, n'auraient été en mesure de couvrir le propitiatoire, ou couvercle de l'arche, qu'à condition qu'on les eût placés se tournant le dos », ce qui est précisément contraire

aux données bibliques. La description de l'Exode « convient bien mieux à ces figures de forme humaine, que les monuments égyptiens nous montrent fréquemment placées face à face des deux côtés des naos des dieux, et étendant pour les envelopper leurs bras garnis de grandes ailes. Tout est d'ailleurs... égyptien de forme dans le mobilier sacré du tabernacle..., comme il était naturel que cela fût au lendemain de la sortie d'Égypte ». Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 125-126. Toutefois ces chérubins, imités des figures ailées de l'Égypte, avaient certainement des visages humains, et non des têtes d'oiseaux, comme ceux qu'on aimait à représenter sur les bords du Nil. Voir t. I, col. 914, et pour les figures de chérubins, fig. 242-244, col. 915-918. Le nom de *kerûb* est sémitique et chaldéen. Cependant, en égyptien, on trouve la racine *χrp*, *χrb* ou *χrpu*, signifiant « figure, simulacre », et désignant souvent les représentations figurées comme ornements sur les plaques de métal, les portes, etc. Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*, Leipzig, t. VI, 1881, p. 961. En parlant de *kerûbim*, Moïse n'évoquait donc pas une notion qui fût étrangère aux Hébreux sortant d'Égypte.

Les deux chérubins de l'arche, entre lesquels le Seigneur rendait ses oracles, Num., VII, 89, sont considérés par les écrivains sacrés à un point de vue qui exclut toute idée d'idolâtrie : ils ne sont que l'escabeau sur lequel monte le Seigneur, le trône sur lequel il siège. « Celui qui est assis sur les chérubins » est une expression qui apparaît à l'époque de Samuel, I Reg., IV, 4, et que les écrivains postérieurs reproduisent volontiers. II Reg., VI, 2; I Par., XIII, 6; IV Reg., XIX, 15; Ps. LXXIX, 2; XCVIII, 1; Is., XXXVII, 16; Dan., III, 55. Mais ce trône est constitué par des êtres pourvus d'ailes; on peut dès lors le concevoir comme transformé en char aérien. C'est David qui emploie cette poétique image :

> Il incline les cieux et descend;
> Un nuage sombre est sous ses pieds.
> Porté sur le chérubin, il vole,
> Il plane sur les ailes des vents.
> Ps. XVIII (XVII), 10, 11; II Reg., XXII, 11.

Il est donc naturel que saint Paul appelle les chérubins de l'arche des « chérubins de gloire », Hebr., IX, 5, c'est-à-dire des êtres sur lesquels rejaillit la gloire du Seigneur.

IV. Les chérubins du Temple de Salomon. — Le roi Salomon fit entrer les chérubins comme motif de décoration dans le Temple. Tout d'abord il plaça deux grands chérubins de forme colossale dans le Saint des saints. On les avait sculptés en bois d'olivier, et recouverts de lames d'or. Ils étaient debout, de chaque côté de l'arche qu'ils regardaient. Hauts de dix coudées, soit environ cinq mètres, ils avaient des ailes de même longueur. Celles-ci étaient étendues; les ailes inférieures se touchaient au-dessus du propitiatoire, et les supérieures atteignaient jusqu'aux murs. III Reg., VI, 23-28; II Par., III, 10-13. Le texte ne dit pas de quelle forme étaient les chérubins. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 3. Il est assez probable qu'on ne s'écarta guère du type égyptien, dont on avait le modèle sous les yeux dans les chérubins mêmes de l'arche. Les chérubins du Saint des saints auraient alors ressemblé à ces génies égyptiens, à figure humaine, qui encadrent dans leurs ailes étendues un personnage divin. Voir t. I, fig. 241 et 242, col. 913, 915. Cf. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, Londres, 1878, t. III, pl. L. Munk, *Palestine*, p. 157-158, croit qu'en effet ces chérubins reproduisaient le type égyptien. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 1880, p. 126, est d'un avis différent. « A cette époque, dit-il, l'influence égyptienne n'était plus seule à s'exercer sur les Hébreux. L'influence assyro-babylonienne la balançait... Il est très possible que les nouveaux *keroubim* exécutés alors aient été différents des anciens, tels que les décrit l'Exode. Il y a même de fortes raisons de croire que dès lors ce furent des *kiroubi* à l'assyrienne. » Les Phéniciens, constructeurs et décorateurs du Temple, pratiquaient un art très composite, et il se peut qu'ils aient renoncé au type purement égyptien dans la fabrication des chérubins du sanctuaire. Les Assyriens sculptaient aussi des génies à tête humaine, debout et pourvus d'ailes. Voir t. I, col. 1155. De fait, les animaux symboliques qu'Ézéchiel, X, 20, 21, voit dans le Temple de Jérusalem ressemblent aux taureaux ailés des Assyriens. Toutefois l'on ne peut conclure de la vision à la réalité, et rien ne permet de déterminer sûrement à quel type appartenaient les chérubins de Salomon. Voir Riehm, *Die Cherubim in der Stiftshütte und in Tempel*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1871, p. 399-457. A en croire les traditions rabbiniques, *Echa Rabbathi*, 54, 1, les Ammonites et les Moabites se seraient emparés de ces chérubins, au moment de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, et auraient cherché à les

243. — Les chérubins d'Ezéchiel.

Miniature placée en tête du chap. I d'Ézéchiel, dans la Bible manuscrite écrite par Goderan, moine de Lobbes, et achevée par lui en 1084. D'après la *Revue de l'art chrétien*, 1880, p. 359.

faire prendre pour des dieux adorés par les Hébreux. Il est plus probable que ces statues de bois périrent dans l'incendie du Temple, après avoir été dépouillées de l'or qui les revêtait. Il n'est pas question de chérubins semblables dans le second Temple, privé d'ailleurs de la présence de l'arche. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 39.

Salomon fit encore tisser, pour masquer la vue du Saint des saints, un rideau précieux sur lequel étaient brodés des chérubins. II Par., III, 14. Sur le vêtement royal d'Assurnazirpal, on voit aussi un grand nombre de génies ailés en broderie. Voir t. I, fig. 620, col. 1941. On sait d'ailleurs que les Phéniciens s'étaient acquis une grande habileté dans l'exécution de ces sortes d'ouvrages.

Enfin, sur tous les murs du Temple, des bas-reliefs représentèrent des chérubins alternant avec des palmes et des fleurs écloses. III Reg., VI, 29; Ezech., XLI, 18-20, 25. Ici l'imagination des artistes put se donner libre carrière. « Ces kéroubim, sculptés en très bas relief, se rangeaient le long des parois sacrées en files silencieuses, alternant avec des palmiers, semblables aux figures alignées sur les murs de Thèbes ou de Khorsabad; ces processions étaient encadrées dans des frises de fleurs fermées ou épanouies, lotus ou papyrus en Égypte, lotus ou pavots en Assyrie, coloquintes à Jérusalem. » De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 33.

V. Les chérubins d'Ézéchiel. — Voici comment le prophète décrit la première vision qu'il eut des animaux symboliques, en Assyrie, sur les bords du fleuve Chobar : « Au milieu, la ressemblance de quatre animaux. Voici

leur aspect : ils avaient une ressemblance d'homme. A chacun quatre formes et à chacun quatre ailes. Leurs pieds étaient droits, et la plante de leurs pieds était comme la plante du pied d'un veau; ils étaient étincelants comme l'airain poli. Il y avait des mains d'homme sous leurs ailes sur leurs quatre côtés. A tous les quatre étaient la même figure et les mêmes ailes. Leurs ailes se rattachaient l'une à l'autre. Ils ne revenaient pas sur eux-mêmes dans leur marche, et chacun s'avançait devant soi. Voici quelle était la ressemblance de leur forme : une forme d'homme et une forme de lion à tous les quatre sur la droite, une forme de taureau à tous les quatre sur la gauche, et une forme d'aigle à tous les quatre. Voilà leurs formes. Des ailes s'étendaient par-dessus; elles se joignaient deux à deux, et deux d'entre elles recouvraient le corps. Chacun marchait devant soi; là où l'esprit les poussait, ils allaient, sans se retourner dans leur marche. L'aspect des animaux était celui de charbons de feu brûlant comme des flambeaux. Ce feu courait entre les animaux; il brillait, et de ce feu jaillissait l'éclair. Et les animaux allaient et venaient, semblables à la foudre. » Ezech., I, 5-14. Dans une autre vision, les chérubins apparaissent au prophète dans le Temple de Jérusalem. Leur description ressemble à celle qui précède; Ézéchiel ajoute cependant quelques traits nouveaux : « Le bruit des ailes des chérubins s'entendait jusqu'au parvis de la cour extérieure... Leur corps, leur dos, leurs mains, leurs ailes et leurs quatre roues étaient remplis d'yeux tout autour... C'était l'animal que j'avais vu au-dessous du Dieu d'Israël près du fleuve Chobar, et je compris que c'étaient des chérubins, ayant chacun quatre formes, quatre ailes et sous les ailes une forme de mains humaines. » Ezech., x, 5, 12, 20, 21.

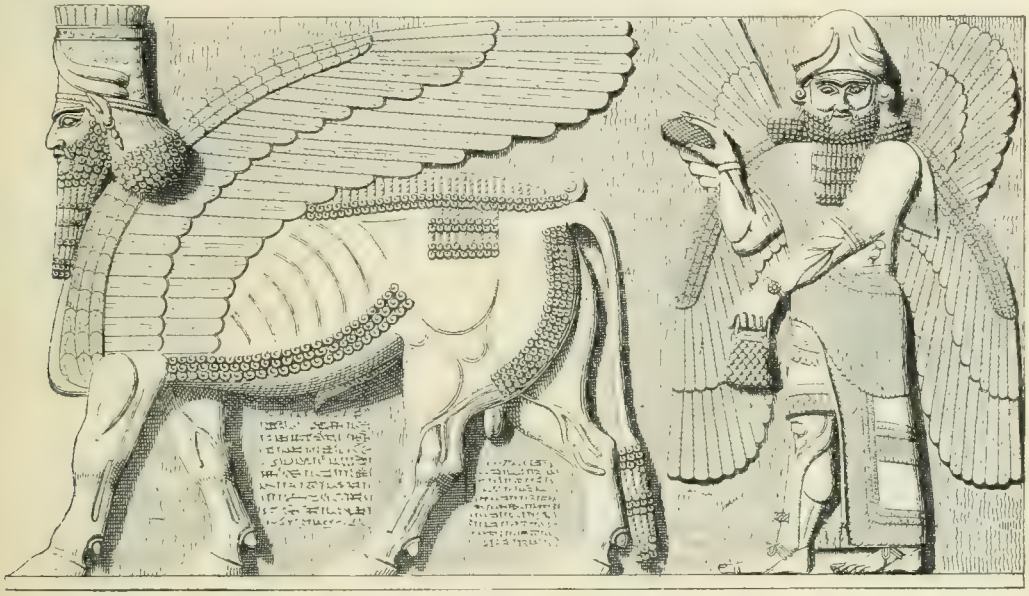
244. — Taureau ailé à tête humaine. Musée du Louvre.

Le prophète avait sous les yeux les taureaux ailés de Ninive quand il écrivit la description de sa vision. Cette description, naguère incompréhensible malgré tous les efforts des exégètes, qui se représentaient les chérubins sous les formes les plus étranges (fig. 243), devient maintenant assez facile à expliquer, pourvu que l'on connaisse, au moins d'après les gravures qui en ont été faites, les colosses qui ornaient autrefois les palais assyriens. Sans doute les chérubins décrits par Ézéchiel ne répondent exactement à aucun de ceux que l'on a retrouvés jusqu'ici. Mais « il a toujours été facile aux poètes et aux prophètes de décrire des combinaisons compliquées de forme, que les artistes ont eu plus de peine à réaliser

plastiquement. Nous sommes loin d'ailleurs de connaître encore tous les types religieux créés par l'art chaldéo-assyrien, et plus encore toutes les variantes dont ces types ont été susceptibles ». Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 123. Néanmoins les monuments découverts jusqu'à ce jour suffisent à rendre compte des détails consignés par le prophète dans le récit de ses visions.

Les quatre animaux « avaient une ressemblance d'homme ». Les taureaux ailés assyriens ont une tête d'homme. « La tête humaine qu'ils supportent est coiffée d'une mitre, formant un cône tronqué presque cylindrique, parsemée d'étoiles, surmontée d'une rangée de plumes, et armée sur le devant d'une rangée de cornes. Ces cornes, superposées l'une à l'autre, s'enroulent autour de la mitre, et sont au nombre de trois pour chaque rangée chez les taureaux de la plus grande dimension, de deux seulement chez les moins grands. La figure, qui a une très belle expression et une grande régularité dans les traits, porte une longue barbe, frisée avec un soin tout particulier. Par suite de cette frisure, la barbe pendante paraît divisée en bandes verticales distinctes, qui traversent plusieurs rangées horizontales de boucles. Les cheveux sont également frisés... L'ensemble de la figure exprime un singulier caractère de majesté, de calme et de force, dont on ne peut s'empêcher d'être surpris et comme saisi. » Feer, *Les ruines de Ninive*, in-8°, Paris, 1864, p. 69-70.

« A chacun quatre formes : une forme d'homme et une forme de lion à tous les quatre sur la droite, une forme de taureau à tous les quatre sur la gauche, et une forme d'aigle à tous les quatre. » Ezech., I, 10. En hébreu, ces formes sont appelées *pânim*, mot qui signifie non seulement « face, figure », mais aussi « aspect, apparence ». Gesenius, *Thesaurus*, p. 1110. Les taureaux ailés n'ont pas quatre têtes ni quatre figures, mais seulement quatre aspects. Ils sont hommes par le visage, aigles par les ailes, taureaux ou lions par le corps et les jambes. Voir un taureau ailé (fig. 244), et un lion ailé, t. I, fig. 69, col. 313. « Tandis que les colosses de Khorsabad sont généralement des taureaux, la plupart de ceux de Nimroud sont des lions. Ces lions ressemblent beaucoup aux taureaux, quant à la disposition générale... Les taureaux diffèrent peu des lions; ils s'en distinguent sans doute par les parties nécessairement dissemblables, telles que la patte; mais ils ont le même type... Il est digne de remarque que les lions alternent quelquefois avec les taureaux : ainsi les deux premières figures colossales transportées en Angleterre par M. Layard sont un lion et un taureau, qui gardaient chacun, comme de concert, un côté d'une même porte. Ailleurs, à Persépolis, et dans les ruines d'origine perse, mais qui proviennent de monuments imités de ceux des Assyriens, on a aussi observé cette réunion et cette disposition alternative des taureaux et des lions. » Feer, *Les ruines de Ninive*, p. 70-72. Dans les dernières lignes du Prisme trouvé dans le palais d'Assarhaddon, à Ninive, on lit : « Que dans ce palais le taureau suprême, le lion suprême, les gardiens de ma royauté qui protègent mon honneur, brillent d'un éclat éternel, jusqu'à ce que leurs pieds se séparent de ces portiques. » J. Menant, *Ninive et Babylone*, Paris, 1888, p. 74. Cette alternance explique un détail de la vision. Le prophète dit que chaque animal a la forme de lion sur la droite et la forme de taureau sur la gauche. Comme dans les monuments une seule moitié de l'animal sort de la muraille, Ézéchiel suppose que la partie engagée diffère de la partie visible. On peut penser aussi qu'il a vu des animaux composites, lions d'un côté et taureaux de l'autre. On a d'autant plus droit de le conjecturer que les animaux de la vision sont vivants et en mouvement, pa. conséquent tout à fait dégagés des murailles d'où émergent à demi les bas-reliefs.



245. — Personnage à quatre ailes, placé à côté du taureau ailé. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 12.

« A chacun quatre ailes... Leurs ailes se rattachaient l'une à l'autre..., elles se joignaient deux à deux, et deux d'entre elles recouvraient le corps. » Ezech., I, 6, 9, 11. Les animaux à quatre ailes n'ont pas été retrouvés dans la sculpture assyrienne. Les génies à quatre ailes, au contraire, sont communs. Voir t. I, fig. 56, col. 302; fig. 133, col. 530; fig. 317, col. 1155; fig. 618, col. 1935. Dans les sculptures de la porte du palais de Khorsabad, les deux taureaux qui de chaque côté se présentent de profil sont séparés par des personnages à quatre ailes (fig. 245). Deux de ces ailes retombent et peuvent recouvrir le corps, les deux autres s'élèvent comme pour voler. Le dieu chal-

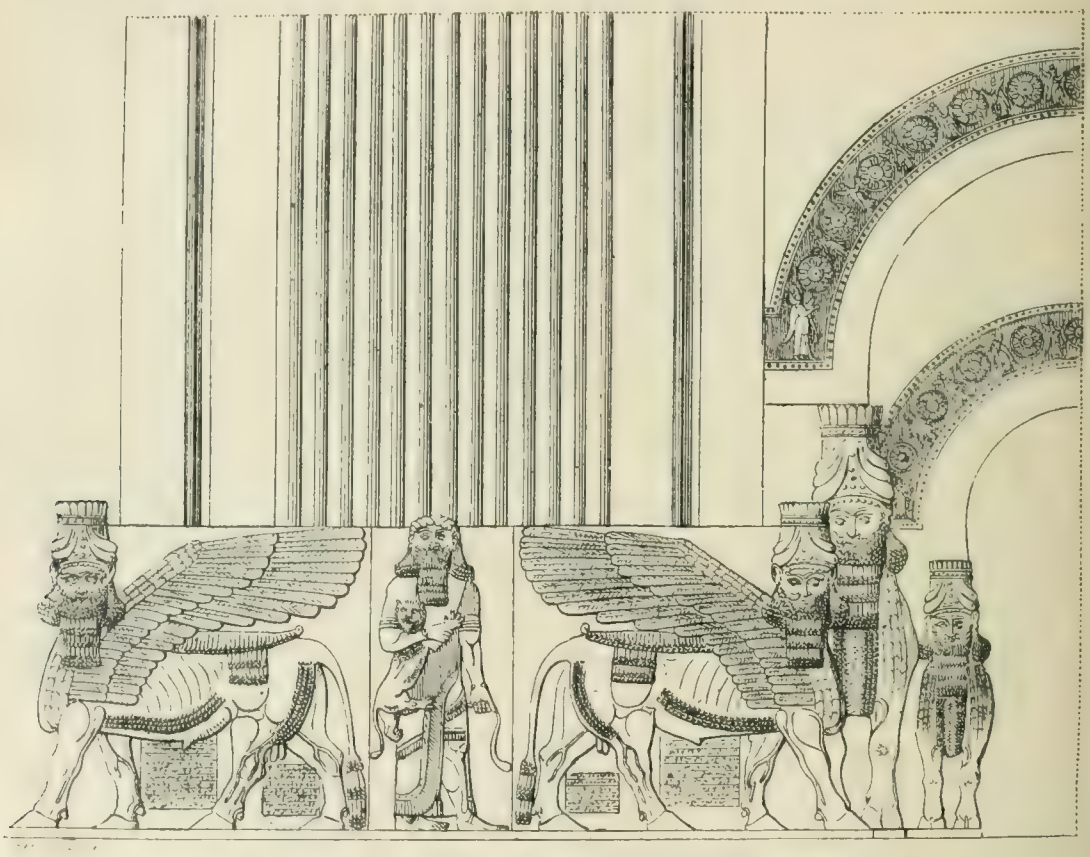
déen de l'enfer, Nergal, est représenté en forme de chien à quatre ailes, dont les deux inférieures peuvent recouvrir son corps. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, 1895, t. I, p. 691.

« Leurs pieds étaient droits, et la plante de leurs pieds était comme la plante du pied d'un veau. » Ezech., I, 7. Ce dernier détail suppose que les quatre animaux, même ceux qui étaient à moitié lions, avaient le pied corné et fendu de l'espèce bovine. Les pieds qui sont droits s'expliquent par la vue même du taureau ailé (fig. 244). L'animal a cinq pattes. Vu de profil, il n'en montre que quatre, qui paraissent en mouvement; vu de face, il semble campé sur deux pattes de devant, qui sont rigides et au repos.

« Il y avait des mains d'homme sous leurs ailes sur leurs quatre côtés, » Ezech., I, 8, c'est-à-dire sur le côté des quatre animaux. Ces mains d'hommes, assez rares dans les sculptures assyriennes, se voient cependant quelquefois, entre autres sur deux lions de Nimroud, actuellement au Musée britannique (fig. 247). Layard, *Monuments of Nineveh,* Londres, 1853, t. I, pl. 42. D'autres lions ont une tête et des bras d'homme sans ailes. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* Paris, 1884, t. II, p. 580-581.

« Ils ne revenaient pas sur eux-mêmes dans leur marche, et chacun s'avançait devant soi. » Ezech., I, 12. C'est l'attitude qu'ont les taureaux ailés des monuments. Debout le long des parois des murs dans lesquels sont percées les portes, ils semblent faits pour aller tout droit devant eux. En particulier, ceux qui sont sculptés sur le mur de façade et qui se montrent de profil, sauf la tête qui se tourne vers le spectateur, ne pourraient faire volte-face sans se heurter l'un l'autre (fig. 246). Ils sont immobiles dans les bas-reliefs, et dans la vision d'Ézéchiel il ne faut rien moins que l'esprit de Dieu pour les mettre en mouvement.

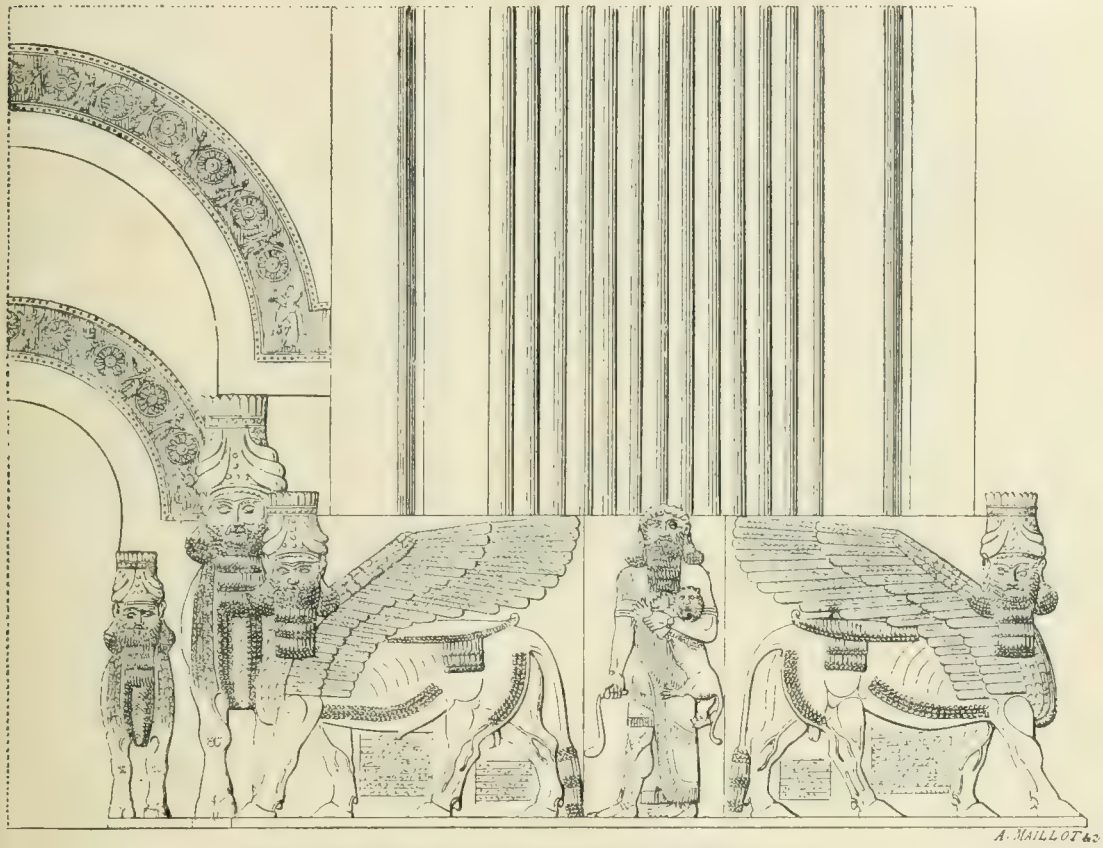
« Leur corps, leur dos, leurs mains, leurs ailes, étaient remplis d'yeux tout autour. » Ezech., X, 12. Il est à présumer que le mot *'aïn* ne désigne pas ici des yeux proprement dits, mais des yeux dans le sens métaphorique, c'est-à-dire des parties brillantes, étincelantes. Le mot se présente avec ce dernier sens dans le livre des Proverbes, XXIII, 31, où il est parlé du vin « qui donne son œil », c'est-à-dire évidemment « son éclat ». Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 1018; Ch. de Linas, *Les origines de l'orfèvrerie cloisonnée,* 3 in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 77. Cet éclat scintillant pouvait ressembler à celui de l'émail, dont Ezéchiel, I, 4, fait mention; à celui de la peinture ou de la dorure dont étaient parfois revêtus les monuments figurés. J. Ménant, *Ninive et Babylone,* p. 136-140. Du reste, la vision du prophète se produit au milieu d'un « feu étincelant » et d'une « lumière rayonnante », Ezech., I, 4 : les chérubins ressemblent « à des charbons de feu, brûlant comme des flambeaux ». Ezech., I, 13. Il n'est donc pas étonnant qu'ils lancent de toutes parts des « yeux », c'est-à-dire des rayons étincelants. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. IV, p. 183-243.



246. — Taureaux ailés des portes de Khorsabad, tels qu'ils étaient disposés

VI. Symbolisme des chérubins. — 1° Les chérubins du paradis terrestre ne sont pas des symboles, mais des réalités, des anges, en un mot, bien que revêtus de formes d'emprunt.

2° Les chérubins de l'arche et du Temple sont des figures symboliques. Ils représentent les gardiens invisibles du sanctuaire. « Ils étendaient leurs ailes sur l'arche. Sans doute ils servent à symboliser la présence de Dieu, à indiquer un lieu réservé, où il n'était pas permis d'atteindre. En ce sens, ce sont encore des gardiens. Mais nous ne les trouvons plus aux portes, comme les gardiens placés par l'Éternel à l'entrée d'Éden... Dans ces êtres ou ces symboles, que la parole de Dieu nous décrit d'une manière très voilée, l'aile est le caractère essentiel et dominant. Il n'est pas moins certain que leur fonction est de garder ce qu'il y a de plus saint et de plus vénérable. Il est donc permis de croire que les Assyriens, en donnant des ailes aux figures qui gardaient les portes des demeures royales, observaient une tradition antique et respectable, dont peut-être ils avaient perdu le sens, mais qui s'était perpétuée jusqu'à eux depuis les premiers âges du monde. » Feer, *Les ruines de Ninive*, p. 76. — Dans sa lamentation sur le roi de Tyr, Ézéchiel semble consacrer ce symbole. Il dit, en effet, de ce roi, orgueilleux de sa puissance et de ses richesses : « Tu es *kerûb mimšaḥ hassôkêk*, un chérubin qui s'étend et qui protège, je t'ai placé sur la montagne sainte de Dieu, et tu marches au milieu des pierres de feu... Mais, à cause de l'étendue de ton commerce, ton cœur a été rempli d'iniquité et tu as péché; c'est pourquoi je t'arracherai honteusement de la montagne divine et te perdrai, chérubin protecteur, du milieu des pierres de feu. » Ezech., XXVIII, 14, 16. Ces pierres de feu sont les pierres scintillantes qui constituent le trésor et l'ornement du roi. ℣. 13. La montagne sainte de Dieu est Tyr, que le prophète appelle un « séjour divin », un « jardin divin », c'est-à-dire la demeure de celui qui se dit et se croit un dieu. ℣. 2, 13. Il est comparé au chérubin *mimšaḥ*, non pas d' « onction », mais d' « extension », qui étend ses ailes pour couvrir et protéger ses trésors, comme les chérubins de l'arche et du sanctuaire étendent les leurs pour couvrir et défendre la majesté invisible du Seigneur. De sa montagne sainte à lui, sur laquelle il plane comme les chérubins sur la montagne de Sion, Dieu l'arrachera honteusement. Voir Rosenmüller, *Scholia, Ezechiel*, Leipzig, 1810, t. II, p. 326-329; Gesenius, *Thesaurus*, p. 825; Bahr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 341-346. Saint Thomas, *Summa theologica*, 1ª 2ᵉ, CII, 4, ad 6, dit aussi, au sujet des chérubins de l'arche : « Dieu, qui est au-dessus de tout, est incompréhensible à toute créature. C'est pourquoi on ne mettait aucune image pour représenter son invisibilité, mais on plaçait comme une figure de son trône, (les chérubins) d'une nature incompréhensible, qui est au-dessous de Dieu comme le trône au-dessous de celui qui est assis. »



dans le palais de Sargon. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 21.

3° Le symbolisme des taureaux ailés, dont Ézéchiel fait la description, est plus compliqué. Cependant « rien de plus clair que l'intention et l'idée-mère de cette création. L'art a voulu réunir dans un seul être les plus hautes puissances de la nature et de la vie. Le taureau, le lion et l'aigle, ce sont les types divers de la force physique, qui n'a pas partout le même caractère et qui ne se manifeste pas de la même manière. Patiente et tenace dans le taureau, qui traîne la charrue et transporte les plus lourds fardeaux, elle est impétueuse et violente chez le lion, et dans l'aigle, à la redoutable vigueur du bec et

de la serre s'ajoute la foudroyante rapidité du vol. L'homme enfin, qui est ici représenté par la tête et le visage, c'est la force intelligente, c'est la volonté réfléchie, devant laquelle s'incline et à laquelle se soumet tout ce qui vit ». Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 497. Dans le prophète, le symbole s'élève encore davantage. Les chérubins ne représentent plus seulement les forces de la nature et de la vie, divinisées par les anciens; ils sont vais, qui exercent leur action sur le monde et sur les hommes.

4° Le taureau à quadruple forme d'Ézéchiel, dont saint Jean reprend le type, Apoc., IV, 6-7, est devenu le symbole des quatre évangélistes, que saint Jérôme, *Epist.* LIII, 8, t. XXII, col. 548, appelle le « quadrige du Seigneur ». Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 295-296.

247. — Lion ailé à tête et à bras humains. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 3 et 42.

les images sensibles des êtres spirituels dont Dieu se sert pour exercer sa puissance. Sans doute ces images ne donnent qu'une idée grossière de la réalité; mais elles sont appropriées au génie de l'époque et manifestent la puissance divine par ce qui frappait davantage l'esprit de l'homme : la puissance des êtres supérieurs de la création. L'auteur de Job a procédé d'une manière analogue quand, pour donner l'idée de la grandeur de Dieu, il a décrit longuement les animaux les plus merveilleux, le crocodile, l'hippopotame, etc. Job, XXXIX-XLI. Daniel, VII-VIII, représentera également sous le symbole d'animaux les divers empires que Dieu suscitera successivement, et saint Jean, Apoc., VI, IX, XII, XIII, XIX, décrit à l'aide d'images analogues les anges, bons ou mau-

5° Dans la théologie chrétienne, le nom de « chérubins » a été donné à l'un des neuf chœurs des anges. Voir t. I, col. 980. Cette attribution se base sur le récit de la Genèse, puisque les chérubins du paradis terrestre étaient certainement des anges. Pour les anciens, Philon, *De Vita Mosis*, Londres, 1742, t. II, p. 150; Origène, *In Rom.*, III, 8, t. XIV, col. 948; saint Jérôme, *Epist.* LIII, 8, t. XXII, col. 548, etc., le nom de « chérubin » veut dire ἐπίγνωσις πολλή, « science très grande. » Voir Petau, *De theologicis dogmatibus, de Angelis*, II, V, 8; Rosenmuller, *Scholia in Exodum*, Leipzig, 1795, p. 585. Cette étymologie ne se justifie pas en hébreu, même si on suppose que, par métathèse, *kerûb* puisse venir de *kâbar*, « être grand, nombreux, long. » Peut-

être Philon, qui donne le premier ce sens à *kerûb*, a-t-il été tenté par le désir d'assimiler le *kerûb* hébreu au sphinx égyptien. L'un et l'autre sont symboliques. » Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 497. Le sphinx, composée d'un corps de lion et d'une tête humaine, représentait la force et l'intelligence réunies. On l'a même regardé comme le symbole de la grande divinité de Saïs, Neith, mère du soleil et déesse de la sagesse, que les Grecs ont cherché à identifier avec leur Athénè. Il est donc à croire qu'en proposant cette étymologie, Philon a cédé à ses tendances hellénistes. Voir J. R. Bosanquet, *The successive visions of the Cherubims*, in-12, Londres, 1871. H. LESÊTRE.

CHÉRUBIN DE SAINT-JOSEPH (de son nom de famille Alexandre de Borie), carme déchaussé, né à Martel, aujourd'hui département du Lot, le 5 août 1639, mort à Bordeaux le 4 avril 1725. Profès à l'âge de seize ans, prêtre à vingt-deux ans, il professa de longues années, avec une véritable supériorité, la théologie et la philosophie avec les mathématiques et les sciences naturelles, se procurant pour cela tous les livres nécessaires et utiles et les instruments les plus perfectionnés. Plusieurs fois prieur, définiteur, provincial, visiteur général, il s'appliquait avec tant de zèle au gouvernement des âmes et à l'observance régulière, qu'il paraissait ne pas même regarder les livres, et pendant ce temps-là il apprenait l'hébreu et vaquait à l'étude des Saintes Lettres, des conciles, des Pères et de l'histoire ecclésiastique, comme s'il n'avait pas eu d'autre souci. Il travailla jusqu'au jour de sa mort. On a de lui : *Bibliotheca criticæ sacræ circa omnes fere Sacrorum Librorum difficultates*, 4 in-f°; les deux premiers volumes, Louvain, 1704, et les deux derniers, Bruxelles, 1705 et 1706; *Summa criticæ sacræ in qua scholastica methodo exponuntur universa Scripturæ Sacræ proleyomena*, 9 in-8°, Bordeaux, 1709-1716; et vingt autres ouvrages in-4° sur l'Écriture restés manuscrits. — Dans le premier de ces ouvrages, qui est incomplet, l'auteur se proposait de réunir en 12 in-folio tout ce qui avait été dit jusque-là pour la solution des difficultés de l'Écriture; mais la publication en fut arrêtée au cinquième volume, par les guerres de la succession d'Espagne. Obligé de revenir de Bruxelles à Bordeaux, et n'y trouvant ni caractères hébraïques ni typographes exercés à ce genre de composition, et son âge avancé ne lui permettant plus de se transporter dans un autre pays, il prit le parti de faire de son immense travail un résumé, qu'il publia sous le titre de *Summa criticæ sacræ*. Voir le *Journal des savants*, années 1705, 1711; les *Mémoires de Trévoux*, années 1710, 1711, 1712, 1713.

F. BENOIT.

CHESLON (hébreu : *Kesâlôn;* Septante : Χασαλών, « lieu fertile, » de la racine peu usitée *kâsal*, dont la signification primitive, d'après Fürst, est : « être charnu, gros, massif, » ou bien place « forte », montagne « massive », d'après l'analogie d'autres dérivés de la même racine), ville de la tribu de Juda, mentionnée Jos., XV, 10, sur la frontière nord de la tribu de Juda, entre Cariathiarim et Bethsamès. Elle semble y être placée sur le versant septentrional du mont Jarim (*Har Ye'ârîm*, « montagne des forêts ») : « [La frontière] passe [de la montagne de Séir] vers l'épaule du *Har Ye'ârîm* du côté nord : c'est *Kesâlôn.* » — Tout le monde convient que c'est le *Keslâ* actuel. La forme arabe doit son origine à une forme hébraïque *Kaslôn.* Voir Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Syrien und Palästina*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XVI, année 1893, p. 46. Cela prouve que la transcription de la Vulgate (et des Septante) est plus exacte que la prononciation massorétique, à moins qu'on ne préfère admettre (avec Kampffmeyer) deux formes hébraïques différentes.

Le *Keslâ* actuel est ainsi décrit par Conder, dans le *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 25 : « Un petit village en pierres dans une position très visible sur le sommet d'une hauteur raboteuse, avec une profonde vallée du côté nord. Il y a une source vers l'est et deux autres dans une vallée vers le midi. Les broussailles qui couvrent la montagne correspondent parfaitement à l'ancien nom de Yearim. » Sur la grande carte du *Palestine Exploration Fund* l'élévation est marquée à 2082 pieds anglais (791 mètres). La profonde vallée vers le nord est l'*Ouâdî el-Ḥimâr*, « vallée de l'âne, » venant d'*Abôu-Gosch* au nord-est, où il porte le nom d'*Ouâdî el-Gadîr*, « vallée du marais. » Près de *Keslâ* il se dirige directement vers l'ouest, mais peu après il reprend sa direction sud-ouest sous le nom d'*Ouâdî el-Gourâb*, « vallée du corbeau; » plus loin encore il est appelé *Ouâdî el-Mouṭlaq*, « vallée de l'affranchi; » et c'est sous ce nom qu'il débouche dans la large vallée de l'*Ouâdî es-Sourâr*, « vallée des cailloux, » vis-à-vis de *'Aïn Chems* (Bethsamès). — La source à l'est du village est *'Aïn 'el-Qaṣab*, « fontaine des roseaux; » celles du midi s'appellent *'Aïn Keslâ* et *'Aïn el-'Arab*, « fontaine des Bédouins. » L'*Ouâdî el-'Arab*, au-dessous de la source, a une riche végétation de broussailles et d'arbrisseaux qui lui donnent un aspect charmant, mais sauvage. Je ne sais si la végétation actuelle correspond mieux au nom de *Har Ye'ârîm* qu'au nom précédent de *Sê'îr*. Le premier semble plutôt désigner une forêt d'arbres plus élevés; *sê'îr*, « hirsute, hispide, » ferait plutôt penser à des broussailles. Néanmoins le texte nous oblige d'identifier le *Har Ye'ârîm* avec la montagne de *Keslâ*, quoique le nom ait pu comprendre encore d'autres hauteurs à l'est de l'*Ouâdî el-Gourâb*. Le mont Séir semble être la montagne plus élevée qui, au sud de *Sarîs* et au nord-est de *Keslâ*, s'élève à 2347 pieds anglais (892 mètres). La frontière, d'après le texte de Josué, *passait* d'ici à *Keslâ* sur le *Har Ye'ârîm du côté nord*. Nous comprenons ces mots dans ce sens : que la frontière *traversait* l'ouadi en allant *du côté nord* vers le midi. Mais si l'on voulait y lire qu'en traversant la vallée elle gagnait *le versant nord* de la montagne de *Keslâ*, on aurait aussi un sens admissible. Du reste, la frontière au midi de *Keslâ* ne devait pas s'éloigner beaucoup de l'*Ouâdî el-Gourâb*, car elle n'avait qu'à le suivre pour « descendre » tout droit « à Bethsamès ».

Cheslon n'a pas d'histoire. Après l'avoir nommé une seule fois dans la description de la frontière de Juda, l'Écriture n'en fait plus mention. L'histoire profane garde le même silence. Le nom néanmoins s'est conservé à travers les siècles depuis Josué, et les forêts qui ont donné leur nom à la montagne, peut-être longtemps avant Josué, y ont laissé des traces encore reconnaissables.

J. P. VAN KASTEREN.

CHETHIB. On transcrit souvent ainsi le mot hébreu כתיב, *keṯîb*, qui signifie « ce qui est écrit », et indique une leçon jugée défectueuse par les Massorètes, mais conservée dans le texte, parce qu'ils l'ont trouvée « écrite ». La lecture qu'on doit lui substituer d'après eux est indiquée en marge dans le *qerî*, « ce qu'il faut lire ».

CHEVAL (hébreu : *sûs;* — *pârâš*, mot qui désigne à la fois le cavalier et le cheval, comme du reste *eques* en latin; A. Gelle, *Noct. attic.*, XVIII, 5; Macrobe, *Saturnal.*, VI, 9; — *rekêš;* — *qal*, « léger, rapide », employé poétiquement une seule fois, Is., XXX, 16; — *sûsâh*, Cant., I, 9, et *rammâk*, Esth., VIII, 10, la jument. Septante : ἵππος; Vulgate : *equus*). Le cheval (fig. 248) est un mammifère pachyderme de l'ordre des Jumentés et de la famille des Solipèdes ou Équidés. Les solipèdes sont ainsi nommés parce qu'ils n'ont qu'un seul doigt et un seul sabot à chaque pied. Le cheval se distingue des autres animaux de la même famille, âne, hémione, zèbre, par sa taille, la couleur uniforme de sa robe, sa queue garnie de poils dès la base, la beauté de ses formes et son intelligence, surtout quand il est convenablement traité. Il vit une trentaine d'années; mais dans sa vieillesse il perd ses

meilleures qualités. Il est originaire des grandes plaines de l'Asie centrale. Milne-Edwards, *Zoologie*, Paris, 1867, p. 392. Si loin qu'on remonte dans l'histoire des Aryas, on les voit employer le cheval comme animal domestique. C'est par leurs migrations que, d'après certains savants, les peuples aryens le propagèrent dans les autres pays. Fr. Lenormant, *Notes sur un voyage en Égypte*, Paris, 1870 (*Notes sur l'âne et le cheval dans les antiquités des peuples aryens*), p. 13-16.

I. Le cheval dans la Bible, avant l'époque des rois. — 1° *Au temps des patriarches.* — Ni Abraham ni ses premiers descendants ne se servaient de chevaux. Voués à la vie nomade, ils utilisaient les chameaux, les bœufs, les ânes, pour porter leurs fardeaux ou traîner leurs chariots, le bétail pour leur alimentation; mais ils n'avaient

248. — Cheval arabe.

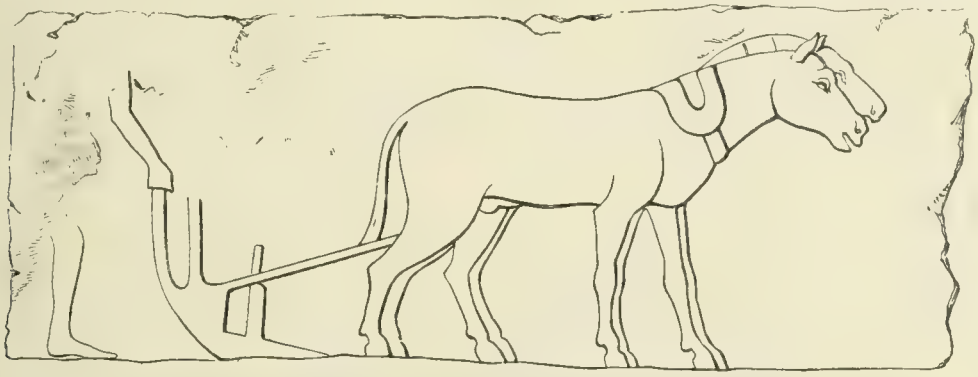
que faire du cheval, que les anciens employaient surtout à cause de sa vitesse et de son aptitude à mener les chars de guerre. Du reste le pays de Chanaan, qu'habitèrent les premiers patriarches, était trop accidenté pour que les chevaux pussent rendre des services aux caravanes. Aussi dans tout le Pentateuque n'est-il jamais question de chevaux possédés par les premiers Hébreux.

2° *En Égypte.* — Le cheval n'existait pas en Égypte dans les temps antérieurs au XVIIIe ou XXe siècle av. J.-C. Les auteurs qui ont soutenu le contraire, Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, Paris, 1873, p. 421-427, et M. Lefébure, *Sur l'ancienneté du cheval en Égypte*, dans les *Annales de la faculté des lettres de Lyon*, 1884, fasc. I, p. 1-11, et *Le nom du cheval*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, 1890, p. 449-456, n'ont pas réussi à prouver ni à faire accepter leur assertion. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 32, note 2. Le cheval ne fut introduit en Égypte que par les Hyksos, qui dominèrent dans la vallée du Nil pendant plus de quatre cents ans, jusque vers l'an 1600 av. J.-C. Ces conquérants, d'origine sémitique, acclimatèrent en Égypte le cheval de race mongolique, qu'ils avaient amené avec eux des déserts d'Arabie et de Syrie. C'est ce qui explique pourquoi les noms qui désignent l'animal en égyptien sont des noms asiatiques : *sesm-t*, la cavale, le coursier; *soumsim*, les chevaux de guerre, rappellent le *sûs* hébreu; *abiri*, les coursiers forts et rapides, tirent leur nom de la racine sémitique *'âbar;* le nom égyptien de l'étalon, *kaoua*, vient aussi sans doute du sanscrit *açva*, « cheval. » Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 438, 455, 456. Si le cheval n'est entré en Égypte qu'avec les Hyksos, il n'est donc pas étonnant qu'il ne soit pas nommé parmi les animaux qu'Abraham reçut en présent, quand il vint dans la vallée du Nil sous un pharaon de la XIIe dynastie. Gen., XII, 16. Le cheval n'apparaît d'ailleurs sur les monuments égyptiens qu'à partir de la XVIIIe dynastie. Les patriarches connaissaient pourtant bien cet animal pour l'avoir vu maintes fois monté par les Bédouins de l'époque. Jacob mourant compare Dan au céraste qui mord le pied du cheval pour faire tomber le cavalier. Gen., XLIX, 17. A partir de la XVIIIe dynastie, qui régnait à la fin du séjour des Hébreux en Égypte, on voit communément apparaître les chevaux sur les monuments figurés, dont la série avait été assez longtemps interrompue. Ils ont le type mongolique : taille élevée, allure vigoureuse, profil de la tête légèrement busqué, cou effilé, croupe un peu étroite, membres assez maigres, queue longue et bien fournie. On se sert du cheval pour traîner les chars des grands personnages, pour amener les provisions de la campagne et pour labourer. *Papyrus* Sallier, I, 6, 5. On ne le monte que très rarement. Un cavalier représenté sur une hache découpée à jour, Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, t. I, p. 406, et cinq autres qui sont figurés sur les monuments sont les seuls exemples connus de chevaux montés dans l'ancienne Égypte. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 423-427. On s'en servait quelquefois pour labourer (fig. 249). A l'armée, ils étaient presque exclusivement employés à traîner les chars de guerre. Quand Moïse parle des chevaux et des chars des Égyptiens à la poursuite des Hébreux, il ne faut donc pas entendre ses paroles d'une cavalerie proprement dite, mais simplement d'attelages de guerre. Du reste, les chars sont toujours mentionnés conjointement avec les chevaux. Exod., IX, 3; XV, 1, 21; Deut., XI, 4. Cf. Is., XLIII, 17. Le mot *rakkâb*, employé dans ces passages et dans d'autres et souvent traduit par cavalier, désigne à la fois l'homme à cheval et l'homme monté sur un char, du verbe *râkab*, qui signifie « aller à cheval ou en char ». Notons enfin que dès les premiers temps où ils représentent des chevaux, les monuments égyptiens mentionnent ceux de Naharaïn (Mésopotamie), ce qui confirme l'origine asiatique de la race chevaline des bords du Nil. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 441; Fr. Lenormant, *Notes sur un voyage en Égypte* (*Sur l'antiquité de l'âne et du cheval comme animaux domestiques en Égypte*), p. 2-4; *Premières civilisations*, t. I, p. 306-313; C. A. Piétrement, *Les chevaux dans les temps préhistoriques et historiques*, Paris, 1883, p. 477-490; Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, Leipzig, 1861, t. I, p. 265-266. — Les Hébreux, en quittant l'Égypte, n'emmenèrent pas de chevaux avec eux. Ils n'en eurent pas dans le désert. Ces animaux étaient considérés surtout comme favorisant le luxe ou servant à la guerre. Aussi Moïse, sans défendre à son peuple d'en posséder, recommanda-t-il aux rois futurs des Israélites de ne pas en avoir un trop grand nombre. Deut., XVII, 16.

3° *Au temps de Josué et des Juges.* — Pendant cette période, les chevaux ne sont mentionnés que dans les armées des rois chananéens. Les peuples de Syrie, Chananéens, Khétas ou Héthéens, combattaient sur des chars, rarement à cheval. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 145. Quand les Hébreux victorieux prennent des chevaux, ils reçoivent l'ordre de leur couper les jarrets, pour que personne ne puisse plus s'en servir. Jos., XI, 4, 6, 9. Dans son cantique, Débora fait allusion à la fuite des chevaux de Jabin. Jud., V, 22. Ce sont les deux seuls passages où il soit question de ces animaux, depuis la conquête de Chanaan jusqu'à Saül. La nature du pays occupé par les Hébreux leur rendait, en effet, le cheval presque inutilisable. Cet animal ne pouvait ni courir à travers les rochers, Am., VI, 13, ni traîner des chars dans un pays montagneux dépourvu de chemins carrossables, ni labourer des terrains trop inclinés. Au contraire, les

Philistins et les Chananéens se servaient facilement de chevaux et de chars dans les régions qu'ils occupaient, les bords de la mer, la plaine d'Esdrelon et le nord-ouest de la Palestine. C'est ce qui fait que les Hébreux et les Philistins gardèrent si longtemps leurs positions respectives les uns en face des autres : les Hébreux inexpugnables dans la montagne, mais peu propres à faire face à l'irruption des chars de guerre quand ils s'aventuraient dans la plaine; les Philistins facilement maîtres de la plaine, mais incapables de faire avec leurs chevaux l'assaut du pays montagneux. Le même fait se reproduisit plus tard, quand les Syriens attaquèrent les Israélites par le nord-est. Vaincus dans les montagnes où leur cavalerie était impuissante, les Syriens disaient : « Leurs dieux sont des dieux de montagnes, et c'est pourquoi ils nous ont vaincus. Combattons contre eux dans les plaines, et nous en viendrons à bout. » III Reg., xx, 23.

p. 161. Ils réussirent ainsi à former une race particulière de chevaux vigoureux, à la taille élevée, qu'on voit représentés sur leurs monuments. Voir t. I, fig. 259, col. 977. Dans ses inscriptions, Assurbanipal mentionne spécialement « les grands chevaux » dans l'énumération du butin qu'il fit à Thèbes, en 665. Cette race de grands chevaux ne s'est guère conservée intacte aujourd'hui que dans le Dongolah, en Nubie. Fr. Lenormant, *Premières civilisations*, p. 311-313; Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 445-455; Piétrement, *Les chevaux dans les temps préhistoriques et historiques*, p. 508-570; Hartmann, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1864, p. 24. Salomon s'approvisionnait de chevaux en Égypte et en revendait lui-même à ses voisins. Il les payait cent vingt-cinq sicles par tête, soit environ quatre cent cinquante francs. Il en faisait venir aussi d'une localité appelée Coa. Voir Coa. III Reg., x, 28; II Par., I, 16;



240 — Chevaux labourant en Égypte. D'après Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, pl. xxxv, 2.

II. Le cheval a l'époque des rois. — 1° *Sous Saül et David.* — Samuel, avant de donner un roi aux Hébreux, les avertit que ce roi prendra leurs fils pour les mettre sur ses chars et les faire aller à cheval devant lui. I Reg., viii, 11. Le vieux prophète prévoyait ce qui n'allait guère tarder à s'accomplir. Il est probable que Saül, une fois sacré, tint à avoir des chevaux à son service. Pourtant David est le premier à qui la Sainte Écriture en attribue formellement. Après sa victoire sur Adarézer, il fit couper les jarrets des chevaux dont il s'était emparé, tout en réservant cependant de ces animaux pour cent chars. II Reg., viii, 4. Absalom, probablement à l'exemple de son père, se fit faire un char et voulut avoir une escorte de cavaliers. II Reg., xv, 1. David dut se servir quelquefois de ses chars à la guerre; mais il ne semble pas avoir fait grand fond sur ses chevaux pour s'assurer la victoire. Ps. xix, 8; xxxii, 17.

2° *Sous Salomon.* — Sans prendre grand souci de la recommandation de Moïse, ce roi voulut posséder de nombreux et beaux chevaux. D'après certains commentateurs, il eut quatre mille chevaux de trait pour ses chars et douze cents chevaux de selle. III Reg., iv, 26 (hébreu, I Reg., v, 6); II Par., ix, 25. Des intendants étaient préposés à toute cette cavalerie. III Reg., ix, 22. De tout le pays, on amenait chaque année des chevaux à Salomon. III Reg., x, 25; II Par., ix, 24. Il en faisait aussi venir d'Égypte. Les Égyptiens s'appliquaient alors à l'élevage des chevaux avec d'autant plus de soin, qu'entre le xvie et le xie siècle ces animaux devinrent plus rares en Syrie. Ils avaient créé des haras à Thèbes, à Memphis, à Hermopolis et dans les principales cités de la moyenne Égypte. Ils attachaient grand prix à la pureté de la race et conservaient la généalogie de leurs animaux, comme les tribus arabes ont continué depuis à le faire. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718,

ix, 28. Ses successeurs en firent acheter plus tard à Thogorma, en Arménie. Ezech., xxvii, 14.

3° *De Salomon à la captivité.* — Pendant cette période, les chevaux ne sont signalés formellement qu'une seule fois, dans l'armée de Josaphat, roi de Juda. IV Reg., iii, 7. Sous Ézéchias, Rabsacès pouvait ironiquement offrir deux mille chevaux aux assiégés de Jérusalem, en prétendant qu'ils n'auraient pas assez de cavaliers pour les monter. IV Reg., xviii, 23; Is., xxxvi, 8. Les Israélites de Béthulie possédaient des chevaux, Judith, iii, 3, sans pouvoir probablement s'en servir à la guerre. Amos, iv, 10, et Michée, v, 10, font allusion à la présence de chevaux de guerre parmi les Hébreux. Néanmoins la rareté des textes bibliques qui parlent des chevaux de guerre donne le droit de conclure qu'au point de vue militaire, le cheval joua toujours un rôle très secondaire chez les Israélites. Pourtant ceux-ci cherchaient encore beaucoup trop à en posséder, contrairement aux intentions de Moïse, et Isaïe, ii, 8, leur en fait le reproche. Il est question une fois du cheval employé comme monture. Quand Salomon dit que la place du serviteur n'est pas à cheval, Eccle., x, 7, il suppose que cette monture était réservée de son temps aux personnages considérables. Le cadavre d'Amasias est ramené à Jérusalem sur ses propres chevaux. IV Reg., xiv, 20. Enfin le texte hébreu d'Isaïe, xxviii, 28, nous apprend qu'on se servait du cheval pour battre le blé en Palestine. C'est le seul passage de la Bible qui signale l'emploi de cet animal pour le service de l'agriculture. D'un autre texte, IV Reg., vii, 13, il ressort que les Israélites mangeaient leurs chevaux, au moins dans les temps de disette. Enfin l'historien sacré accuse les rois de Juda d'avoir consacré des chevaux au soleil, dans leurs accès d'idolâtrie. IV Reg., xxiii, 11. Les chevaux donnèrent leur nom à une des portes de Jérusalem. Jer., xxxi, 40; II Esdr., iii, 28.

Cf. IV Reg., XI, 16; II Par., XXIII, 15. Voir CHEVAUX (PORTE DES). — La Sainte Écriture mentionne fréquemment la présence des chevaux dans les armées étrangères, pendant la période des rois de Juda et d'Israël. Elle en signale dans l'armée de Bénadad, roi de Syrie, défait par Achab, III Reg., XX, 21, 25, et dans d'autres armées syriennes. IV Reg., VI, 14; VII, 7, 10. C'est sur un char traîné par des chevaux que Naaman vint en Palestine. IV Reg., V, 9. — La cavalerie assyrienne (fig. 250; voir t. I, col. 983, etc.) est celle dont il est le plus fréquemment question dans la Bible. Les Assyriens se servaient du cheval depuis les temps les plus reculés de leur histoire. Le cheval ou « âne de l'est » avait été primitivement introduit de la Haute Asie en Chaldée. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 560. De Théglathphalasar Ier à la fin des Sargonides, les Assyriens n'ont cessé d'introduire chez eux les chevaux de tous les peuples, les uns de race mongolique, les autres de race aryenne. Bien que la première race fût primitive, ils firent prédominer la seconde par sélection, et paraissent l'avoir estimée davantage. Piétrement, *Les chevaux dans les temps préhistoriques et historiques*, p. 408-412. Les chevaux de leurs bas-reliefs ont toujours le type aryen : tête petite et gracieuse de forme, encolure forte et cambrée, corps lourd, jambes fines et musculeuses, crinière et queue assez fournies. Les Assyriens n'employèrent d'abord leurs chevaux de guerre qu'à la conduite des chars; de rares cavaliers étaient seuls réservés pour la transmission des messages. Sargon et Sennachérib furent les premiers à faire manœuvrer la cavalerie par grandes masses, pour éclairer les marches, charger à fond, lancer la flèche pendant le galop et poursuivre les fuyards. On monta d'abord le cheval à nu, puis sur une simple couverture ou un caparaçon plus ou moins orné. On élevait les chevaux de guerre dans des haras, comme en Égypte. Hérodote, I, 192, mentionne un haras en Babylonie sous Xerxès. Dans la vallée de l'Euphrate, on avait aussi l'habitude, empruntée aux Mongols, de manger le cheval. Avesta, *Yesht*, V, 28-31. Les écrivains sacrés ont souvent l'occasion de parler des chevaux assyriens et chaldéens. Judith, XVI, 5; Ps. LXXV, 7; Jer., VI, 23; VIII, 16; XII, 5; L, 37; LI, 21; Ezech., XXVI, 7, 10, 11; Nah., III, 2. Isaïe, V, 28, remarque qu'ils ont la corne dure, parce que, en effet, on ne les ferrait pas; les Bédouins d'aujourd'hui ne ferrent pas non plus les leurs. Jérémie, IV, 13, dit qu'ils sont « plus vites que les aigles ». Cf. Hab., I, 8. Ézéchiel, XXIII, 6, 12, 23, parle des jeunes et beaux cavaliers babyloniens par lesquels Samarie et Jérusalem se laissent surprendre. — Il est encore fait mention par les écrivains de cette époque de la cavalerie des Égyptiens, Jer., XLVI, 4, 9; Ezech., XVII, 15; de celle des Mèdes, qui montaient des chevaux semblables à ceux des Assyriens, Jer., L, 42; LI, 27, et de celle du peuple qu'Ézéchiel, XXXVIII, 4, 15; XXXIX, 20, désigne sous le nom symbolique de Gog. Chez les Perses, le cheval servait aussi de monture de luxe. Esth., VI, 8-11.

250. — Chevaux assyriens à l'écurie. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 30.

III. LE CHEVAL A PARTIR DU RETOUR DE LA CAPTIVITÉ. — Les prophètes avaient annoncé que les captifs de Juda reviendraient avec honneur, leurs chefs montés sur des chars et des chevaux. Is., LXVI, 20; Jer., XVII, 25; XXII, 4.

A leur retour, ils ramenèrent, en effet, sept cent trente-six chevaux. I Esdr., II, 66; II Esdr., VII, 68. Ce nombre, beaucoup trop faible pour constituer une cavalerie proprement dite, suffisait parfaitement pour que les principaux personnages fussent montés. Dans les temps postérieurs à la captivité, il n'est parlé que fort rarement de chevaux, et seulement des chevaux de peuples en guerre avec les Juifs. Agg., II, 23; Zach., XIV, 15, 20; I Mach., X, 81. Le Nouveau Testament n'en ferait absolument aucune mention, sans les indications symboliques de l'Apocalypse et sans un texte de saint Jacques, III, 3, où il est parlé du frein à l'aide duquel on mène les chevaux. De tout ce qui précède il y a donc lieu de conclure que les Juifs n'ont jamais fait grand usage du cheval. La nature du pays rendait du reste cet usage difficile et dangereux, et seuls de rares voyageurs, comme peut-être le bon Samaritain, Luc., X, 34, allaient à cheval. Encore le mot *jumentum*, employé dans ce passage, peut-il désigner toute autre espèce de monture.

IV. Remarques bibliques sur le cheval. — Le livre de Job, XXXIX, 18, 26, renferme une belle description du cheval de bataille. Après avoir parlé de l'autruche et de sa merveilleuse rapidité, l'auteur conclut ses remarques sur l'oiseau en disant :

> Elle se rit du cheval et de son cavalier.

Puis il trace le portrait du cheval arabe dressé pour la guerre, tel qu'il le voyait de son temps :

> Est-ce toi qui donnes au cheval la vigueur,
> Et qui ornes son cou d'une crinière flottante?
> Peux-tu le faire bondir comme la sauterelle,
> Lui qui épouvante par la puissance de son souffle?
> Du pied il creuse la terre, tressaille de bravoure;
> Il court au-devant des traits,
> Se rit de la peur, sans que rien l'émeuve,
> Et ne recule pas devant l'épée.
> Sur lui résonne le carquois,
> Le fer étincelant de la lance et du javelot.
> Frémissant d'ardeur, il dévore la terre,
> Il est hors de lui au son de la trompette;
> Dès qu'il l'entend retentir, il dit : Ha!
> De loin il flaire le combat,
> Le cri tonnant des chefs, le fracas de l'armée.

Dans ce passage, dit Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. Carlowitz, 1851, ve dialogue, p. 93, « le cheval est peint tel que l'Arabe le voyait et le voit encore, c'est-à-dire comme un être pensant, courageux et belliqueux, qui prend part à toutes les chances d'une bataille; son hennissement est inséparable du cri de guerre du héros. » Cf. J. von Hammer-Purgstall, *Das Pferd bei den Arabern*, in-4°, Vienne, 1856. — Au livre des Proverbes, XXX, 31, c'est probablement aussi le cheval de guerre qui est désigné par l'expression *zarzîr moṯnayîm*, « celui qui est ceint des reins. » Le contexte réclame, en effet, un quadrupède dans l'énumération que fait l'auteur :

> Il y en a trois qui s'avancent majestueusement,
> Et quatre qui marchent fièrement :
> Le lion, le plus fort des animaux,
> Qui ne recule à la vue de personne,
> L'animal aux reins ceints, le bélier,
> Et le roi à la tête de son armée.

Le cheval de guerre semble le mieux indiqué pour justifier la périphrase hébraïque, et accompagner le lion et le bélier. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 435. Il est encore parlé du cheval de bataille dans plusieurs autres passages, Prov., XXI, 31; Jer., VIII, 6; Zach., X, 3; Apoc., IX, 7. La comparaison entre le cheval et la sauterelle est reproduite par Joël, II, 4, et par saint Jean, Apoc., IX, 7, mais en sens inverse. Si valeureux qu'il soit pourtant, ce n'est pas le cheval qui assure la victoire, et le secours du Seigneur vaut mieux que la plus puissante cavalerie. Les auteurs sacrés reviennent souvent sur cette pensée, afin de déprendre les Israélites de l'engouement que pouvaient leur inspirer les cavaleries de l'Égypte et de l'Assyrie. Judith, IX, 16; Ps. XXXII, 17; CXLVI, 10; Is., XXX, 16; XXXI, 1, 3; Os., I, 7; XIV, 4; Am., II, 15. — Le cheval n'a pas toujours les brillantes qualités que célèbre le livre de Job. Il est parfois dépourvu d'intelligence comme le mulet, Tob., VI, 17; Ps. XXXI, 9, en ce sens au moins qu'il ne connaît pas son Créateur. — Dans le désert, où le chemin est facile, il ne bronche pas, Is. LXIII, 13; mais il se montre parfois indomptable et rétif, Eccli., XXX, 8, et il faut le fouet pour le faire marcher. Prov., XXVI, 3. On lui met des mors, des rênes et différentes sortes de caparaçons. Ps. XXXI, 9; IV Reg., XIX, 28; Jac., III, 3. L'étalon, qui hennit à tout propos, est l'image de l'homme incontinent. Eccli., XXXIII, 6; Jer., V, 8; Ezech., XXIII, 20.

V. Le cheval dans les apparitions symboliques. — Le prophète Élie est emporté au ciel par des chevaux de feu. IV Reg., II, 11; Eccli., XLVIII, 9. Des chars et des chevaux de feu apparaissent autour d'Élisée. IV Reg., VI, 17. Plus tard, un envoyé céleste à cheval terrasse Héliodore dans le temple, II Mach., III, 25, et cinq cavaliers mystérieux combattent aux côtés de Judas Machabée. II Mach., X, 29. Ces différents chevaux sont le symbole de la puissance divine qui intervient en faveur des prophètes et des serviteurs de Jéhovah. Cette même intervention est manifestée par les chars et les chevaux qu'on entend ou qu'on voit évoluer dans les airs, comme pour entrer en lutte contre les ennemis du peuple de Dieu. IV Reg., VII, 6; II Mach., V, 2, 3. Le Seigneur est lui-même monté sur des chevaux, pour combattre les nations. Hab., III, 8. Mais au temps du Messie, qui est le Prince de la paix, il n'y aura plus de chevaux de guerre. Zach., IX, 10; XII, 4. Dans ses visions, le prophète Zacharie voit un homme monté sur un cheval roux, couleur qui rappelle le sang et symbolise la vengeance. Zach., I, 8. Le cheval de couleur noire est un présage de calamités sinistres, le cheval blanc un symbole de victoire; les chevaux mouchetés semblent annoncer des malheurs de diverse nature, guerre, peste, famine, etc. Zach., I, 8; VI, 2, 3, 6. — Dans l'Apocalypse, saint Jean voit aussi des chevaux de différentes couleurs en rapport avec la fonction des cavaliers symboliques. Le cheval blanc porte un personnage puissant et victorieux; le cheval roux, un cavalier qui déchaîne la guerre; le cheval noir, un messager de famine et de vengeance; la mort est montée sur un cheval pâle. Apoc., VI, 2, 4, 5, 8. Dans une autre vision, l'apôtre parle d'une armée de vingt millions de guerriers montés sur des chevaux terribles à la fois par leurs têtes et par leurs queues. Apoc., IX, 16-19. Ces bêtes sont donc doublement armées pour nuire. Plus loin, le Fils de Dieu apparaît sur un cheval blanc, symbole de majesté et de triomphe. Les armées célestes le suivent sur des chevaux de même couleur, parce qu'elles combattent pour sa cause et sous ses ordres. Apoc., XIX, 11, 14.

H. Lesètre.[a]

CHEVAUX (PORTE DES) (hébreu : *ša'ar haššûsîm*; Septante : πύλη ἵππων; Vulgate : *Porta equorum*), porte de Jérusalem, donnant sur la vallée du Cédron, vers l'angle sud-est de l'enceinte du Temple. Jer., XXXI, 40; II Esdr., III, 28. Jérémie, XXXI, 40, avait annoncé qu'après la captivité Jérusalem reconstruite s'étendrait à l'est jusqu'à l'angle de la Porte des Chevaux. Et nous voyons qu'après le retour, lorsque Néhémie fait relever les murs et les portes, les prêtres bâtissent une partie du rempart près d'Ophel, à partir de la Porte des Chevaux, en remontant vers le nord, et chacun en face de sa maison. II Esdr., III, 27-28. Son nom de Porte des Chevaux lui venait sans doute de ce qu'elle servait d'entrée aux chevaux du palais royal, construit au sud de l'aire actuelle du Haram. C'est là du reste qu'une tradition place les écuries de Salomon. V. Guérin, *Jérusalem*, in-8°, Paris, 1889, p. 230, 233. Près de cette Porte des Chevaux, sur l'ordre du grand prêtre Joiada, les centurions mirent à

mort Athalie, qu'ils avaient entraînée hors de l'enceinte sacrée. II Par., XXIII, 15; cf. IV Reg., XI, 16. On ne fit pas prendre à la reine le chemin direct du Temple au palais, parce que le roi Joas devait passer par là, IV Reg., XI, 19; mais on inclina sur la gauche, dans la direction du chemin qui conduisait du palais aux remparts, « le chemin de l'entrée des chevaux. » IV Reg., XI, 16. Fr. Keil, *Chronik, Esra, Nehemia*, in-8°, Leipzig, 1870, p. 525, identifie à tort la porte des Chevaux avec la porte actuelle du Fumier, *Bab el Mogharibeh*, dans la vallée du Tyropœon : les textes de Jérémie, XXXI, 40, et de II Esdr., III, 28, indiquent nettement la position sud-est du rempart. George Saint-Clair, *Nehemiah's south wall*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1889, p. 94, 97, 98. E. LEVESQUE.

CHEVÊCHE (hébreu : *kôs*; septante : νυκτικόραξ; Vulgate : *bubo, nycticorax*). Le sens du mot *kôs* ne s'est pas présenté très clairement aux anciens traducteurs. Le mot se trouve trois fois dans la Bible; les Septante le rendent deux fois par νυκτικόραξ, « corbeau de nuit ou hibou, » et une fois par ἐρῴδιος, « héron; » la Vulgate le traduit de trois manières différentes : *bubo*, « hibou; » *herodium*, « héron, » et *nycticorax*, et elle réserve le mot *noctua* pour traduire l'hébreu *ṭaḥmâs*, qui est le nom particulier du hibou. Les scribes qui copiaient le texte hébreu n'étaient pas non plus bien fixés sur le sens de *kôs*, puisque saint Jérôme, *Ep. CVI ad Sun. et Fretel.*, 63, t. XXII, col. 859, écrit que de son temps les manuscrits portaient *bos*, par confusion entre les deux lettres כ et ב. Les anciens traducteurs donnent généralement à *kôs* le sens de « hibou, oiseau de nuit », qui paraît de beaucoup le plus probable. Rosenmüller, *Scholia, Psalmi*, Leipzig, 1823, t. III, p. 1585. Le sens de pélican, que préfère Gesenius, *Thesaurus*, p. 695, ne peut être adopté, puisqu'au Ps. CII (hébreu), 7, le *kôs* est précisément opposé au *qâ'âṭ*, dans lequel on s'accorde aujourd'hui à reconnaître le pélican. — La Sainte Écriture ne parle que trois fois du *kôs* : deux fois pour le mettre au nombre des oiseaux impurs, Lev., XI, 17; Deut., XIV, 16, et une fois pour le représenter comme un oiseau caractéristique des solitudes désolées :

251 — Chevêche.

> Je ressemble au pélican (*qâ'âṭ*) du désert,
> Je suis comme le *kôs* des ruines. Ps. CII (hébreu), 7.

Cet oiseau qui habite les ruines, et dans lequel les versions voient un oiseau de nuit, analogue au hibou, est fort probablement le *boomah* des Arabes, le petit hibou ou chevêche, *Athene persica*, que les Arabes appellent, à peu près comme le psalmiste, *umm el-kharâb*, « mère des ruines. » Il est à croire d'ailleurs que le mot hébreu *kôs* désigne plusieurs des oiseaux qui appartiennent au genre Chouette. Mais de tous les oiseaux de ce genre, la *Noctua* ou chevêche est de beaucoup le plus abondant en Palestine et en Syrie. On est donc en droit de l'identifier avec le *kôs*. Voir CHOUETTE. — La chevêche (fig. 251) se distingue des autres chouettes par son disque périophtalmique incomplet et par l'absence de crêtes aux oreilles. Elle se nourrit de petits quadrupèdes, rats, souris, mulots, etc., et même d'oiseaux. Elle ne se met en mouvement que quand il y a nécessité; elle perche ordinairement dans des endroits de couleur analogue à son plumage. Cet oiseau a un air à la fois comique et grotesque avec ses allures solennelles, ses deux grands yeux de face et les mouvements compassés de sa tête quand il observe ce qui se passe autour de lui. La chevêche se montre habituellement prudente et pourtant familière. Parmi les Arabes, on la considère comme un oiseau de bon augure; on craint de la molester; aussi se multiplie-t-elle beaucoup. C'est seulement le soir, au coucher du soleil, qu'on peut entendre son cri plaintif. Elle fait son nid dans les trous des arbres, dans les parois des rochers et spécialement dans les vieilles ruines. On la trouve dans les bois d'oliviers qui entourent les villages, dans les gorges rocheuses, dans les buissons au bord des eaux, dans les tombeaux et dans les ruines, au milieu des décombres des anciennes localités de Judée, dans les monticules sablonneux de Bersabée, etc. Ainsi se justifie la parole du psalmiste qui l'appelle le « *kôs* des ruines ». Cf. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 93; *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 193; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 371. — « La chevesche est la marque de la monnoie d'Athènes. » Plutarque, *Periclès*, 26, trad. Amyot, Paris, 1619, p. 105 G. Les Juifs et les premiers chrétiens eurent souvent cette monnaie entre les mains. La déesse protectrice d'Athènes, Pallas Athéné, portait le surnom de γλαυκῶπις, « aux yeux d'azur » ou « aux yeux de chouette ». La chouette, γλαῦξ, l'accompagnait pour symboliser la pénétration de son regard, la nuit aussi bien que le jour, au physique et au moral. Cf. Pausanias, I, 14; III, 18, 2; Plutarque, *Lycurgue*, 11. La chouette athénienne, qui nichait en grand nombre dans les rochers de l'acropole, n'était autre que la chevêche de l'Europe méridionale, appelée par les naturalistes *Athene noctua*. La chevêche de Palestine, *Athene persica*, ne diffère de la première que par la couleur plus claire de son plumage.

H. LESÊTRE.

CHEVEUX (hébreu : *dallâh*, Cant., VII, 6; *péra'*, Num., VI, 5; Ezech., XLIV, 20; *śa'ărâh*, I Sam. (Reg.), XIV, 45; II Sam. (Reg.), XIV, 11; I Reg. (III Reg.), I, 52; Job, IV, 15; *śe'âr*, Jud., XVI, 22; II Sam. (Reg.), XIV, 26; I Esdr., IX, 3; chaldéen : *śe'ar*, Dan., III, 27 (Vulgate, 94); IV, 30; VII, 9; grec : θρίξ, Lev., XIII, 10, 30, etc.; Matth., V, 36; X, 30; Luc., VII, 38, etc.; τρίχωμα, Cant., VI, 4; πλέγμα, I Tim., II, 9; πλόκιον, Cant., VII, 5; Vulgate : *cæsaries*, Num., VI, 5; Deut., XXI, 12; II Reg., XIV, 16; *capillus*, Lev., XIII, 10, etc.; Num., VI, 18; Jud., XVI, 22, etc.; Matth., V, 36; Luc., VII, 38; *capillatura*, I Petr., III, 3; *coma*, Lev., XIX, 27; Judith, XIII, 9; I Cor., XI, 14, etc.; *crines*, Jud., XVI, 13; Judith, X, 3; Cant., IV, 9 I Tim., II, 9). Les mots qui désignent en hébreu les cheveux ont pour origine plusieurs verbes de signification très différente. *Dalâh* veut dire « la chevelure qui pend ». *Péra'* vient du verbe *pâra'*, qui signifie « tondre »; il désigne la chevelure entière. *Śa'ărâh, śe'âr*, désignent « les poils » en général. Tantôt ces mots sont employés seuls, I Sam. (Reg.), XIV, 45; Job, IV, 15; Cant., IV, 1; Dan., III, 27 (94); tantôt avec le mot *rô'š*, « tête. » Jud., XVI, 22; II Sam. (Reg.), XIV, 26; Esdr., IX, 3. En grec, πλέγμα et πλόκιον désignent spécialement les cheveux arrangés. En latin, *cæsaries* a une étymologie semblable à celle du mot hébreu *péra'*; il vient du verbe *cædere*, « couper. » Les autres mots sont les termes classiques en grec et en latin pour désigner les cheveux et la chevelure.

I. LA CHEVELURE CHEZ LES HÉBREUX. — Les Hébreux, en Chaldée, portaient les cheveux longs ainsi que la barbe. Voir BARBE. Ils conservèrent cet usage au milieu

des Égyptiens, qui se rasaient ordinairement la tête. (Voir t. I, fig. 383, col. 1289.) Toutes les règles qui sont données par la loi mosaïque, relativement aux cas où les cheveux doivent être coupés et à la manière dont ils doivent l'être, supposent qu'habituellement les Hébreux portaient les cheveux longs.

1° *Chevelure des prêtres.* — Dieu avait imposé aux prêtres des règles strictes sur la façon dont devait être arrangée leur chevelure. La loi leur interdit de tondre en rond les coins de leur tête. Lev., XIX, 27. Ils ne doivent ni se raser la tête ni laisser croître indéfiniment leurs cheveux, mais les couper simplement. Lev., XXI, 5; Ezech., XLIV, 20. Par ces prescriptions, Dieu veut distinguer ses prêtres de ceux des dieux des nations. Lev., XIX, 27; Deut., XIV, 1. « Il ne veut pas, dit saint Jérôme, qu'ils soient rasés à la manière des prêtres d'Isis et de Sérapis, ni qu'ils laissent croître leur chevelure à la façon des barbares et des soldats, mais qu'ils aient une tenue convenable aux prêtres. » *In Ezech.*, XIII, 17, t. XXV, col. 437. Les prêtres égyptiens avaient, en effet, comme tous leurs compatriotes, la tête rasée, et même en dehors de l'Égypte les prêtres d'Isis adoptaient la même tenue. H. Helbig, *Wandgemälde Campaniens*, in-4°, Leipzig, 1868, nos 1111 et 1112. La défense de couper les coins de la chevelure est faite dans un dessein semblable. C'est pour empêcher l'usage de superstitions habituelles à certains peuples voisins, comme était, par exemple, l'habitude qu'avaient certains Arabes d'offrir au dieu Orotal les cheveux plantés entre les tempes et les oreilles. Hérodote, III, 8. Toutefois, comme il est remarqué à l'article BARBE, il est difficile de savoir exactement la signification du mot « coin », *pê'âh*, dans le passage d'Ezéchiel cité plus haut. Cf. t. I, col. 1452. Il est plus difficile encore de savoir si, dans Jérémie, IX, 26 (hébreu, 25); XXV, 23; XLIX, 32, le prophète, en parlant des Arabes, les désigne par la coupe de leurs cheveux. Tandis que les Septante traduisent les mots *qeṣûṣê pê'âh* par : « celui qui est rasé autour de sa face, » πάντα περικειρόμενον τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, et la Vulgate par : « ceux dont l'extrémité des cheveux est coupée, » *abscissi extrema coma*, un certain nombre d'interprètes appliquent le mot « extrémité » à la terre et traduisent : « ceux qui sont aux extrémités du désert. » Gesenius, *Thesaurus*, p. 1087.

Dans certains cas, il était prescrit aux prêtres de se raser entièrement le corps. C'était alors une partie de la cérémonie de la purification. Au moment de leur consécration les lévites devaient avoir la tête rasée, comme tout le reste du corps. Num., VIII, 7. Cet usage existait également pour les prêtres égyptiens, Hérodote, II, 36, et pour d'autres prêtres orientaux. Voir BARBIER, t. I, col. 1457.

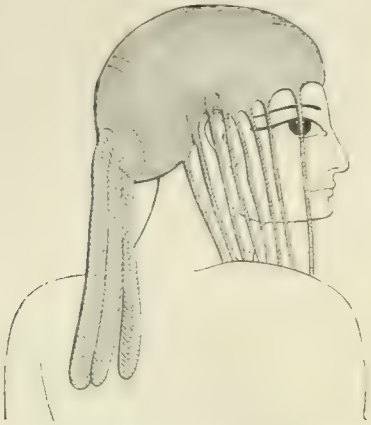
2° *Chevelure des nazaréens.* — Parmi les observances auxquelles se soumettait celui qui faisait vœu de nazaréat était en premier lieu celle de laisser pousser ses cheveux sans les couper. Num., VI, 5; Jud., XIII, 5; XVI, 17; I Reg., I, 11. Si quelqu'un meurt auprès d'un nazaréen, celui-ci est souillé et rase sa tête au jour de la purification, c'est-à-dire au septième jour. Num., VI, 9. Lorsque le temps du nazaréat est terminé, le nazaréen rase aussi sa tête à l'entrée du tabernacle et met ses cheveux sous le feu du sacrifice des victimes pacifiques. Num., VI, 18-19. Parmi ceux qui firent ce vœu figure au premier rang Samson. La force extraordinaire de ce juge était attachée à la longueur de ses cheveux. Jud., XVI, 17. Il la perdit quand Dalila, qui lui avait arraché son secret, les lui eut coupés. Dès qu'ils furent repoussés, Samson recouvra sa force, renversa les colonnes de la salle où les Philistins faisaient un festin, en tua un grand nombre et périt lui-même sous les décombres. Jud., XVI, 22. Voir SAMSON. — Saint Paul fit également le vœu du nazaréat à Éphèse, et la période durant laquelle le fer ne devait pas toucher à ses cheveux expira pendant son séjour à Cenchrées. Il se fit couper les cheveux dans cette ville, avant de se rembarquer pour l'Orient. Act., XVIII, 18. C'est bien à lui, en effet, que se rapporte le participe et non à Aquilas, comme l'ont cru à tort certains interprètes. C. Fouard, *Saint Paul*, in-8°, Paris, 1892, p. 268-269.

252. — Tête de roi hyksos. Fragment d'une statue de la villa Ludovisi, à Rome.

3° *Chevelure du peuple.* — Dans la vie ordinaire, les Juifs portaient les cheveux assez longs. Nous voyons, en effet, le prophète Habacuc enlevé par les cheveux. Dan., XIV, 35; et parmi les supplices infligés aux sept Machabées est indiqué celui qui consiste à arracher à l'un d'eux les cheveux et la peau du crâne. II Mach., VII, 7. C'est avec les cheveux longs que les bas-reliefs égyptiens et assyriens représentent les Juifs. Sur le monument de Sésac à Karnak, les cheveux sont liés par un bandeau qui entoure la tête et qui est noué par derrière. Voir BARBE, t. I, fig. 447, col. 1454. Sur l'obélisque de Nimroud, la tête est couverte d'un bonnet et le bas des cheveux est roulé, à quatre rangs de frisures. Voir BARBE, t. I, fig. 448, col. 1454. Sur le monument de Ninive où sont figurés des Juifs rendant hommage à Sennachérib, la tête de ceux-ci est nue et sans bandeau et leurs cheveux sont bouclés. Voir BARBE, t. I, fig, 449, col. 1455.

On admirait chez les jeunes gens une chevelure abondante. Celle d'Absalom, qu'il coupait chaque année, dit le texte sacré, pesait deux cents sicles du poids royal. II Reg.,

XIV, 26. Ce chiffre paraît extraordinaire et a donné lieu à un certain nombre d'hypothèses pour l'expliquer. On a supposé notamment que la lettre caph, כ, qui signifie 20, avait été changée par une erreur de copiste en resch, ר, qui signifie 200. Mais toutes les anciennes



253. — Esclave égyptienne. XVIIIe dynastie. Tombeau d'Abd el-Qournah. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 42.

versions contiennent le nombre 200. Cf. Keil et F. Delitzsch, *Biblical commentary on the books of Samuel*, trad. angl., Édimbourg, 1886, p. 412. Josephe, *Ant. jud.*, VII, VIII, 5, raconte qu'Absalom coupait ses cheveux tous les huit jours. C'est à la longueur de sa chevelure qu'il

254. — La princesse Nefrit. Musée de Ghizéh.

dut sa perte. II Reg., XVIII, 9. Voir ABSALOM. Les gardes du roi Salomon portaient aussi les cheveux très longs, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 3.

L'histoire de Samson prouve que les hommes mêmes, quand ils portaient les cheveux longs, les arrangeaient en tresses (hébreu : *mahlâfôt*; Septante : πλοκαί; Vulgate : *crines*). Jud., XVI, 13, 19; cf. Is., III, 24. Cet usage existait aussi chez les Hyksos ou rois pasteurs d'Égypte, qui étaient de race sémite (fig. 252), ainsi que chez les Grecs de l'époque archaïque. W. Helbig, *L'épopée homérique*, trad. Trawinski, in-8°, Paris, 1894, p. 221, 229, 298-310; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1881, pl. XI; *Monuments publiés par l'association des études grecques*, 1878, pl. I; O. Rayet et Max. Collignon, *Histoire de la céramique grecque*, p. 81, fig. 43.

Les boucles des cheveux, en hébreu *ṭalṭalîm*, sont comparées à des rameaux flexibles du palmier, selon les Septante et la Vulgate qui rendent ce mot par ἐλάται, et par *elatæ*. Cant., V, 11. Le mot même qui désigne la chevelure dans ce passage, *dallâh*, signifie « un fil qui pend »; les Septante le rendent par πλόκιον, et la Vulgate par *coma*. Dans le même livre, V, 2 et 11, les boucles sont appelées *qevuṣṣôt*, mot que les Septante traduisent par βόστρυχοι, et la Vulgate par *cincinni*. Dans Ézéchiel, VIII, 3, elles sont présentées sous l'image d'une frange (hébreu : *ṣîṣîṭ*; Septante : κορύφη, « sommet de la tête; » Vulgate : *cincinni*).

255. — Grecque du temps des Diadoches. D'après le *Museo Borbonico*, X, 11.

Les Juifs oignaient d'huile et parfumaient leurs chevelures. Ruth, III, 3; II Reg., XIV, 2; Ps. XXII (hébreu, XXIII), 5; Eccle., IX, 8; Is., III, 24. Ils le faisaient surtout quand ils assistaient à des festins, et souvent celui qui recevait fournissait des parfums à ses hôtes. Matth.,

256. — Égyptienne. XVIIIe dynastie. Tombeau d'Abd el-Qournah. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 42.

VI, 17; XXVI, 7; Luc., VII, 46. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, IV, 1.

Les cheveux des Juifs, comme ceux de tous les Orientaux, étaient noirs. L'épouse du Cantique compare ceux de son mari à l'aile d'un corbeau. Cant., V, 11. Parfois on semait de la poudre dans les cheveux pour en rehausser l'éclat. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 3. L'usage de la teinture paraît inconnu aux Hébreux. Si Hérode le Grand se teignait pour dissimuler son âge, c'était parce qu'il avait adopté les usages grecs. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VIII, 8. La couleur blanche est souvent signalée comme un

des signes caractéristiques de la vieillesse, Gen., XLII, 38; XLIV, 29; III Reg., II, 6; Ose., VII, 9; Prov., XVI, 31; XX, 29. La chevelure blanche sert à représenter l'éternité divine. Dan., VII, 9; Apoc., I, 14. Plusieurs des peuples voisins de la Palestine, comme les Égyptiens et les Perses, faisaient usage de la perruque. Wilkinson, *The manners*, t. II, p. 324; Xénophon, *Cyrop.*, I, 3, 2. Il ne semble pas qu'elle ait été usitée chez les Juifs. Josèphe, *Vita*, II, ne signale qu'une fois l'emploi d'une perruque, mais c'est pour servir à un déguisement.

4° *Chevelure des femmes.* — La Bible nous fournit quelques renseignements sur la manière dont les Juives arrangeaient leurs cheveux. Les termes dont se sert la Sainte Écriture sont généralement vagues. Il est dit de Jézabel qu'elle ornait sa tête (hébreu : *ṭèṭèb;* Septante : ἠγάθυνε, « elle rendit belle »; Vulgate : *ornavit*). IV Reg., IX, 30. Cependant dans le livre de Judith, X, 3, le texte grec porte διέταξε, et la Vulgate *discreminavit*, « elle sépara, » ce qui semble indiquer l'usage d'un peigne. Ces peignes, suivant de nombreux commentateurs, sont désignés par le mot *pe'ĕrim*. Is., III, 20. C'est la traduction que donne la Vulgate : *discriminalia*. Les Septante traduisent par : « l'arrangement de l'ornement de la gloire, »

257. — Cylindre chaldéen. D'après F. Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 7.

aussi les Grecques (fig. 255). G. Wilkinson, *The manners*, t. II, p. 335. C'est du moins le sens que donnent au mot hébreu *šebisim*, dans Isaïe, III, 18, les Septante, qui traduisent par ἐμπλόκια; la Vulgate, qui traduit par *reticulas*, et le Talmud, *Kelim*, XXVIII, 10.

La comparaison que l'époux du Cantique fait des cheveux de son épouse à la pourpre du roi, Cant., VII, 5, n'indique en aucune façon que les femmes juives aient teint leurs cheveux. Le mot « pourpre » est employé ici dans le sens de « noir foncé », comme l'est parfois πορφύρεος en grec. *Iliad.*, V, 83; *Anthology.*, XI, 13, etc. — Pour les cheveux des Syriennes, voir la tête d'Astarté, t. I, fig. 333, col. 1185. Pour les Égyptiennes, voir fig. 256, et t. I, fig. 415, col. 1387.

5° *La chevelure dans le deuil.* — Se raser la tête était pour les Hébreux un signe de deuil. Lev., X, 6; Deut., XXI, 12; Is., III, 17, 24; XV, 2; XXII, 12; Jer., VII, 29; XLVIII, 37; Amos, VIII, 10; Josèphe, *Bell. jud.*, II, XV, 1. Parfois même ils s'arrachaient violemment les cheveux. Ezech., XXVII, 31; Mich., I, 16; I Esdr., IX, 3. Ils suivaient donc l'usage contraire à celui des Égyptiens. Ceux-ci, en effet, laissaient pousser leur chevelure en signe de deuil, Hérodote, II, 36, et la coupaient quand leur deuil était terminé. Les Grecs, à l'époque classique, avaient la même coutume que les Juifs. Homère, *Iliad.*, XXIII, 135, 152; *Odyss.*, IV, 198; Sophocle, *Electr.*, 449; Euripide, *Alcest.*, 434; Plutarque, *Consolatio ad uxorem*, L; Athénée, *Deipnosoph.*, XV, 16; Lucien, *De Luctu*, 11; *Monuments de l'instit. arch. de Rome*, 1864, pl. IV et V; Benndorf, *Griechische und Sicilische Vasenbilder*, pl. 1, 16, 17, 21, etc. A l'époque gréco-romaine, au contraire, où l'habitude était de porter les cheveux courts, on les laissait pousser pour marquer la

258. — Statuette grecque. D'après Baumeister, *Denkmäler des klassischen Alterthums*, t. I, fig. 682.

259. — Statuette de jeune Grecque. Musée du Louvre. Rotonde d'Apollon.

260. — Chevelure frisée au fer. Statuette grecque. D'après Baumeister, t. I, fig. 684.

τὴν σύνθεσιν τοῦ κόσμου τῆς δόξης. Ailleurs, dans Ézéchiel, XXIV, 17, saint Jérôme traduit le même mot par « couronnes ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1089. Les cheveux étaient divisés en nattes ou en tresses comme celles que portent des esclaves égyptiennes (fig. 253). Une seule tresse de l'épouse suffit à séduire le cœur de l'époux, d'après la Vulgate, Cant., IV, 9, mais le mot hébreu *'ănaq*, qu'elle traduit par *crinis*, signifie non pas « un cheveu », mais « un collier ». (Septante : ἐνθέμα, « collier ».) Plus loin, Cant., VII, 5, la chevelure de l'épouse est comparée à la pourpre du roi attachée par des anneaux (hébreu : *rehâtim*, proprement « galeries, canaux »); les anneaux sont, en effet, ronds comme les conduites d'eau (Septante : παραδρομίαι; Vulgate : *canales*).

Les femmes juives maintenaient probablement les tresses à leur place par un filet ou bandeau, comme le faisaient quelquefois les femmes égyptiennes (fig. 254) et

douleur. Plutarque, *Quæst. rom.*, 14. Les Romains laissaient également pousser leurs cheveux en pareil cas. Suétone, *Caligula*, X, 24; cf. Tite Live, XXVII, 34.

6° *Prescriptions relatives à la chevelure dans les maladies de la peau.* — Pour l'examen de certaines maladies qui rendaient impur celui qui en était atteint, en particulier de la teigne et de la lèpre, le Lévitique ordonne de considérer avec soin la couleur des cheveux et des poils. Si le poil devient jaune, la maladie est évidente, Lev., XIII, 10, 30, 36, 42; au contraire, elle n'existe pas, si le poil conserve sa couleur noire. Lev., XIII, 31, 37. Lorsque le lépreux est guéri, il doit par deux fois, à sept jours d'intervalle, se raser la tête et tout le corps avant d'accomplir les sacrifices de purification. Lev., XIV, 8-9.

II. Chevelure des Babyloniens. — En parlant des trois jeunes gens qui furent jetés dans une fournaise par ordre de Nabuchodonosor, la Bible nous dit qu'aucun cheveu

de leur tête ne fut brûlé. Dan., III, 94 (hébreu, 27). Ils portaient le costume du pays, et leurs cheveux devaient être arrangés à la mode babylonienne. Les monuments assyriens nous montrent quel était cet arrangement. Les cheveux étaient longs, ondulés et terminés au bas par plusieurs rangs de boucles frisées. Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. V, p. 33, 42, 48, etc. Voir t. I, fig. 136, 435, col. 553, 1427, etc. Telle devait être aussi la chevelure d'Holopherne. Judith, XIII, 9 (grec, 7). Un ancien cylindre chaldéen nous montre comment était arrangée, dans la patrie de Sara, la chevelure des femmes (fig. 257).

III. La chevelure dans le Nouveau Testament. — L'Évangile ne nous dit pas comment était la chevelure

261. — Femme chrétienne.
D'après Garrucci, *Storia dell' arte*, t. IV, fig. 225.

de Notre-Seigneur. Une tradition qui remonte aux premiers âges de l'Église et qui est déjà fixée dans une peinture de la catacombe de Saint-Callixte donne au Sauveur une longue chevelure, séparée sur le milieu du front et retombant des deux côtés en longues boucles. Voir t. I, col. 1533. Les Évangiles mentionnent la chevelure de sainte Madeleine, avec laquelle elle essuya les pieds du Sauveur. Luc., VII, 38, 44; Joa., XI, 2; XII, 3. L'apôtre saint Paul recommande aux hommes de ne pas porter les cheveux longs, car cela est une honte; au contraire, la femme doit laisser croître ses cheveux, qui sont pour elle comme un voile. I Cor., XI, 14-15. Les papes et les conciles ont souvent rappelé aux clercs les préceptes de saint Paul. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 134. Cf. S. Jérôme, *in Ezech.*, XLIV, 20, t. XXV, col. 441; *Cod. Théod.*, XVI, 2, 38. Cette règle a toujours été maintenue dans l'Église latine; dans l'Église grecque, au contraire, les prêtres laissent pousser leurs cheveux comme leur barbe. Saint Paul recommande ailleurs aux femmes la simplicité dans le soin de leur chevelure. Il veut qu'elles s'abstiennent de porter des nattes ou d'autres coiffures compliquées, comme en portaient les païennes. I Tim., II, 9. Saint Pierre leur fait la même recommandation. I Petr., III, 3. Les terres cuites et les médailles nous montrent, en effet, que les coiffures des femmes grecques et romaines étaient variées à l'infini (fig. 258, 259 et 260). Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, fig. 1823-1832, p. 1361; fig. 1857-1871, p. 1368. Les peintures des catacombes attestent, au contraire, que les femmes chrétiennes se contentaient de séparer leur chevelure en deux bandeaux (fig. 261). J. Spencer Northcote et W. R. Brownlow, *Rome souterraine*, trad. P. Allard, p. 378, f. 35, pl. IV.

IV. Métaphores tirées de la chevelure. — Les Juifs empruntaient plusieurs métaphores au nombre et à la nature des cheveux. 1° Ils comparaient à la masse des cheveux une quantité innombrable. Ps. XXXIX (hébreu, XL), 13; LXVIII (hébreu, LXIX), 5. Aussi, pour montrer que la Providence divine s'occupe des moindres détails, Notre-Seigneur dit-il que tous les cheveux de notre tête sont comptés. Matth., X, 30; Luc., XII, 7. — 2° Le cheveu représente une chose sans aucune valeur; de là est venue, pour indiquer qu'un homme n'aura pas à subir le moindre dommage, l'expression proverbiale : « On ne touchera pas à un cheveu de sa tête. » I Reg., XIV, 45; II Reg., XIV, 11; III Reg., I, 52; Dan., III, 94 (hébreu, 27); Luc., XXI, 18; Act., XXVII, 34. — 3° Le cheveu représente un objet extrêmement mince et difficile à atteindre ou à saisir. Pour montrer l'habileté des frondeurs de la tribu de Benjamin, il est dit qu'ils ne manquaient pas un cheveu quand ils le visaient. Jud., XX, 16. — 4° Une chevelure abondante et soignée est donnée comme un des traits caractéristiques de l'orgueil. Ps. LXVII (hébreu, LXVIII), 22.

E. Beurlier.

CHÈVRE (hébreu : *'êz*, rarement *se'îrâh*, féminin de *sâ'îr*, « bouc; » Septante : αἴξ; Vulgate : *capra*).

1° *Histoire naturelle de la chèvre.* — La chèvre (fig. 262), femelle du bouc (voir Bouc), est un mammifère de l'ordre des ruminants et de la famille des bovidés. Elle a les cornes dirigées en haut et en arrière, les jambes robustes et la queue courte. Elle porte deux mamelles. Son pelage se compose de deux sortes de poils : les uns longs et grossiers, et par-dessous ceux-ci d'autres poils plus courts, souples et laineux. Ces poils servent à fabriquer des étoffes et des tentures plus ou moins fines, suivant qu'on emploie ceux de dessus ou ceux de

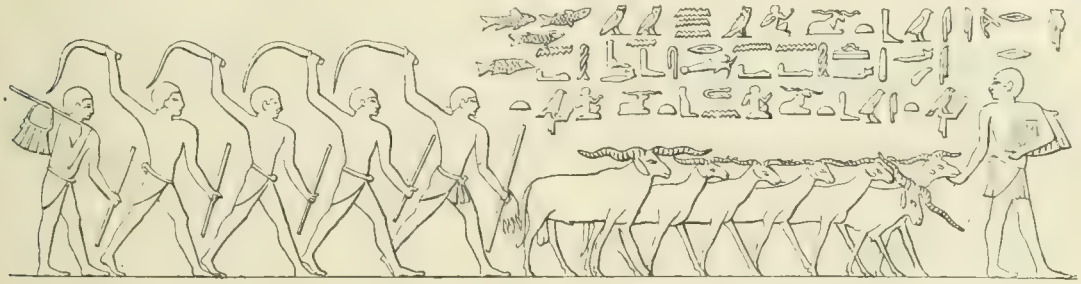
262. — Chèvre (*Capra membrica*).

dessous. La Sainte Écriture parle de rideaux du tabernacle et d'autres étoffes en poils de chèvres. Exod., XXXV, 4, 23, 26; XXXVI, 14; Num., XXXI, 20; I Reg., XIX, 13. Voir Cilice. Avec la peau, on fabrique des outres pour la conservation ou le transport des liquides, eau, vin, lait, huile, etc. Voir Outre. La chèvre constituait encore pour les Hébreux une précieuse ressource alimentaire par son lait, Prov., XXVII, 27, et sa chair, qu'il était permis de manger. Deut., XIV, 4.

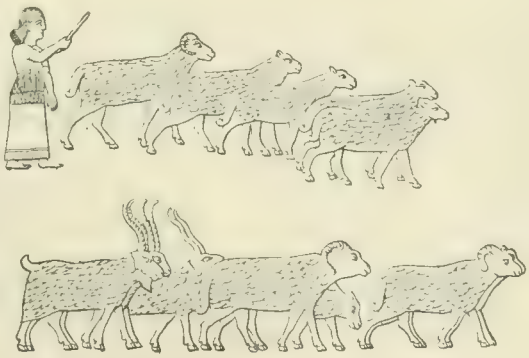
2° *La chèvre de Palestine.* — La chèvre commune, *Capra hircus*, est représentée en Palestine par deux variétés principales. On pourrait s'attendre à trouver de nombreux traits de ressemblance entre ces variétés et la race-type de la *Capra ægagrus*, qui est originaire de la Perse et de l'Arménie, et de laquelle semble provenir la chèvre domestique. Cette ressemblance n'existe pas, et même les chèvres de Syrie s'éloignent davantage du type

primitif que ne le font les autres animaux du même pays. La principale variété est celle de la *Capra membrica*, reconnaissable à ses fortes cornes, à sa taille plus grande que celle de nos chèvres, et surtout à ses oreilles pendantes qui ont un pied de longueur. Amos, III, 12, fait allusion à ces oreilles énormes quand il dit que « le pâtre arrache à la gueule du lion deux cuisses et le bout d'une oreille ». Il fallait que cette oreille fût longue pour qu'on pût en saisir une partie entre les dents du lion. Les chèvres de Palestine ont presque toujours le poil noir. Dans le Cantique, IV, 1; VI, 4, les cheveux de l'épouse sont comparés aux troupeaux de chèvres qui couronnent le sommet de Galaad. Ces noirs troupeaux pouvaient ressembler à une sorte de chevelure posée sur le sommet calcaire de la montagne. — Dans le voisinage de l'Hermon se rencontre une autre variété, la *Capra angorensis*, aux oreilles et aux cornes plus courtes, au poil plus long et plus soyeux, mais aux formes plus massives. Sa couleur prédominante est également le noir. La variété appelée *Capra sinaitica* par les naturalistes, la même que la *Capra beden* des Arabes, ne vit que dans les districts les plus sauvages. On la rencontre encore aujourd'hui dans les ravins de Moab et dans le désert de Juda, près de la mer Morte. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 6. La chèvre vit de préférence dans les contrées montagneuses et rocheuses, où elle trouve sa nourriture sur les buissons. Elle broute les jeunes rejetons et les feuilles de thym et de petits arbrisseaux. Elle est ainsi cause que certaines régions désertes de Palestine ne peuvent se reboiser, et même que plusieurs espèces végétales, qui couvraient autrefois les hauteurs, ont totalement disparu entre le Jourdain et la Méditerranée. De nombreux troupeaux de chèvres trouvent à vivre dans les maigres herbages du désert du sud. Les arides plateaux de l'Arabie ne leur conviennent pas; aussi ne sont-elles pas mentionnées parmi les troupeaux de Job. Elles laissent aux moutons les succulents pâturages des plaines maritimes. Les hauteurs qui occupent toute la Palestine, d'Hébron au Liban, sont leur séjour préféré, et dès les premiers temps on les y a élevées en grand nombre.

3° *Les anciens troupeaux de chèvres.* — La Sainte Écriture mentionne les troupeaux de chèvres de Laban, Gen., XXX, 32; XXXI, 38, ceux de Jacob, qui envoie deux cents chèvres en présent à son frère, Gen., XXXII, 14, les mille chèvres du troupeau de Nabal, au Carmel, I Reg., XXV, 2, les chèvres des habitants de Béthulie, Judith, III, 3, etc. Les riches propriétaires n'étaient d'ailleurs pas seuls à posséder des chèvres. Comme cet animal trouve aisément sa nourriture, les plus pauvres familles pouvaient en avoir au moins une, ou parfois plusieurs composant un petit troupeau. En face de la nombreuse armée des Syriens qui envahit le pays sous le règne d'Achab, les Israélites paraissaient être comme « deux petits troupeaux de chèvres ». III Reg., XX, 27. — Chez les Égyptiens, le laboureur était suivi du semeur, puis d'un troupeau de chèvres ou de moutons qui piétinaient la semence pour l'enterrer. Les chevriers faisaient avancer les animaux en chantant quelque refrain, comme le montre une scène empruntée au tombeau de Ti (fig. 263). Les Hébreux réunissaient ensemble les chèvres et les brebis, mais seulement pour les garder ou les mener paître. Un bas-relief assyrien (fig. 264) représente des chèvres et des brebis ainsi conduites. La nuit, on les enfermait dans les mêmes bercails ou les mêmes cavernes, pour les soustraire aux attaques des carnassiers. Voir BREBIS, t. I, col. 1915. — Pour les conduire aux pâturages, les bergers d'autrefois procédaient comme font ceux d'aujourd'hui. Le berger du troupeau mêlé de brebis et de chèvres marche toujours le premier. Les brebis suivent docilement, les unes après les autres, par les chemins les plus aisés. On voit, au contraire, les chèvres gambader en désordre, sauter de roc en roc, grimper par les passages les plus abrupts et donner libre carrière à leur humeur vagabonde. S'agit-il de pénétrer dans le bercail ou dans la caverne qui sert de refuge pour la nuit? Boucs et chèvres se précipitent de tous les rochers et au besoin bondissent par-dessus le dos des brebis. Pour que chaque troupeau occupe en paix la place qui lui revient dans le bercail, le berger est obligé de faire passer les brebis d'un côté et les chèvres de l'autre, en se mettant lui-même entre les deux auprès de la porte. C'est cette manière de faire qui a donné lieu à la comparaison dont se sert Notre-Seigneur, Matth., XXV, 32, 33, pour représenter la séparation des bons et des méchants au jour du jugement. Voir t. I, col. 1871. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 92; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 199.



263. — Troupeau de chèvres piétinant un champ ensemencé. Tombeau de Ti, à Saqqara. D'après une photographie.



264. — Troupeau de chèvres et de brebis en Assyrie. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 58.

4° *Les chèvres dans les sacrifices.* — Les chèvres pou-

vaient être offertes dans les sacrifices. Quand le Seigneur voulut sceller son alliance avec Abraham, il lui fit immoler trois animaux de trois ans, une vache, une chèvre et un bélier. Gen., xv, 9. On offrait des sacrifices pacifiques de chèvres. Lev., iii, 12-16. L'holocauste d'une chèvre était prescrit quand un homme du peuple tombait dans un délit par ignorance, Lev., iv, 28; Num., xv, 27, et quand on avait fait un serment frivole. Lev., v, 6. Néanmoins on ne pouvait offrir l'animal que le huitième jour après sa naissance. Lev., xxii, 27. H. LESÊTRE.

CHEVREAU (hébreu : *gedi*, « qui coupe et arrache » la verdure dont il se nourrit; une fois *gedyyāh*, la chevrette, Cant., i, 7 (hébreu, 8); Septante : ἔριφος, ἐρίφιον; Vulgate : *hædus*), le petit de la chèvre. Il occupe une place assez notable dans la Sainte Écriture. — 1° *Tout d'abord, il servait dans les sacrifices.* Num., xv, 12. Après sa captivité, Darius ordonna à ses satrapes de fournir aux Juifs des veaux, des agneaux et des chevreaux pour les holocaustes. I Esdr., vi, 9. La victime pascale devait être « un mâle sans tache, d'un an, d'entre les brebis et d'entre les chèvres ». Exod., xii, 5 (hébreu). L'usage prévalut de choisir pour le repas solennel de la Pâque un agneau plutôt qu'un chevreau. Néanmoins Josias fait distribuer

265. — Offrande d'un chevreau. Cylindre chaldéen. D'après J. Menant, *Recherches sur la glyptique orientale*, t. i, p. 163-164.

au peuple trente mille agneaux et chevreaux pour un festin pascal. II Par., xxxv, 7. Jusque dans les derniers temps, il fut loisible de substituer le chevreau à l'agneau, ce qu'on faisait sans doute quand il y avait quelque difficulté à se procurer la victime habituelle. On lit dans le Talmud : « Si quelqu'un dit à son disciple : Va et sacrifie-moi la Pâque, et que celui-ci sacrifie un chevreau, qu'il en mange. » *Pesachim*, viii, 2. Le sacrifice du chevreau et sa présentation au dieu sont figurés sur les cylindres chaldéens et les bas-reliefs assyriens (fig. 265). Cf. Botta, *Monument de Nivive*, t. i, pl. 43; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1895, t. i, p. 681. — 2° *Un chevreau servait de salaire ou de présent.* C'était un salaire honteux, dans le cas de Juda et de Thamar, Gen., xxxviii, 17, 20, 23; un salaire honorable, quand il rémunérait le travail de la femme de Tobie. Tob., ii, 20. On payait parfois en chevreaux le champ qu'on avait acheté. Prov., xxvii, 26. Le don d'un chevreau était un présent très sortable. Quand Samson va voir Thamnatha, l'épouse qu'il s'est choisie dans le pays philistin, il emporte avec lui un chevreau pour lui en faire cadeau. Jud., xv, 1. Sur l'indication de Samuel, Saül rencontre près du chêne de Thabor des hommes qui portent des pains, une outre de vin et trois chevreaux. I Reg., x, 3. Ils se rendent à Béthel, probablement dans l'intention de présenter ces offrandes au sanctuaire de cette ville. Quelques années après, quand Isaï envoie son fils David à Saül pour lui jouer du *kinnor*, il ne manque pas de le charger de présents pour le roi. Ces présents se composent aussi de pains, d'une outre de vin et d'un chevreau. I Reg., xvi, 20. — Le chevreau est un petit animal très doux. Au temps du Messie, il habitera avec le léopard, Is., xi, 6, symbole de l'union de tous les peuples sous la houlette du divin Pasteur. L'épouse du Cantique, i, 7, fait paître ses chevrettes auprès des tentes des pasteurs, image gracieuse de l'Église qui prend soin des âmes dociles. — 3° *Le chevreau servait surtout dans l'alimentation.* Sa chair est fort tendre. Le jeune Samson écharpait un lion avec autant d'aisance qu'un chevreau. Jud., xiv, 6. Pour rendre cette chair plus savoureuse, on la faisait cuire dans du lait. C'est ce que pratiquent encore aujourd'hui les Arabes. Toutefois, pour inspirer aux Hébreux l'horreur de toute cruauté inutile, la Loi défendait de faire cuire le chevreau dans le lait de sa mère. Cette prohibition est répétée jusqu'à trois fois. Exod., xxiii, 19; xxxiv, 26; Deut., xiv, 21. On tuait le chevreau de préférence à l'agneau, parce qu'on laissait grandir ce dernier pour en recueillir la laine, dont on tirait un meilleur profit que du poil de chèvre. C'est pourquoi Jérémie, li, 40, déclare aux Juifs que le Seigneur les mènera à la mort comme « des béliers avec des chevreaux ». Le chevreau était ordinairement le premier animal qu'on saisissait, quand on voulait préparer rapidement un mets présentable. Lorsque Rébecca veut obtenir pour Jacob la bénédiction qu'Isaac destinait à Ésaü, elle envoie son plus jeune fils au troupeau pour en rapporter « les deux meilleurs chevreaux », et ensuite elle les apprête comme le vieillard les aimait, avec une sauce analogue à celle qui accommodait la venaison d'Ésaü. Isaac, dont le goût était sans doute émoussé par l'âge, fut trompé d'autant plus aisément, que Rébecca avait mis de la peau velue des chevreaux autour du cou et des mains de Jacob et qu'elle l'avait revêtu des habits de son frère, pour qu'au toucher et à l'odorat le vieillard aveugle crût reconnaître son fils aîné. Gen., xxvii, 9-16. Plus tard, Jacob devenu vieux reçut la tunique de son fils Joseph, trempée par ses frères « dans le sang d'un chevreau qu'ils avaient tué », sans doute pour en faire ensuite leur repas. Gen., xxxvii, 31. Le chevreau est utilisé aujourd'hui encore toutes les fois qu'on a un hôte à recevoir au désert. « Dans toutes les parties sauvages de la Palestine, raconte Tristram, chaque fois qu'un voyageur s'arrête dans un campement arabe ou fait sa visite au scheick du village, on le presse d'attendre, jusqu'à ce que le chevreau puisse être tué et préparé. On voit aussitôt, sur le devant même de la tente, prendre le chevreau et l'apprêter pour la cuisson. Les femmes l'emportent alors pour le faire cuire, loin du regard, dans le compartiment intérieur. A moins d'être forcé par la nécessité, l'hôte ne peut refuser d'accepter, sans une excuse raisonnable. S'il tient à passer pour un homme bien élevé, il faut qu'il attende jusqu'à ce que le festin soit prêt. Le chevreau fraîchement tué est extrêmement tendre et bon, et le palais le plus difficile ne peut découvrir de différence entre le chevreau et l'agneau. Le bouc déjà âgé ne fournit pas un bon aliment, bien qu'on le mange au lieu de mouton dans la plus grande partie de la Palestine. » *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 91. La scène ainsi décrite se lit deux fois dans le livre des Juges. Quand Gédéon reçoit la visite de l'ange qui lui ordonne d'attaquer les Madianites, il lui dit : « Ne vous éloignez pas d'ici, jusqu'à ce que je revienne à vous, avec le présent que je veux vous offrir. Il répondit : J'attendrai ton retour. Gédéon entra donc et fit cuire un chevreau et des pains azymes avec une mesure de farine. Puis, mettant la viande dans une corbeille, et versant le jus dans une marmite, il porta le tout sous un chêne et le présenta à l'ange. » Jud., vi, 18, 19. Lorsque Manué, le Danite, a devant lui l'ange qui lui annonce la naissance de Samson, il lui dit aussi, au nom de sa femme et au sien : « Je vous en prie, agréez ma prière; laissez-nous nous retirer et vous apprêter un chevreau attaché à la chèvre. » Jud., xiii, 15. Dans les deux cas, l'ange refuse le repas, qui devient alors matière à sacrifice. — Du temps de Notre-Seigneur, le chevreau occupait toujours bonne place dans les festins. C'est ainsi que le frère aîné du prodigue se plaint à son père de n'avoir

jamais reçu de lui un chevreau, pour faire la fête avec ses amis. Luc., xv, 29. H. LESÊTRE.

CHEVREUIL. Le chevreuil, *Cervus capreolus,* est un ruminant du genre cerf. Il ressemble au cerf proprement dit par ses formes générales; il en diffère par sa taille plus petite, ses bois courts et rugueux, son pelage fauve ou gris-brun, mais blanc à l'arrière-train. Quelques auteurs ont supposé que le chevreuil pourrait être l'animal que la Bible appelle *'aqqô,* et qu'elle range parmi ceux dont il est permis de se nourrir. Deut., xiv, 5. La chair du chevreuil est, en effet, excellente; mais l'animal est d'une circonspection et d'une agilité qui le rendent fort difficile à saisir. Du reste, il est plus que douteux que les Hébreux aient jamais connu le chevreuil, soit le *Capreolus pygargus* du nord de l'Asie, soit l'*'ahu'* des Persans, qui n'est autre que la *Gazella subgutturosa.* — Selon d'autres auteurs, surtout parmi les anciens commentateurs juifs, l'*'aqqô* serait plutôt le bouquetin, *Capra ibex.* Ce dernier a été connu des Hébreux, il est vrai; mais la manière dont ils en parlent prouve assez qu'ils n'ont jamais cru possible de s'en emparer, à plus forte raison de le compter au nombre des aliments d'usage ordinaire. Voir BOUQUETIN. — La chèvre sauvage, *Capra ægagrus,* commune dans les montagnes escarpées de la Perse, pourrait être l'animal en question, si quelque indice permettait d'affirmer qu'elle est jamais arrivée jusqu'en Palestine. — Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 97, pense que Moïse a pu avoir en vue la *Capra beden* ou *sinaitica,* espèce de chèvre sauvage qui abonde dans la péninsule sinaïtique. Mais il n'y a encore là qu'une probabilité, et rien n'est certain en ce qui concerne l'identification de l'*'aqqô.* D'après Gesenius, *Thesaurus,* p. 128, ce nom viendrait du verbe *'ânâq,* et désignerait un animal à l'encolure longue et mince. Mais quel est cet animal? Les versions l'appellent τραγέλαφος, *tragelaphus,* mot composé qui signifie « bouc-cerf », et ne désigne aucun animal réel. Le sens d'*'aqqô* reste donc douteux. Quant au chevreuil, il est à peu près certain qu'il n'en est nullement question dans la Bible. Dans l'Ecclésiastique, xi, 32, il est vrai, on lit que « la perdrix est amenée dans la cage et la *caprea* dans le filet ». La *caprea* peut être soit la chèvre sauvage, soit le chevreuil. Mais la « *caprea* dans le filet » n'existe que dans le texte latin. Dans le texte grec, la perdrix paraît être amenée dans une cage pour servir d'appeau. On n'en peut dire autant du chevreuil, d'où il suit que l'addition du texte latin a modifié le sens général du texte grec, et que la mention du chevreuil dans l'original hébreu doit être regardée comme plus que douteuse. Aujourd'hui encore, le *Cervus capreolus* est très rare en Palestine, qui est du reste la région la plus méridionale où il se rencontre. M. Tristram en a vu un sur les crêtes qui sont au sud du Liban, et le capitaine Conder un autre au mont Carmel. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine,* Londres, 1884, p. 4.

H. LESÊTRE.

CHICORÉE, une des plantes qui, selon les Juifs, *Pesachim,* ii, 6, sont comprises dans les *merôrîm,* « herbes amères, » que l'on devait manger avec l'agneau pascal, et que la Vulgate traduit par « laitues sauvages ». Exod., xii, 8; Num., ix, 11. Voir HERBES AMÈRES.

CHIDON (AIRE DE). Voir AIRE 3, t. i, col. 328.

CHIEN (hébreu : *kéléb,* en arabe *kelb,* du radical *kâlab,* « clabauder, aboyer; » Septante : κύων, κυνάριον; Vulgate : *canis, catellus*), mammifère carnivore, qui ne diffère que légèrement du loup et du renard (fig. 266). Il est digitigrade, avec cinq doigts aux pieds de devant, quatre à ceux de derrière. Ses dents sont au nombre de quarante-deux. A l'état sauvage, les chiens hurlent et vivent à peu près à la manière des chacals; ils chassent par troupes et ne craignent pas alors de s'attaquer même au lion et au tigre. A l'état domestique, auquel il se plie très aisément, cet animal aboie et se montre le plus intelligent et le plus fidèle des compagnons de l'homme. Il existe un très grand nombre de variétés de chiens.

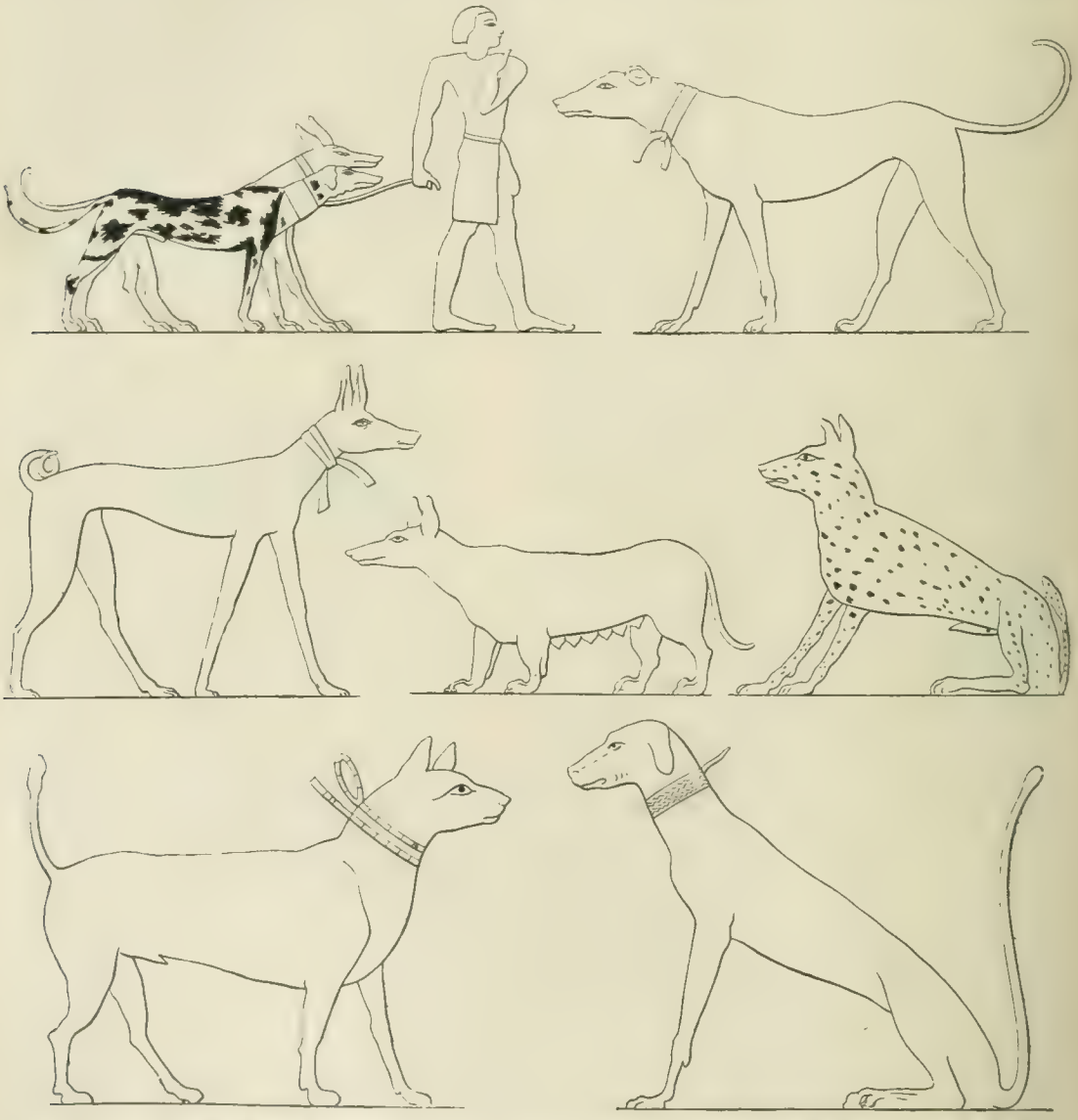
I. LES CHIENS DANS L'ANCIEN ORIENT. — 1° *En Égypte.* — Dès les temps les plus antiques, les Égyptiens ont utilisé le chien. Leurs monuments en représentent plusieurs variétés très distinctes (fig. 267). Le chien propre au pays était le chien-renard à robe fauve, dont on a retrouvé les momies dans plusieurs nécropoles antiques. Cf. t. i, col. 1513, fig. 464. Il partageait avec le chacal l'honneur de représenter le dieu Anubis. Voir CHACAL. La race de Dongolah avait la taille plus petite et l'allure plus svelte. A la chasse, les Égyptiens se servaient du *sloughi* ou grand lévrier du nord de l'Afrique et du chien hyénoïde. Ces deux espèces apparaissent sur les monuments primitifs qui représentent des scènes de chasse dès la IVe dynastie. Dans les bas-reliefs du tombeau des Beni-Hassan, on voit le chien courant de haute taille, introduit sous la XIIe dynastie. Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit.,

266. — Le chien.

t. iii, p. 22. Le chien de grande taille était appelé par onomatopée *ouou* et *ououou.* Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne,* Paris, 1875, p. 128. Enfin, sous cette même dynastie exclusivement, est représentée une race de bassets d'origine étrangère. Fr. Lenormant, *Notes sur un voyage en Égypte,* 1870, 1re note, p. 1-4. Pendant leur séjour en Égypte, les Hébreux furent témoins de la vénération idolâtrique qu'on avait pour les chiens d'Anubis et des usages divers auxquels on employait les différentes variétés de ces animaux. En Chaldée, le chien de chasse, aux membres trapus et à tête de dogue, apparaît sur les plus anciens monuments (fig. 268).

2° *En Palestine.* — Le chien de Palestine ne diffère pas aujourd'hui de celui d'autrefois. C'est la même race qui sert aux bergers et qui erre dans les bourgs et les campagnes. L'animal a les oreilles courtes et pointues, le museau aigu, le pelage et la queue fauves et peu fournis. C'est à peu près le type du chien sauvage, très rapproché du chacal, avec lequel il s'unit assez communément. Par une curieuse exception, les Hébreux et les habitants de la Syrie n'ont jamais accordé au chien la place qu'il obtient chez presque tous les autres peuples. Ils tolèrent cet animal comme un voisin méprisable et importun; mais ils ne l'admettent jamais dans leur familiarité. Aussi chez eux reste-t-il toujours à demi sauvage, alors qu'une domestication plus complète le rendrait aussi doux et aussi familier que les chiens des autres pays. « En Syrie, le chien de berger n'est pas l'intelligent compagnon et le suivant de son maître; il ne sert qu'à garder le troupeau pendant la nuit contre les bêtes sauvages. On entretient habituellement un nombre déterminé de

chiens, jamais moins de six ensemble. Ils couchent hors du bercail et font retentir leurs aboiements chaque fois qu'on entend les hurlements du chacal. Malgré leurs services, ils sont durement traités et battus, et ils meurent à moitié de faim. Pourtant leur fidélité est inébranlable. » Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 80, 141. Dans les villes, les chiens « sont l'inquiétude des voleurs pendant la nuit et l'effroi des étrangers pendant le jour... Depuis le coucher du soleil jusqu'à son lever, à moins d'être du quartier, il est dangereux de traverser les rues sans le gardien de chacune des circonscriptions. Car les chiens, au premier aboiement de leurs sentinelles avancées, se réunissent, s'excitent, et bientôt dévoreraient le malheureux qui serait sans protection. Le gardien vous précède donc avec une lanterne, il connaît les chiens et il est connu d'eux; il parle aux plus doux, frappe de sa canne ceux qui ne se dérangent pas assez vite et impose à tous, par son autorité, un silence qui succède aux aboiements qu'avait occasionnés le premier bruit de vos pas... Au désert, dans les tribus nomades, il y a toujours plusieurs chiens dans un campement; les uns sont de garde et de la même espèce que ceux des villes; les autres, destinés à la chasse, sont de la race des lévriers frisés. Les premiers sont traités avec la même négligence que dans les villes; les seconds sont, au contraire, l'objet des plus grands soins, nourris avec attention toute l'année, habillés de longues robes l'hiver. Ils sont avec le cheval des êtres de prédilection, parce qu'ils s'associent au plus grand plaisir de l'homme, la chasse à courre ». L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, Paris, 1841, p. 59. Les Hébreux n'ont jamais été grands chasseurs; aussi ne trouve-t-on dans la Bible aucune mention du lévrier employé à la chasse. Quelques commentateurs ont pourtant pensé, à la suite de l'auteur de la *Veneta*, que l'animal « ceint des reins » dont il est parlé dans les Pro-



267. — Chiens représentés sur les monuments égyptiens. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. IV, pl. 426 et 428.

verbes, xxx, 31, n'est autre que le lévrier. Mais cette interprétation demeure problématique. Gesenius, *Thesaurus*, p. 435, et Rosenmüller, *Scholia, Proverbia*, Leipzig, 1829, p. 712, croient que l'animal en question est plutôt le cheval de guerre. — Les chiens de Palestine sont grands aboyeurs quand ils voient des étrangers; mais il suffit qu'on ait un bâton à la main pour les tenir en respect. Il faut cependant se défier avec soin des chiens de bergers. Dans les villes, ils se nourrissent de tous les débris, de toutes les choses immondes et des cadavres d'autres animaux qu'on jette dans les rues. Ils se chargent ainsi eux-mêmes de la voirie, au grand profit de la salubrité publique. Actuellement encore, il est impossible d'avoir avec soi un chien d'une race étrangère,

268. — Chiens de chasse assyriens.
D'apres Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 62 *bis*.

parce que, sitôt qu'il sort dans la rue, tous les chiens indigènes se précipitent sur lui. Le pays a gardé une très belle race de lévriers destinés à la chasse. Socin, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. xl, lx. La rage n'atteint qu'assez rarement les chiens de Palestine; mais ils n'en sont pas exempts, comme quelques auteurs l'ont écrit.

II. Les chiens dans la Sainte Écriture. — Le chien est nommé une quarantaine de fois dans les Livres Saints. La manière dont les auteurs sacrés en parlent reflète exactement les sentiments qu'on a pour cet animal en Palestine. C'est à peine s'il est fait allusion aux services que rend le chien, quand il garde les troupeaux, Job, xxx, 1, ou qu'il aboie à propos pour signaler un danger. Is., lvi, 10. En trois endroits, la Bible mentionne des traits de mœurs du chien, qui happe l'eau pour boire, Jud., vii, 5; qui accompagne son maître en agitant la queue pour marquer sa joie au retour, Tob., vi, 1; xi, 9 (cette dernière remarque s'applique au chien qui vit en Médie), et qui lèche les plaies du pauvre Lazare. Luc., xvi, 21. Dans tous les autres passages, l'Écriture parle du chien avec défaveur. — 1° *Le chien, animal famélique et vorace.* On lui donne à dévorer les cadavres des ennemis égorgés, Ps. lxvii, 24; on abandonna à sa voracité les corps des descendants de Jéroboam, III Reg., xiv, 11, et de Baasa, III Reg., xvi, 4; les corps d'Achab, III Reg., xxi, 19; de Jézabel et de ses descendants, III Reg., xxi, 23, 24; xxii, 38; IV Reg., ix, 10, 36. Au Psaume lviii, 7, 15, les ennemis sont comparés à ces chiens faméliques qui rôdent le soir tout autour de la ville pour y chercher leur proie. Cf. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, Leipzig, 1818, ive part., n° 834, p. 76; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 40. Enfin ils sont insatiables. Is., lvi, 11. — 2° *Le chien, ennemi dangereux.* Les chiens sont considérés comme des assaillants aussi redoutables que le taureau, le lion et l'aurochs, quand ils s'acharnent contre une victime. Ps. xxi, 17, 21. Malheur à qui les agace en les saisissant par les oreilles! Prov., xxvi, 17. Ils ne sont pas longs à écharper leur ennemi. Jer., xv, 3. Les chiens se montraient ordinairement si hargneux, que leur silence passait pour le signe d'une tranquillité parfaite. Quand on voulait marquer que tout était calme et que personne n'avait à redouter quoi que ce fût, on disait proverbialement : « Pas même un chien n'aiguisera sa langue contre quelqu'un. » Exod., xi, 7 (Jos., x, 21); Judith, xi, 15. — 3° *Le chien, animal méprisable.* On lui abandonnait ce qu'une autre bête avait déjà entamé. Exod., xxii, 31. On n'avait même pas l'idée de lui donner du pain, Matth., xv, 26; Marc., vii, 26, et c'est parce que les salles de festins demeuraient ouvertes à tous, que les petits chiens pouvaient se glisser à la dérobée et happer les miettes qui tombaient sous la table. Matth., xv, 27; Marc., vii, 28. Beaucoup de commentateurs pensent que, quand Notre-Seigneur dit que les chiens venaient lécher les ulcères de Lazare, il ne suppose aucune compassion de la part de ces animaux, mais ajoute un nouveau trait à l'affliction du pauvre, incapable de se défendre même contre les chiens. Cf. Fillion, *S. Luc*, Paris, 1882, p. 297; Knabenbauer, *Evang. sec. Lucam*, Paris, 1896, p. 473; Stapfer, *La Palestine au temps de N.-S.*, Paris, 1885, p. 219. Les Juifs appelaient du nom de « chiens » les idolâtres, de même que plus tard les musulmans appelèrent *giaours* les chrétiens. Cette injure date de loin. Goliath disait à David : « Tu me prends donc pour un chien? » I Reg., xvii, 43. Abner se plaint qu'on le traite comme une « tête de chien », c'est-à-dire comme ce qu'il y a de plus méprisable. II Reg., iii, 8. Abisaï appelle Séméï « chien mort », II Reg., xvi, 9, ce qui est moins que rien. Quand Salomon dit que « chien vivant vaut mieux que lion mort », Eccle., ix, 4, il oppose le plus abject des animaux au plus noble. Quelquefois, dans les formules hyperboliques familières aux Orientaux, Gesenius, *Thesaurus*, p. 685, on prenait soi-même par humilité le nom de chien, IV Reg., viii, 13, et même de chien mort. I Reg., xxiv, 15; II Reg., ix, 8. — 4° *Le chien, animal impur.* Chez les Hébreux, le chien était regardé comme le type de l'impudence et de l'obscénité. On donnait au débauché le nom de *kéléb*, et la loi défendait de recevoir son offrande dans le temple. Deut., xxiii, 18. Cf. t. i, col. 1187, sur les « chiens » d'Astarthé. Le texte de l'Ecclésiastique, xiii, 22, où il est dit en grec : « Quelle paix entre l'hyène et le chien? » est traduit par la Vulgate de cette autre manière : « Quel accord entre l'homme saint et le chien? » Notre-Seigneur défend de donner les choses saintes aux chiens, c'est-à-dire aux impurs. Matth., vii, 6. Saint Paul, Phil., iii, 2, et saint Jean, Apoc., xxii, 15, emploient le nom de l'animal dans le même sens.

H. Lesêtre.

CHIFFRES. Voir Nombres.

CHÎḤÔR, mot hébreu qui s'écrit de trois manières, שִׁיחוֹר, שִׁחוֹר et שִׁחֹר, *šiḥôr* et *šiḥôr*, et qui signifie « noir », mais qui est employé comme nom propre. — 1° Pour désigner le Nil, à cause de ses eaux bourbeuses et de la terre noire qu'il dépose au moment de l'inondation, lorsque, comme le dit Virgile, *viridem Ægyptum nigra fecundat arena. Georg.*, iv, 291. Is., xxiii, 3; Jer., ii, 18. Dans le premier passage, la Vulgate traduit *Chiḥôr* par « Nil », et dans le second par « [eau] trouble », au lieu de traduire par « [eau] du Nil ». Voir Nil.

2° Dans deux passages, Jos., xiii, 3, et I Par., xiii, 5, l'hébreu emploie les mots *Šiḥôr 'ašér 'al penê Miṣraïm*, « le Chihor qui est devant l'Égypte », et *Šiḥôr Miṣraïm*,

« le Chihor d'Égypte, » pour marquer la frontière méridionale de la Palestine. La Vulgate traduit, Jos., XIII, 3, par *fluvio turbido qui irrigat Ægyptum,* « le fleuve aux eaux troubles qui arrose l'Égypte, » et I Par., XIII, 5, par *Sihor*. D'après la version du premier passage, saint Jérôme a cru qu'il s'agissait du Nil, et plusieurs interprètes sont de cet avis, par exemple, Gesenius, *Thesaurus*, p. 1393. Cependant, comme le Nil n'est pas « devant l'Égypte », mais au milieu même de l'Égypte, et que ce fleuve n'était pas la limite de la Palestine, d'autres commentateurs croient avec plus de vraisemblance que Chihor signifie dans Josué et les Paralipomènes « le torrent d'Égypte », l'ancien Rhinocolure, aujourd'hui ouadi el-Arisch, appelé ordinairement dans l'Écriture *naḥal Miṣraïm,* « ruisseau ou torrent d'Égypte, » et fixant l'extrême frontière méridionale de la Terre Promise, Num., XXXIV, 5; Jos., XV, 47; III Reg., VIII, 65, etc. Voir SIHOR 2 et TORRENT D'ÉGYPTE.

3° Un autre *Chiḥôr* est nommé Jos., XIX, 26, et il est distingué du *Chiḥôr* d'Égypte par l'addition du nom de *Libenath* ou *Libnah*. La Vulgate l'a transcrit sous la forme Sihor et l'a séparé de Libnah, prenant ces deux mots pour les noms de deux villes, Sihor et Lebanath. Le Chiḥôr Lebanath est d'après les uns le Bélus, aujourd'hui *Nahr Naaman,* du sable duquel les Phéniciens fabriquèrent d'abord le verre; d'après d'autres, un cours d'eau au sud du Carmel, peut-être le Nahr Zerka. Voir SIHOR 1. F. VIGOUROUX.

CHINOISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — 1° *Versions catholiques.* — Il n'existe aucune édition complète de la Bible en chinois, faite par les catholiques. On dit qu'il aurait été fait une version des Écritures à une époque très reculée. Une inscription trouvée sur un monument de la province de Shen-si, en 1625, relaterait qu'un missionnaire chrétien du nom d'Olopen, arrivé en Chine en 637 après J.-C., aurait obtenu de l'empereur de faire traduire les Livres Saints. A supposer que le fait fût vrai, on ne sait si la chose fut exécutée; toujours est-il qu'il ne reste pas trace de cette version. Pour l'Ancien Testament, il n'existe qu'une version du décalogue mosaïque, dont l'auteur est le P. Fr. Brancato, sicilien, mort exilé à Quang-heu, en 1671. Le P. Emmanuel Diaz, portugais, mort en 1659, composa aussi une traduction semblable des dix commandements. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecæ regiæ,* in-f°, Paris, 1739, t. I, p. 389, n°s XXXVI et XXXVII. Pour le Nouveau Testament, les essais ont été plus nombreux et plus complets. En 1548, à Goa, un chrétien japonais, Anger, appelé ensuite Paul de la Sainte-Foi, traduisit l'Évangile de saint Matthieu en entier sur le texte de la Vulgate. — On trouve aussi des extraits de l'Évangile traduits en chinois dans un ouvrage intitulé *Mémoires et notice du Seigneur,* en douze fascicules, dont quatre (5 à 8) sont à la Bibliothèque Nationale. Ce livre est différent d'un ouvrage représentant en figures *Les actions et les miracles du Christ avec une courte explication,* composé par les missionnaires jésuites. En 1740, le P. de Mailla, S. J., publia le *Ching king kouang i,* ou selon la transcription adoptée par la librairie des Missions, *Chèn kin kouâng ï,* « Explication des évangiles des dimanches et des principales fêtes de l'année; » il est encore en usage. — Le British Museum possède un manuscrit contenant la vie de Notre-Seigneur tirée des Évangiles, suivie des Actes des Apôtres et des Épîtres de saint Paul (sauf celle aux Hébreux, dont il n'y a que le premier chapitre, interrompue peut-être par la mort du traducteur). C'est l'œuvre d'un missionnaire catholique ou d'un Chinois converti. M. Hodgson avait fait faire cette copie sur l'original, à Canton, en 1737-1738, et l'offrit, en 1739, à sir Hans Sloane, qui le donna au British Museum. C'est un manuscrit in-f° de 375 feuilles (750 pages notées en chiffres arabes), d'une très belle exécution. Les 107 premières feuilles sont en papier européen épais, le reste est en papier de Chine très fin et, selon l'usage, plié en deux. On signale un Nouveau Testament traduit par J. Basset, en 7 vol. in-8°, à la bibliothèque de la congrégation de la Propagande, d'après le catalogue des livres de cette congrégation par Andreas Candela. En 1867 parut un Nouveau Testament intitulé: *Ngotang kiu sche tchu Yesu sin wei tchao chu. Nostri Salvatoris Domini Jesu Novi Testamenti liber,* 4 in-8°; et, en 1871, un Évangile selon saint Luc, texte chinois avec traduction interlinéaire, par Hamelin, in-8°, Rennes. Dernièrement, en 1892, la librairie de Nazareth, que les Missions étrangères possèdent à Hong-Kong, a édité *Sé chè chén Kïn ï tchoû* (*Ssé szé ching Kïng ï tchú*), Traduction des quatre Évangiles avec des notes par J. Dejean, missionnaire apostolique du Kouang-tong. La même librairie a publié également un abrégé d'histoire sainte. Cf. Ch. Th. de Murr, *Diatribe de sinicis SS. Bibliorum versionibus,* publié à la suite de Ign. Kœgler, *Notitiæ SS. Bibliorum judæorum in imperio sinensi,* in-8°, 2e édit., Halle, 1805.

2° *Versions protestantes.* — En 1806-1807, David Brown, prévôt du collège de Fort-William, fit traduire saint Matthieu par un chrétien arménien né en Chine, Jean Lassar : on l'imprima à la façon chinoise, c'est-à-dire avec planches de bois sur papier plié double. J. Marshman, orientaliste et fondateur de l'établissement des missionnaires baptistes à Serampore, mort à Canton en 1834, continua l'œuvre, aidé du même J. Lassar. En 1811, il publia saint Marc, imprimé d'abord à la façon chinoise, avec planches en bois, sur 56 feuilles ou doubles pages format in-8°; puis avec les types de métal fondus pour l'imprimerie de la mission à Serampore. Abel Rémusat en a fait la critique sévère, mais juste : *Notice d'une version chinoise de l'Évangile de saint Marc, publiée par les missionnaires anglais du Bengale,* dans le *Moniteur universel* du 9 novembre 1812. Les autres livres du Nouveau Testament parurent successivement, de 1813 à 1822. La traduction complète de l'Ancien et du Nouveau Testament fut achevée en 1822 : *Bible in Chinese translated* by J. Lassar and J. Marshman, 5 part. in-8°, Serampore, 1815-1822. — Une autre version fut faite par le Dr Morrison; il s'aida pour le Nouveau Testament du manuscrit d'Hodgson, conservé au British Museum, et donna deux éditions du Nouveau Testament : une petite in-12, et une autre in-4°, en caractères cursifs assez élégants. Il termina en 1823, avec l'aide de Milne, la traduction de l'Ancien Testament. La Bible entière, imprimée au collège anglo-chinois de Malacca, en 1823, parut sous le titre *Les Livres Saints du ciel spirituel,* traduction de la Bible en chinois par Morrison et Milne, 21 cahiers in-12, sur papier de Chine; une nouvelle édition fut donnée en 1834. La version de Serampore est la plus littérale; celle de Canton plus conforme au goût des Chinois : l'une et l'autre sans notes ni explication historique ou géographique. — Ces versions sont défectueuses. Aussi les missionnaires protestants réunis à Hong-Kong, en 1843, émirent-ils le vœu d'une nouvelle traduction. Ils choisirent un certain nombre d'entre eux, qu'ils délégèrent à cet effet. L'œuvre fut commencée en 1847; le Nouveau Testament était traduit en 1850, et l'Ancien Testament en 1855 : *Bible in Chinese,* 4 in-8°, Shanghaï et Hong-Kong, 1855, édition tirée à cinquante mille exemplaires. C'est la version adoptée maintenant dans les missions protestantes. Une belle édition de la Bible entière, *Ku sin yo ching chu, Veteris Novi Testamenti sanctus liber,* fut publiée à Shanghaï, 5 in-8°, 1873, sur papier blanc. Un Nouveau Testament, *Sin yo tsiuen chu, Livre complet du Nouveau Testament,* a également été édité in-18 carré, sans date. — Enfin, en 1875, parut à Pékin : *Old Testament in the Mandarin colloquial,* in-8°, traduit par Schereschewsky. Toutes ces versions sont imparfaites : c'est un chinois européanisé, en général peu correct.

ποταμοῦ. ὅπως καιροῦ
σου τελείας· καὶ ὅ
πως τὴν δόξαν καὶ
τὴν ἀριστερὰν σου τὸν
ὦμόν. καὶ ὅμοιος τὸν
ζῶντα εἰς τὸν αἰῶ
ναν ἀν. ὅτι εἰς καιρὸ
καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ
καιροῦ. ἡνίκα τελεία
χερὶ ἀφ' ὅ ὅ πως ἅπαν
τα ἅγιον· καὶ ὅταν τε
λειωθήσεται πάντα τὰ
ταῦτα· καὶ ἀνὴ κό
σαι καὶ οὐδὲν μὴ ἐνθυ
μηθῶ πρὸς αὐτὸν τὸν καιρὸ·
καὶ εἶπα· κύριε τί τὸ τέ
λος τοῦ βίου τούτου·
καὶ τί μοι σὺ παρακα
λεῖς· καὶ εἶπε
μοι· ἀπόστρεφε Δανιὴλ.
ὅτι κατακεκαυ
μένα καὶ ἐφραγισμέ
νοι τὰ ῥήματα.
ὅπως ἂν πειρασθῶ
σι καὶ ἁγιασθῶσι πολ
λοί· καὶ ἁμαρτήσουσι
οἱ ἁμαρτωλοί· καὶ οὐ
μὴ διανοηθῶσι πάν

τες οἱ ἁμαρτωλοί· ὁ
δὲ διανοούμενοι προ
σέξουσιν· ἀφ' οὗ ἂν ἀ
φαιρεθῇ ἡ θυσία· δι
ὰ παντός· καὶ ἔσται ἡ
ἐρημωθεῖσα τὸ ἅλω
μα τῆς βδελυ
γμίας· ἕως χιλίαι
διακόσιαι ἐνενήκοντα·
μακάριος ὁ ὑπομένων·
καὶ συναλείψει ἕως ἡμέ
ρας χιλίας τριακο
σίας τριακοντα πέν
τε· καὶ σὺ πορεύου
ἐν εἰρήνῃ· ἕως ἂν ἀ
νάπαυσις· ἔσονται γὰρ
ἡμέραι καὶ ὧραι
ἕως ἂν ἀναπληρωθῶσιν
τελείας· καὶ ἀνα
πάσῃ καὶ ἀναστήσει
ἐν τῷ κλήρῳ σου· ἕως
συντέλειαν ἡμερῶν·
Δανιὴλ κατὰ τοὺς ὅ·
ἐπτάφηζαν τὴν πτάφον·
ἔχον τὸ τὴν ἡ ποιμεί
ωιν τὰν τὴν· ἐπτά
φηκ τῶν πτερωμῶν·
ἐξῶν καὶ παρεπέθη:

ἐξοίδησαν
μου σου
μνήσωσιν:

CODEX CHISIANUS

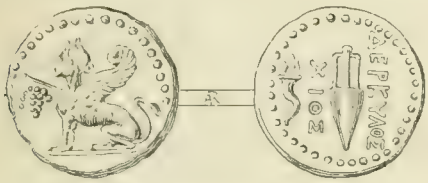
(Dan. XII. 7-13)

BIBLIOTHEQUE DU PALAIS CHIGI A ROME

Voir J. Darling, *Cyclopædia bibliographica*, 1859, t. II, *Chinese versions of the Bible*, col. 75; *The Bible of every Land*, in-4°, Londres, Bagster, 1860, p. 5-6; dans *Chinese repository*, t. IV, octobre 1835, p. 249-261; E. C. Bridgman, *Chinese version of the Bible; manuscript in the British Museum; one version undertaken in Bengal and another in China, with brief notices of the means and measures employed to publish the Scriptures in Chinese previous* to A. D., 1830, et dans le t. IV, janvier 1836, p. 393-398; cf. Gützlaff, *Revision of the Chinese version of the Bible; necessity of the work, with suggestions respecting the manners in which it ought to be accomplished;* Abel Rémusat, *Sur les traductions de la Bible en langue chinoise*, dans ses *Mélanges asiatiques*, in-8°, Paris, 1825, t. I, p. 1-27; H. Cordier, *Bibliotheca sinica*, in-8°, Paris, 1881, t. I, p. 595.

E. LEVESQUE.

CHIO (grec : Χίος; Vulgate : *Chius*). L'île de Chio (fig. 269) est mentionnée dans les Actes des Apôtres,



269. — Monnaie de Chio.
Sphinx assis à gauche : devant, une grappe de raisin.
— ℞. ΔΕΡΧΥΛΟΣ ΧΙΟΣ, amphore et corne d'abondance.

XX, 15. En allant d'Alexandrie de Troade à Milet, saint Paul passa par Mitylène; la nuit suivante, le navire qui le portait jeta l'ancre en face de Chio, puis le lendemain arriva à Samos. Chio est une des îles de l'archipel située à l'ouest du golfe de Smyrne, en face de la presqu'île d'Érythrée ou de Karabouroun. Le bras de mer qui sépare la presqu'île de l'île a dix-huit kilomètres dans sa plus grande largeur. Au nord du détroit se trouve un certain nombre de petites îles rocheuses. L'île est oblongue et recourbée. Sa plus grande dimension est de cinquante-cinq kilomètres, la largeur est d'environ vingt kilomètres. Le sol est formé d'un fond de marbre sur lequel est une couche peu épaisse de terre végétale. Le climat est doux et salubre. La partie nord est montagneuse et la partie sud plus basse. Les vins de Chio étaient renommés dans l'antiquité et le sont encore aujourd'hui. Pline, *H. N.*, XIV, 7. Les habitants prétendaient même avoir connu les premiers l'art de cultiver la vigne et de faire le vin. Athénée, *Deipnosoph.*, I, p. 26 *b*. Pline signale également parmi les produits de Chio la gomme *mastic*, encore aujourd'hui un des principaux produits de l'île. Pline, *H. N.*, XII, 17.

Au temps de saint Paul, l'île de Chio appartenait à la province d'Asie, mais elle jouissait du privilège de l'autonomie, à cause de sa fidélité à l'égard des Romains pendant la guerre contre Mithridate. Pline, *H. N.*, V. 136; *Corpus Inscriptionum græcarum*, n° 2222. Les habitants de l'île de Chio sont de très habiles agriculteurs et réussissent admirablement dans le commerce. Les autres Grecs prétendent qu'ils descendent d'une colonie juive ou phénicienne. Ils ont, en effet, quelque chose du type sémitique, surtout les femmes. Comme les Juifs, ils se marient entre eux, et les relations commerciales sont facilitées par ces liens de parenté. Nous n'avons aucune preuve directe de l'origine juive des Chiotes; mais il est remarquable qu'Hérode le Grand, qui aimait à protéger les Juifs dispersés dans le monde, se montra d'une particulière bienveillance envers les habitants de Chio. Dans un voyage qu'il fit pour rencontrer Agrippa, l'ami d'Auguste, à Lesbos, il fut obligé par le vent du nord de s'arrêter à Chio. Il fit de riches présents à l'île, et fit relever à ses frais un splendide portique détruit pendant la guerre de Mithridate. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, II, 2. — Voir Fustel de Coulanges, *Mémoire sur l'île de Chio*, dans les *Archives des missions scientifiques*, t. V, 1856, p. 481-642; Dr A. Testevuide, *L'île de Chio*, dans le *Tour du monde*, t. XXXVI, 1878, p. 337-368.

E. BEURLIER.

CHION. On transcrit souvent de cette manière le nom qui est écrit dans Amos, V, 26, כיון, *Kîôn*, et qui désigne une divinité, d'après beaucoup de commentateurs modernes. Voir KION.

CHIQUITILLA. Voir GIKATILIA Moïse.

CHIRINO DE SALAZAR Ferdinand, jésuite espagnol, né à Cuenca (Espagne) en 1576, mort à Madrid le 4 octobre 1646. Il entra chez les Jésuites en 1592, enseigna douze ans l'Écriture Sainte à Murcie, à Alcala et à Madrid, fut qualificateur du Saint-Office, prédicateur du roi Philippe IV, confesseur du comte d'Olivarès. Il refusa énergiquement l'évêché de Malaga et l'archevêché de Charcas (Pérou), que le roi voulut le contraindre d'accepter. On a de lui : 1° *Expositio in Proverbia Salomonis*, 2 in-f°, Alcala, 1618; Paris, 1619-1621, 1625-1626; Cologne, 1621-1622; Lyon, 1636-1637. Cornelius a Lapide dit au sujet de cet ouvrage : « Post omnes et præ omnibus fusè et eruditè (scripsit) noster F. a Salazar, qui multam non solum sacram, sed et profanam eruditionem continet, ac liberalius ad conceptus elegantes et morales etiam a gentilibus petitos digreditur. » — 2° *Canticum canticorum Salomonis, allegorico sensu, et prophetica mystica, hypermistica expositione productum*, in-f°, Lyon, 1642.

C. SOMMERVOGEL.

CHISIANUS (CODEX). Ce manuscrit grec appartient à la bibliothèque du palais Chigi, à Rome, où il est coté R. VII, 45. Voir le fac-similé, fig. 270, contenant Dan., XII, 7-13 et la souscription. L'écriture est cursive et d'une main du XIe siècle, et non du IXe, comme on l'a quelquefois dit par suite d'une faute de déchiffrement relevée par Mabillon le premier. M. Swete croit y reconnaître la main d'un calligraphe calabrais, conjecture qui ne paraît pas fondée. C'est un volume de 402 feuillets grand format. Il contient Jérémie, Baruch, les Lamentations, l'épître de Jérémie, Daniel selon les Septante, une partie du commentaire d'Hippolyte sur Daniel, Daniel selon Théodotion, Ézéchiel, Isaïe. — Dans un inventaire dressé en 1706 des manuscrits grecs de la collection Chigi, et dont on trouvera le texte dans le n° LVI, 9 (fol. 109), des Archives Vaticanes, notre manuscrit porte le n° 6 et est intitulé « Prophetæ maiores ex exaplis Originis » (*sic*). Nous ne pensons pas que le *Chisianus* soit arrivé à Rome avant le XVIIe siècle, les éditeurs de l'édition sixtine des Septante (1586) ne l'ayant pas connu, ou du moins pas utilisé. Voir notre livre, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890, p. 87-91. Mais dès le temps du pape Alexandre VII (1655-1667), qui était de la famille Chigi, Allatius en parle comme d'un manuscrit appartenant au pape personnellement, « le manuscrit de Notre-Seigneur. » Allatius désirait l'imprimer, y voyant le pur texte des Septante, tel qu'il avait figuré dans les Hexaples, et sans les mélanges de leçons que les copistes, qui ont travaillé d'après les Hexaples, y ont, disait-il, arbitrairement et maladroitement introduites; l'édition devait être imprimée à Paris. Le projet d'Allatius ne fut pas réalisé par lui, non plus que par Bianchini, qui se l'était aussi proposé. Ce fut Simon de Magistris qui l'exécuta : *Daniel secundum Septuaginta ex tetraplis Origenis*, Rome, 1772. Cette édition a été réproduite plusieurs fois, Gœttingue, 1773; Utrecht, 1775; Leipzig, 1844; finalement par Migne, *Patr. gr.*, t. XVI, col. 2767-2906. Dans l'édition de 1772,

on trouve le Daniel des Septante et le Daniel de Théodotion, tels que les contient le *Chisianus*, plus le texte du commentaire d'Hippolyte : malheureusement cette reproduction de textes manque de la littéralité scrupuleuse qu'on y voudrait trouver. De nos jours on a réédité le Daniel des Septante : Cozza, *Daniel secundum LXX interpretes ex unico Codice Chisiano*, Rome, 1877.

Il suffit de jeter les yeux sur l'édition de M. Swete, qui a imprimé en regard le texte de Daniel, plus Susanne, Bel et le Dragon, à gauche selon les Septante, à droite selon Théodotion, pour se rendre compte des divergences des deux versions, et de l'intérêt qu'il y a à posséder le pur texte des Septante : c'est le service que nous rend le *Chisianus*, alors que des manuscrits comme le *Vaticanus*, le *Marchalianus*, l'*Alexandrinus*, ne donnent que Théodotion, suivant un usage consacré déjà au temps de S. Jérôme. *Prol. in Dan.* t. XXV, col. 493. De plus, le texte des Septante donné par le *Chisianus* a des chances d'être un texte de très bon aloi et représentant bien celui que lisait Origène et qu'il a inséré dans ses Hexaples. Il s'accorde, en effet, avec le texte syriaque du *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus*, lequel est une version littérale des Septante de l'édition hexaplaire, version exécutée, en 616, par Paul Tella. Comme le texte de l'*Ambrosianus*, le texte du *Chisianus* porte les obèles et les astérisques, c'est-à-dire les signes critiques, mis par Origène à son texte des Septante. Et enfin le *Chisianus*, comme l'*Ambrosianus*, porte à la dernière ligne de Daniel la souscription suivante, en majuscules grecques : *Écrit d'après un exemplaire qui portait cette annotation : Écrit d'après les tétraples et collationné sur eux.* — Voir H. B. Swete, *The old Testament in Greek*, t. III, 1894, p. XII. P. BATIFFOL.

CHISKIA, ou plus exactement Ḥizqiyyâh ben Manôaḥ, rabbin français, qui composa, vers 1240 ou 1260, un commentaire littéral et cabalistique sur le Pentateuque, intitulé *Ḥazzeqûni*. De là le nom sous lequel l'auteur lui-même est vulgairement connu. Ce commentaire, souvent cité, n'est en somme qu'une large compilation d'une vingtaine de commentaires antérieurs, surtout de Raschi. In f°, Venise, 1524; in-4°, Crémone, 1559; in-f°, Bâle, 1606, et dans la Bible rabbinique de M. Frankfurter, in-f°, Amsterdam, 1724-1727. Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, 1877, p. 436. E. LEVESQUE.

CHLAMYDE (grec : χλαμύς ; Vulgate : *chlamys*). 1° Le mot « chlamyde » est employé par les Septante et par la Vulgate, I Reg., XXIV, 5, 6, 12, pour désigner le manteau militaire de Saül; mais ce manteau n'avait pas la même forme que la chlamyde des Grecs et des Romains. Voir MANTEAU.

2° Dans l'Évangile de saint Matthieu, XXVII, 28, 31, la chlamyde est le manteau militaire des Romains. Les soldats chargés de garder Notre-Seigneur dans le prétoire de Pilate, après l'avoir dépouillé de ses vêtements, placèrent sur ses épaules une chlamyde de pourpre, comme insigne de sa royauté, qu'ils tournaient en dérision. — 1. La chlamyde est un manteau d'origine thessalienne ou macédonienne. Pollux, *Onomasticon*, VII, 46; X, 124. D'après Plutarque, *Alexandre*, 26, c'était une pièce d'étoffe rectangulaire dont l'un des côtés était arrondi. Pline, *H. N.*, V, 101, ajoute que le côté arrondi formait deux pans, qui tombaient à droite et à gauche; on appelait ces pans des « ailes thessaliennes », Hesychius et Suidas, au mot Θετταλικαὶ πτέρυγες. Les représentations de la chlamyde qui se trouvent sur les vases peints nous montrent l'exactitude de cette comparaison. *Museo etrusco gregor.*, t. II, pl. LIX; cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, fig. 1417, p. 1115. La chlamyde fut adoptée par tous les Grecs, qui en firent leur manteau à la guerre, à la chasse et en voyage. Athénée, *Deipnosoph.*, VI, 37, p. 240 *c*. Pollux, *Onomasticon*, X, 146. Tantôt ils s'en enveloppaient le haut du corps et les bras; tantôt ils la portaient attachée autour du cou par une agrafe. La facilité avec laquelle la chlamyde glissait sur les épaules la rendait commode pour tous les mouvements. Au besoin les Grecs s'en enveloppaient le bras gauche pour se défendre, tandis qu'ils brandissaient la lance ou l'épieu de la main droite. Mionnet, *Description des monnaies grecques*, t. I, p. 578, 830, etc.; Xénophon, *Cyneget.*, VI, 17. — 2. La chlamyde fut adoptée par les Romains (fig. 271), qui imitèrent les mœurs grecques; mais l'opinion publique blâma

271. — Chlamyde.
Statue de l'empereur Claude. Musée du Louvre.

ceux qui portaient ce manteau au lieu de la toge dans la vie civile. Cicéron, *Pro Rabirio*, X, 27; Valère Maxime, III, 2. Les auteurs grecs, désignent sous le nom de chlamyde le manteau militaire des Romains appelé en latin *sagum* ou *paludamentum* parce que ce manteau avait à peu près la forme de leur chlamyde. Dion Cassius, LIX, 17; LX, 17; LXV, 5, 16, etc. De là ce mot est passé dans la langue latine avec le même sens. Plaute, *Miles gloriosus*, V, 4, 30; Lampride, *Alexandr. Sever.*, 40; Tacite, *Hist.*, II, 89; *Cod. Theodos.*, XIV, 10. C'est un de ces manteaux militaires que les soldats placèrent sur les épaules de Notre-Seigneur. La couleur de pourpre était celle du manteau impérial ou royal. Il est probable que les soldats fabriquèrent grossièrement cette chlamyde avec un morceau d'étoffe rouge, car ils ne devaient pas avoir de chlamyde de pourpre à leur disposition. E. BEURLIER.

CHLOÉ (Χλόη, « herbe verte »), nom d'une chrétienne. Ce fut par « ceux de la maison de Chloé », c'est-à-dire par ses esclaves ou ses affranchis (cf. Rom., XVI, 10, 11), que saint Paul fut averti des divisions qui s'étaient introduites dans l'Église de Corinthe, comme nous l'apprend l'Apôtre. I Cor., I, 11. On ne sait absolument rien sur elle. On ignore même si elle demeurait à Corinthe ou à Éphèse. La première Épître aux Corinthiens fut écrite à Éphèse. On peut également supposer, comme l'a fait Théophylacte, que Chloé habitait Corinthe, et que quelques-uns de ses gens étaient allés à Éphèse, ou bien qu'elle demeurait à Éphèse et que ses gens y rapportèrent des nouvelles de Corinthe au retour d'un voyage dans cette dernière ville. Voir Alford, *The Greek Testament*, édition de 1894, t. II, p. 476. Certains écrivains, comme saint Ambroise, ont cru à tort que Chloé pouvait être un nom de lieu.

CHOACH. C'est ainsi qu'on transcrit quelquefois le mot hébreu חוח, *ḥôaḥ*, qui désigne le chardon. Voir CHARDON.

CHOBAR (hébreu : *Kebâr;* Septante : Χοβάρ), nom d'un cours d'eau, rivière ou canal de la Chaldée, sur les rives duquel les Hébreux furent transplantés par Nabuchodonosor; c'est là également qu'Ézéchiel eut ses premières visions. Ezech., I, 3; III, 15; X, 15. Il ne faut pas le confondre avec le Habor mentionné dans IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11, où furent déportés une partie des captifs d'Israël sous Osée. On a cru longtemps que c'était le Χαβώρας ou Ἀβόρρας des anciens, le *Khabour* actuel, affluent gauche de l'Euphrate, à la hauteur de Circésium. Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test., Ezechiel,* t. I, p. 54; Keil, *Ezechiel,* Leipzig, 1868, p. 12; Hitzig, *Ezechiel,* Leipzig, 1847, p. 4; Calmet, *Commentaire littéral, Ézéchiel et Daniel,* in-4°, Paris, 1715, p. 2. Mais le nom de Haboras, en assyrien *Ḥa-bur,* ne pourrait pas se transcrire *Kebar* en hébreu; il exigerait un ח (*ḥeth*) et non un כ (*caph*) comme initiale; de plus ce fleuve arrose la partie septentrionale de la Mésopotamie, tandis que l'expression biblique « la terre des Chaldéens » en indique toujours la partie méridionale. Voir CHALDÉE. — Saint Jérôme suppose que Chobar peut être un adjectif signifiant « fort, puissant » (voir *kabbir,* dans Isaïe, XVII, 12; XXVIII, 2), et désignerait le Tigre ou l'Euphrate. *Comment. in Ezech. prophet.,* t. XXV, col. 18. Mais *Kebar* en hébreu n'est jamais employé dans le sens de « puissant ». Si l'Euphrate est désigné par le mot « fleuve », *Nahar,* c'est sans épithète; enfin le contexte d'Ézéchiel paraît bien indiquer un nom propre : c'est pourquoi les commentateurs n'ont pas généralement suivi saint Jérôme. — Comme la Babylonie ne renferme pas d'autre fleuve que le Tigre et l'Euphrate, le Chobar désigne évidemment soit l'un des bras du bas Euphrate, soit l'un des canaux multiples qui arrosaient la Chaldée et qui portaient également le nom de *nahar* ou fleuve. On a même supposé qu'il n'était autre que le *Nahar Malcha,* le canal royal, le principal d'entre eux. Pline dit qu'il fut creusé par un architecte du nom de Chobar ou Gobaris, *H. N.,* l. VI, c. XXX, édit. Lemaire, Paris, 1828, t. II, p. 689. Cf. S. Bochart, *Phaleg,* Francfort, 1681, p. 38-39; G. Rawlinson, *The five great monarchies,* Londres, 1879, t. III, p. 56. Cependant aucun texte babylonien ne nous permet de croire que le nom de l'architecte fût jamais donné au canal lui-même : le Chobar, s'appelait en assyrien *Kabaru,* d'après les découvertes des archéologues américains. Il était situé dans le voisinage de la ville de Nippour en Babylonie, *Palestine Exploration Fund,* Quarterly statement, 1898, p. 55. Voir HABOR, 30, t. III, col. 386.

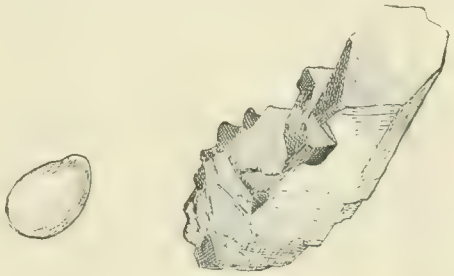
E. PANNIER.

CHODCHOD. Hébreu : *kadekôd,* Is., LIV, 12, et *kadkôd,* Ezech., XXVII, 16; Septante : ἴασπις, Is., LIV, 12, et χοραχόρ, Ezech., XXVII, 16; Vulgate : *jaspis,* Is., LIV, 12, et *chodchod,* Ezech., XXVII, 16.

I. DESCRIPTION. — Le rubis oriental est un corindon hyalin d'un beau rouge cramoisi (fig. 272). C'est un composé d'alumine presque pure, colorée par l'oxyde de fer. Sa pesanteur spécifique est 4,283; sa dureté n'est surpassée que par celle du diamant. Ces qualités, jointes à sa transparence, à son poli et à son velouté, lui donnent le second rang parmi les pierres précieuses. Il vient immédiatement après le diamant, qu'il dépasse parfois dans certaines conditions exceptionnelles. Il supporte parfaitement l'action du feu sans altération, et même sa couleur y gagne en vivacité et en limpidité. Les plus beaux rubis viennent de l'île de Ceylan, de l'Inde et de la Chine.

On donne aussi le nom de rubis à des pierres plus communes, moins riches en alumine, d'une moindre valeur, qui sont des variétés du genre spinelle, comme le rubis oriental est une variété particulière de corindon. C'est le *rubis spinelle,* qui tire sur le rouge ponceau, et le *rubis balais* (altération de Balakschan, nom du lieu qui le fournissait), d'un rouge clair ou rouge groseille. Ch. Barbot, *Guide pratique du joaillier, ou Traité des pierres précieuses,* 4e édit., in-12, Paris, 1888, p. 306-310.

II. EXÉGÈSE. — Isaïe, LIV, 12, annonçant la reconstruction de la nouvelle Jérusalem en pierres précieuses, dit au nom de Dieu : « Je ferai tes créneaux en *kadkod;* » ce que les Septante, suivis par la Vulgate, ont rendu par « jaspe ». Le même mot ne se représente que dans Ézéchiel, XXVII, 16, où le prophète nous montre le Syrien exposant sur le marché de Tyr le *kadkod* avec les perles, la pourpre, le corail, etc. Dans ce dernier passage, les traducteurs grecs, par ignorance sans doute du sens, transcrivent simplement le mot du texte hébreu, mais



272. — Rubis oriental.

en lisant deux *resch,* כרכר, au lieu de deux *daleth,* כדכד : χοραχόρ. La Vulgate se contente également de transcrire le mot, mais en lisant, comme dans le texte hébreu actuel, deux *daleth : chodchod.* « Ce que signifie chodchod, je n'ai pu le trouver jusqu'à présent, » dit saint Jérôme, *Comment. in Ezechielem,* l. VIII, c. XXVII, 16, t. XXV, col. 255. Cependant dans Isaïe, LIV, 12, il avait traduit par *jaspe;* il est vrai qu'en cela, selon son aveu, il ne fit que suivre les Septante. *Comment. in Isaiam,* t. XXIV, col. 521. Mais cette traduction est inexacte : le jaspe a son nom bien connu en hébreu. Selon l'opinion dominante des exégètes, le *kadkod* doit s'entendre du rubis, que la Bible ne mentionnerait nulle part, s'il n'en est pas question ici. Si l'on rapproche *kadkod* de *kidod,* « étincelle, » Job, XLI, 11 (de כִּיד, *kîd,* « jeter des feux »), nous sommes amenés à y voir une pierre brillante. De plus, le mot arabe كَذْكَذَة, *kadzkadzat,* désigne le rouge vif. Il est à remarquer que le Targum de Jérusalem rend par כַּדְכַדְנָא, *kadkedânâ',* le mot *nôfek* de Exod., XXVIII, 18, qui signifie « escarboucle », pierre qui par sa couleur rouge a de l'analogie avec le rubis. Symmaque traduit *kadkôd* ou plutôt *karkod* (comme il semble avoir lu, et comme portent encore quelques manuscrits) par καρχηδόνιος : ce qui n'est pas la calcédoine, mais bien le *carbunculus carchedonius* de Pline, *H. N.,* XXXVII, 25. Or ce *carbunculus carchedonius,* par son nom spécifique, rappelle le *kerkend,* dont la traduction arabe d'Aristote dit : « Le kerkend ressemble à l'yaqout rouge (rubis oriental), mais il ne soutient pas comme lui l'action du feu. » Ce serait donc le rubis spinelle ou balais. Clément-Mullet, *Essai sur la minéralogie arabe,* in-8°, Paris, 1868, p. 54. Si l'on ne peut faire la preuve certaine, il y a donc des raisons de croire que le *kadkod* est le rubis, au moins le rubis spinelle ou balais. A l'époque d'Isaïe et surtout d'Ézéchiel, le rubis oriental, apporté de l'Inde ou de la Chine, pouvait très bien être connu dans la Palestine et la Syrie. On sait que Babylone était le plus ancien et le plus important marché de pierres précieuses. Movers, *Die Phönizier,* t. II, part. 3, Bonn, 1856, p. 266. Or il

est dit par le prophète, Ezech., XXVII, 16, qu'Aram, c'est-à-dire le Syrien, apportait ces pierres précieuses sur le marché de Tyr. Par Aram on peut très bien entendre la Syrie mésopotamienne. E. LEVESQUE.

CHODORLAHOMOR (hébreu : *Kedorlā'ōmēr* ; Septante : Χοδολλογομόρ), roi des Élamites. Gen., XIV. Les inscriptions assyriennes nous font connaître l'existence d'une dynastie élamite de Koudourides, ainsi nommés à cause du premier élément, *Kutir* ou *Kudur* (forme babylonienne), du nom royal de plusieurs de ces souverains élamites; ils nous apprennent aussi que l'Asie occidentale, y compris le pays de Chanaan, fut conquise par ces princes. — Assurbanipal, roi de Ninive, se vante d'avoir retrouvé et réintégré dans son temple, vers l'an 650, où il conquit l'Élam et pilla Suse, sa capitale, la statue de la déesse Nanâ, emportée du pays d'Akkad mille six cent trente-cinq ans auparavant, par Kudur-nanḫundi l'Élamite, « qui, confiant dans sa propre force, avait étendu la main sur tous les temples » de la Chaldée. L'invasion de la Babylonie par *Kudur-Nanḫundi* eut donc lieu vers l'an 2285. Ce ne fut pas une occupation passagère. Car plus tard *Kudur-Mabug*, roi d'Élam, fils de l'Élamite *Simti-Silḫak*, prend dans ses inscriptions le titre de AD-DA MAR-TU, c'est-à-dire « prince (ou conquérant) du pays d'Occident », terme par lequel on désignait la Syrie et le pays de Chanaan, ce roi élamite a même laissé quelques monuments en Chaldée (fig. 273); ensuite son fils (*É*)-*rim-Aku*, roi de Larsa, qui est sans doute l'Arioch de la Genèse (voir ARIOCH), a restauré un bon nombre de temples chaldéens, et cela, dit-il dans les inscriptions dédicatoires, « pour sa vie à lui, Éri-Aku, roi de Larsa, et pour la vie de Kudur-Mabug, prince d'Élam, » *namtimusu u namti Kudur-mabug adda Imutbala*. — Chodorlahomor est peut-être Kudur-Mabug, roi d'Élam et suzerain de la dynastie élamite de la basse Chaldée, comme la Bible nous le représente. Gen., XIV, 4, 5, 17. Le premier élément de son nom, *Kudur*, se retrouve dans d'autres noms royaux d'Élam; l'autre élément est le nom d'une divinité de ce pays, *Lagamar*, invoquée dans une inscription du roi Kudur-Nanḫunti II, et dont la statue fut pillée par Assurbanipal dans la conquête de l'Élam ci-dessus rappelée : ce Lagamar est devenu *La'omer* dans la ponctuation massorétique, et Λογομόρ dans les Septante.

273. — Statuette canéphore en bronze, portant une dédicace de Kudur-Mabug à la déesse Nana. Musée du Louvre.

La Genèse ne nous donne qu'un épisode de la domination élamite; elle nous représente les populations palestiniennes comme ayant supporté patiemment le joug étranger jusqu'à la treizième année de Chodorlahomor. Gen., XIV, 1-3. Une révolte, qui eut lieu la treizième année de son règne, lui fit traverser le Tigre et l'Euphrate, et paraître en Palestine la quatorzième année, avec ses trois vassaux, Arioch de Larsa, Amraphel de Sennaar et Thadal de Guti (Vulgate : *rex gentium*). Il suivit la route du haut Euphrate à cause du désert qui sépare la Mésopotamie de la Palestine, et arriva par le nord, comme plus tard le firent encore les Assyriens et les Babyloniens. Il descendit à l'est du Jourdain, battant d'abord les Raphaïm à Astaroth-Carnaïm, à la hauteur du lac de Génésareth, les Zuzim à *Ḥam* (ou bien « avec ceux-là, » comme traduisent les Septante, le syriaque et la Vulgate, suivant une leçon hébraïque légèrement différente de la nôtre, *baḥém* pour *beḥām*), les Émim à Savé-Cariathaïm, à la hauteur de la mer Morte. Les rois de la Pentapole (Sodome, Gomorrhe, Adama, Seboïm et Bala-Ségor) les laissèrent passer jusqu'au sud de la Palestine, où ils battirent successivement dans le désert les Horréens et les Amalécites, puis remontèrent sur la rive occidentale du Jourdain, et battirent les Amorrhéens à Asasonthamar-Engaddi, à la hauteur de la mer Morte. C'est alors que les cinq rois les attaquèrent dans la vallée de Siddim (Vulgate, *Sylvestris*), pleine de puits de bitume, et dont il reste encore une portion au sud de la mer Morte. Le roi d'Élam fut vainqueur, et les révoltés, ayant perdu deux de leurs chefs, se dispersèrent et se réfugièrent sur les hauteurs, ce qui permit à Chodorlahomor de piller le pays. Chargés de butin et d'esclaves, — y compris la famille de Lot, — ils reprirent la route du nord en longeant le Jourdain. Arrivés à Dan, au nord de la Palestine, aux sources du Jourdain, ils furent pris à l'improviste et nuitamment par la troupe d'Abraham et celle de ses alliés, les tribus chananéennes d'Aner, Escol et Mambré : n'étant plus sur leurs gardes, ils furent facilement défaits, leur campement fut pillé tandis qu'ils prenaient la fuite, abandonnant butin et esclaves, dans la direction du gué de l'Euphrate. Abraham les poursuivit et les harcela jusqu'à Soba, à gauche, c'est-à-dire au nord de Damas. C'est en cet état que Chodorlahomor et ses alliés traversèrent la haute Mésopotamie, la Babylonie, pour rentrer en Chaldée et en Élam. Voir AMRAPHEL, ARIOCH et THADAL. — Voir J. Oppert, *Ueber Kedorlaomer*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1871, p. 509-512; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 481-504; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, 1885, t. I, p. 121-123; Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 91-97; et pour les textes allégués, Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 269; *Babylone et la Chaldée*, p. 53-56 et 108-110; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. I, p. 92-99; p. 110, inscr. *c*; p. 126, inscr. I; G. Smith, *Records of the Past*, 1re série, *Early history of Babylonia*, t. III, p. 19; V, p. 64-75; t. I, p. 90; *History of Assurbanipal*, 1871, p. 250-251; *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. V, n. 16; n. 3; pl. IV, n. 15; t. IV, pl. 36 et 57, n. 21; t. III, ỳ. 23, l. 8; pl. 35, n. 1, reverse, l. 8.

E. PANNIER.

CHŒNIX, mesure grecque de capacité pour les solides, χοῖνιξ, la seule mesure étrangère nommée dans le Nouveau Testament : « Un chœnix de blé se vend un denier, » dit saint Jean dans l'Apocalypse, VI, 6. La Vulgate traduit chœnix par *bilibris*, « deux livres. » Sa contenance était de 1 litre 079, la 48e partie du médimne attique. On considérait le chœnix comme équivalant à la quantité de nourriture quotidienne nécessaire à un homme sobre. Athénée, *Deipnosoph.*, III, 54; Hérodote, VII, 187. Saint Jean, en disant qu'un chœnix de blé se vend un denier, marque par là une grande disette; car un denier était le prix ordinaire du boisseau de blé, c'est-à-dire de 8 litres 631 (voir BOISSEAU). Cicéron, *Verr.*, III, 81. Le denier était en même temps le salaire d'une journée d'ouvrier, Matth., XX, 2, de sorte qu'un chœnix de blé absorbait tout le gain d'une journée de travail.

F. VIGOUROUX.

CHŒROGRYLLE (hébreu : *šāfān*, du radical *šāfan*, « cacher; » Septante : χοιρογρύλλιος, « porc-épic; » Vulgate : Lev., XI, 5; Deut., XIV, 7 : *chœrogryllus*; Ps. CIII, 18 : *herinaceus*, « hérisson; » Prov., XXX, 26 : *lepusculus*,

« lièvre »), nom grec du porc-épic conservé par saint Jérôme dans sa traduction du Pentateuque.

1° *Identification.* — La traduction que les versions adoptent pour l'hébreu *šāfān* ne répond pas exactement aux données fournies par les textes bibliques dans lesquels ce mot se rencontre. Moïse proscrit le *šāfān* de l'alimentation comme étant un ruminant dont les pieds n'ont pas de corne fendue. Le porc-épic et le hérisson ne présentent aucune apparence de rumination, et ils ont aux pieds, le premier quatre doigts, le second cinq doigts distincts et armés d'ongles. Le lièvre, que la Vulgate confond avec le *šāfān* au livre des Proverbes, XXX, 26, réunit les conditions exigées, au moins quant aux apparences. Voir LIÈVRE. Mais cet animal ne peut être nommé deux fois de suite avec des noms différents : *šāfān* au verset 5 de Lev., XI, et *'arnébét* au verset 6. D'autre part, les textes du Ps. CIII (CIV), 18, et de Prov., XXX, 26, marquent

274. — Le daman.

comme caractéristique du *šāfān* qu'il gîte dans les trous des rochers; le porc-épic et le lièvre habitent, au contraire, dans des terriers, et le hérisson dans les premiers trous venus. Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1873, t. II, p. 409, et Rosenmüller, *Scholia in Leviticum*, Leipzig, 1798, p. 61, ont identifié le *šāfān* avec la gerboise. Mais cet animal ne vit, lui aussi, que dans des terriers. Aujourd'hui on admet généralement que le *šāfān* n'est autre que le daman, le *thofun* du sud de l'Arabie, le *wabr* du Sinaï et de la Palestine. C'est bien l'animal que saint Jérôme avait en vue, quand il écrivait, *Ep. ad Suniam et Fretellam*, CVI, 65, t. XXII, col. 861, que le *šāfān* n'est pas du tout le porc-épic, comme l'ont cru les versions, mais un petit quadrupède à peu près de même taille, habitant dans les trous des rochers et les creux du sol, et connu en Palestine sous le nom d'ἀρκτόμυς, « rat-ours, » parce qu'il a quelque chose de ces deux animaux.

2° *Histoire naturelle.* — Le daman, l'hyrax des naturalistes, malgré sa taille et ses apparences qui le feraient prendre pour un rongeur, appartient zoologiquement à l'ordre des mammifères pachydermes jumentés et à la famille des hyracidés, dans laquelle se range aussi le rhinocéros. On ne connaît que trois espèces de damans : l'une au sud de l'Afrique, l'*Hyrax capensis;* une autre en Abyssinie, l'*Aschkôkô*, que les Arabes appellent « brebis des fils d'Israël », et enfin une troisième en Syrie, l'*Hyrax syriacus* (fig. 274). Le daman ressemble extérieurement au lapin et à la marmotte. Il a la tête ronde, le museau obtus, les oreilles petites et la queue si courte, qu'on l'aperçoit à peine. Ses incisives ont la forme d'un ciseau, absolument comme celles de l'hippopotame. Sa fourrure est épaisse, d'un brun fauve ou roussâtre, avec une tache oblongue de couleur plus claire sur le dos, et une teinte moins foncée sous le ventre. Le daman est bas sur pattes. Il a quatre doigts à celles de devant et trois à celles de derrière, avec de petits ongles, mais point de griffes. Il se nourrit de fruits et d'herbages. L'animal vit ordinairement en troupe. Il ne se creuse pas de terriers, mais habite dans les trous des rochers inaccessibles ou dans les amas de pierres. C'est là qu'il fait son nid, qu'il cache ses petits et qu'il se retire lui-même à la moindre alarme. Cette habitude lui a valu son nom en hébreu, *šāfān*, « celui qui se cache. » Le psalmiste a donc raison de dire, Ps. CIII (CIV), 18 :

> Aux chèvres sauvages les cimes des monts,
> Aux damans l'abri des rochers.

Le daman est incapable de se défendre; mais sa circonspection est extrême. Au moindre danger, un petit cri est poussé par celui qui a cru apercevoir l'ennemi, et toute la bande s'enfuit et disparaît en un clin d'œil. Aussi est-il très difficile de s'emparer de l'animal, malgré sa faiblesse. L'auteur des Proverbes, XXX, 24-28, dit du daman :

> Il y a sur la terre quatre petits êtres,
> Que la sagesse a rendus fort sages.

Ce sont les fourmis, les sauterelles, les lézards et

> Les damans, peuple faible,
> Qui placent leur gîte dans les rochers.

Le daman est commun dans l'Arabie Pétrée, où il se montre aussi timide qu'une souris. Jullien, *Sinaï et Syrie*, Lille, 1893, p. 149. On le rencontre fréquemment en Palestine, surtout dans les gorges du Cédron, sur les coteaux rocheux à l'ouest de la mer Morte, dans les plaines d'Acre et de Phénicie, au nord de la Galilée et dans tout le Liban. Moïse a défendu de s'en nourrir. Lev., XI, 5; Deut., XIV, 7. Pourtant sa chair n'est pas désagréable, quoiqu'elle ait moins de goût que celle du lièvre, et qu'elle soit plus sèche et plus foncée en couleur. Les Arabes du mont Sinaï l'estiment; mais les chrétiens d'Abyssinie et les Bédouins mahométans ne la mangent pas. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 75-77; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 312-317.

3° *D'après Moïse.* — Le législateur indique deux signes qui doivent faire reconnaître le *šāfān* comme animal prohibé : ses pieds ne sont pas fendus et il rumine. Il est certain que ce signalement n'a aucun caractère scientifique, et qu'il repose sur de simples apparences. Mais ce sont précisément ces apparences qui seules pouvaient constituer pour le peuple un signalement facile à reconnaître. Le daman a quatre doigts aux pattes de devant, et trois aux pattes postérieures; mais ces doigts sont enfermés dans une gaine de peau et de poils qui ne permet pas de les apercevoir, et c'est à peine si l'on peut les distinguer de près par les petits ongles qui les terminent. Le daman n'est pas non plus un ruminant, bien que Moïse lui attribue ce caractère ainsi qu'au lièvre. Il faut observer pourtant que le verbe hébreu *gārar* ne signifie pas nécessairement et toujours : ramener les aliments d'un premier estomac dans la bouche pour les remâcher et les faire repasser dans trois autres estomacs successifs. Le mot *gārar* est une onomatopée qui désigne originairement le bruit que fait la scie, le racloir, les dents qui frottent l'une contre l'autre, la gorge qui se « gargarise ». Il ne se rapporte donc qu'à l'acte extérieur de la rumination. Cf. Gesenius, *Lexicon hebraicum*, édit. Hoffmann, Leipzig, 1847, p. 203. Ce qui, pour les Hébreux, caractérisait la rumination, n'était pas le passage invisible des aliments à travers quatre estomacs, mais le mouvement visible des lèvres. Or ce mouvement, qui donne à croire que l'animal mâche sans cesse, existe chez le lièvre, chez le daman et chez beaucoup d'autres quadrupèdes. « Le mot hébreu veut simplement dire « remâcher », et n'implique pas nécessairement la possession d'un estomac ruminant. Mais le législateur parle d'après les apparences, et quand on observe le mouvement continuel des mâchoires du petit animal, comme si ses dents étaient en perpétuelle activité, on ne peut manquer de reconnaître combien l'expression est naturelle. » Tristram, *The natural history*, p. 76.

H. LESÊTRE.

CHŒUR (hébreu : *maqhélim*, Ps. XXVI (XXV), 12, et *maqhélôt*, Ps. LXVIII (LXVII), 27, de *qāhāl*, « assemblée; »

Septante : ἐκκλησίαι ; Vulgate : *ecclesiæ ; — huyyedôt*, II Esdr., XII, 8, et *ṭôdâh*, II Esdr., XII, 31, 39, de *yâdâh*, « rendre grâces, » Septante : οἱ περὶ αἰνέσεως ; Vulgate : *chori laudantium*), ensemble de personnes réunies pour l'exécution d'un chant. Dans la plupart des cas où les versions emploient le mot « chœur », χορός, *chorus*, il est question d'autre chose en hébreu, surtout de danse, *meḥôlâh*, Exod., XV, 20; XXXII, 19; Jud., XI, 34; XXI, 21, 23; I Reg., XVIII, 6; XXI, 11; XXIX, 5, ou *mâḥôl*, Ps. CXLIX, 3; CL, 4; Jer., XXXI, 4, 13; Lam., V, 15. C'est aussi de danse et non de « chœur » qu'il s'agit probablement dans Judith, III, 10, et saint Luc, XV, 25. Voir DANSE. Au livre des Juges, IX, 27, l'historien ne mentionne pas des chœurs, mais des *hillûlim*, « jours de fête » après la moisson. Les chœurs dont il est parlé II Reg., VI, 12, n'existent que dans les Septante, l'Itala et la Vulgate. Les *maqhêlim* et les *maqhêlôt*, nommés chacun une fois dans les Psaumes, ne sont autre chose que l'assemblée elle-même du peuple réuni pour chanter les louanges du Seigneur. Cf. t. I, col. 1129. Les mots *huyyedôt* et *ṭôdâh*, la « louange », mis pour la réunion de ceux qui louent, n'apparaissent avec cette acception qu'après la captivité. En somme, il n'existe pas en hébreu de terme spécial pour désigner un chœur de chant. Pourtant il est certain qu'il existait à Jérusalem des corps spéciaux de lévites chargés d'exécuter les chants liturgiques. David établit des chanteurs dans ce but, I Par., VI, 31; IX, 33; Eccli., XLVII, 11, et les munit d'instruments pour accompagner les voix. I Par., XV, 16, 19, 27. Salomon institua aussi des chanteurs pour le service du Temple, II Par., V, 12, et leur fit fabriquer d'autres instruments. II Par., IX, 11. Ce prince avait même dans son palais un chœur profane de chanteurs et d'instrumentistes. Eccle., II, 8; III Reg., X, 12. Il est encore question des chœurs du Temple sous Josaphat, II Par., XX, 21; sous Ézéchias, II Par., XXIX, 28, et sous Josias. II Par., XXXV, 15. Voir CHANTEURS DU TEMPLE. Après la captivité, on mentionne avec soin les lévites chargés des chants liturgiques qui reviennent avec Zorobabel, I Esdr., II, 41; Esdras, I Esdr., VII, 7, et Néhémie, II Esdr., VII, 1; X, 28; XI, 22; XII, 28, etc. Ce qui prouve qu'il y avait une organisation musicale nettement réglée depuis David, c'est que cinquante-trois psaumes et le cantique d'Habacuc, III, 19 (hébreu), sont adressés *lamnaṣṣêaḥ*. Le *menaṣṣêaḥ* est le « préposé » au chant, le maître de chœur chargé de préparer et de diriger l'exécution des morceaux. Voir CHEF DES CHANTEURS. On ne sait rien sur la manière dont ces chœurs étaient organisés. — Dans le Cantique des cantiques, I, 4; II, 7; III, 5; V, 8, 16; VIII, 4, apparaît de temps en temps un groupe de jeunes filles qui prennent la parole, et dont le rôle a une lointaine analogie avec celui du « chœur » dans les tragédies grecques. Il n'y a là, en tout cas, qu'un simple artifice de composition littéraire. Cf. col. 189.

H. LESÊTRE.

CHOLÉRA, mot grec, χολέρα (de χολή, « fiel, bile »), employé deux fois dans l'Ecclésiastique, XXXI, 23; XXXVII, 33, et conservé dans notre version latine. Il signifie une colique ou dérangement d'entrailles qui provoque une évacuation de bile. Les Septante l'ont employé aussi, Num., XI, 20, pour exprimer « le dégoût et la nausée », *zârâ'*, prélude du vomissement. Dans les deux passages de l'Ecclésiastique, l'auteur sacré dit que l'excès dans le manger produit des vomissements et des coliques, et engage à éviter l'intempérance.

CHOLHOZA (hébreu : *Kol-ḥozéh*, « tout voyant; » Septante : Χολεζέ, II Esdr., III, 15, et Χαλαζά, II Esdr., XI, 5), homme de la tribu de Juda, père de Sellum, qui vivait au temps de Néhémie. II Esdr., III, 15. Il est dit père de Baruch et ancêtre de Maasia, lequel fut désigné par le sort pour habiter Jérusalem au temps de Néhémie. II Esdr., XI, 5. Il est possible que ce soit le même personnage qui est désigné dans ces deux endroits; mais le second Cholhoza, II Esdr., XI, 5, peut aussi être un ancêtre du premier. II Esdr., III, 15. E. LEVESQUE.

CHOMER (*ḥômér*), mesure hébraïque de capacité, que la Vulgate traduit ordinairement par *corus*. Voir COR.

CHOMPRÉ Pierre, littérateur français, né à Marcy, près de Châlons-sur-Marne, en 1698, mort le 18 juillet 1760 à Paris, où il tenait une pension pour l'éducation des jeunes gens. On doit à cet auteur un *Dictionnaire abrégé de la Bible pour la connaissance des tableaux historiques tirés de la Bible et de Flavius Josèphe*, in-12, Paris, 1755. Une seconde édition a paru à Paris, en 1806, in-8° et in-12. — Voir Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 195. B. HEURTEBIZE.

CHONÉNIAS (hébreu : *Kenanyâhû*, « celui que Jéhovah protège, » et par abréviation : *Kenanyâh*, I Par., XV, 27; Septante : Χωνενία et Χωνενίας, I Par., XV, 27), chef des lévites chargés de porter l'arche de Jéhovah. Quand David transporta l'arche de la maison d'Obédédom, ce fut Chonénias qui présida à la translation. I Par., XV, 22, 27. Les Septante l'appellent ἄρχων τῶν ᾠδῶν, I Par., XV, 22, 27 : ce que la Vulgate rend par *prophetiæ præerat, princeps prophetiæ*. Le mot מַשָּׂא, *massâ'*, employé ici dans le texte original, désigne l'action de porter, Num., IV, 19, 27; II Par., XXXV, 3; il a aussi le sens de « prophétie, prophétie de menace », Is., XIII, 1, et XV, 1; d'où les Septante ont dérivé à tort le sens de « chant ». Mais ni le sens de prophétie ni celui de chant ne s'adapte au contexte. Le premier, au contraire, convient très bien, puisqu'il s'agit du transport de l'arche. On peut donc traduire ce verset : Chonénias était chef des lévites chargés de porter l'arche; il dirigeait le transport, car il savait tout ce qu'il y avait à faire pour cela. C. Fr. Keil, *Chronik*, in-8°, Leipzig, 1870, p. 149. Dans I Par., XXVI, 29, il est dit que Chonénias et ses fils étaient chargés des œuvres extérieures en Israël, c'est-à-dire qu'en dehors des fonctions du culte divin, ils en avaient d'autres qui regardaient le peuple, celles de scribes et de juges. Cf. I Par., XXIII, 4. E. LEVESQUE.

CHORRÉENS. La Vulgate transcrit ainsi, *Chorræi*, Gen., XIV, 6, le nom des habitants du mont Séir, qu'elle appelle ordinairement ailleurs Horréens. Gen., XXXVI, 20, 21, 29, 30; Deut., II, 12, 22. Voir HORRÉENS.

CHOUETTE, genre d'oiseaux de l'ordre des rapaces nocturnes, caractérisés par des yeux très grands à énormes pupilles, dirigés tous les deux en avant et entourés d'un cercle tantôt complet et tantôt incomplet de plumes hérissées, qui donnent à la tête, déjà grosse par elle-même, un aspect singulier et parfois sinistre. Les chouettes ne sont pas organisées pour le vol prolongé. Elles s'établissent dans les bois touffus, dans les vieux troncs d'arbres, dans les rochers et les ruines. Elles en sortent au crépuscule pour chasser leur proie, qui se compose de petits oiseaux, de petits quadrupèdes et d'insectes. Dans la Sainte Écriture, il n'est question des chouettes que d'une manière générale, et quelques-unes des espèces qui appartiennent à ce genre ont seules un nom en hébreu. Elles sont rangées parmi les oiseaux impurs. Lev., XI, 16, 17; Deut., XIV, 15, 16. — Les sous-genres compris dans le genre chouette sont les suivants : la chouette proprement dite, *Surnia* et *Strix ulula*, probablement désignée en hébreu par le mot *kôs*, comme la chevêche; le duc, comprenant le grand-duc, *Strix bubo*, le moyen-duc ou hibou commun, *Strix otus*, et le petit-duc, *Strix scops;* le chat-huant, *Syrnium;* l'effraie, *Strix flammea* et *Strix orientalis;* la chevêche. Voir CHAT-HUANT, CHEVÊCHE, DUC, EFFRAIE, HIBOU.

H. LESÊTRE.

CHRÉTIEN (χριστιανός), nom donné aux disciples

de Jésus-Christ et tiré du titre même de leur Maître, Χριστός. On le trouve trois fois dans le Nouveau Testament. Act., XI, 26; XXVI, 28; I Petr., IV, 16. Voir CHRIST. Tout d'abord les fidèles s'appelaient entre eux « choisis, élus », ἐκλεκτοί, Rom., VIII, 33; XVI, 13; Colos., III, 12; « disciples, » μαθηταί, Act., IX, 26; XI, 29; « frères, » ἀδελφοί, Act., II, 29, 37; III, 17; VI, 3; VII, 2; « saints, » ἅγιοι, Rom., VIII, 27; XV, 25; « croyants, » πιστεύοντες, Act., V, 14. Ce fut à Antioche, durant la prédication de saint Paul et de saint Barnabé, vers l'an 43, que pour la première fois ils furent désignés par le nom de « chrétiens ». Act., XI, 26. D'après Suidas, édit. Gaisford, t. II, col. 3930, et Malalas, *Chronograph.*, X, t. XCVII, col. 378, ce nom leur aurait été imposé par leur premier évêque, Évodius, successeur de saint Pierre à Antioche. C'est là une supposition gratuite. Il est plus probable qu'il leur fut donné par les gentils qui habitaient Antioche et qui, selon l'usage reçu d'appeler les sectateurs du nom de l'auteur de la secte, prenant Χριστός pour un nom propre et non pour un titre, appelèrent ses disciples *chrétiens,* comme on appelait les partisans de César, de Pompée, d'Octave ou d'Hérode, *Cæsariani, Pompeiani, Octaviani, Herodiani.* Matth., XXII, 16; Marc., III, 6; XII, 13. Il est à remarquer que le mot χριστιανός, quoique grec, a une terminaison latine, comme ceux que nous venons de citer. Les Juifs d'Antioche, qui attendaient encore la venue du Messie ou Christ promis, auraient cru profaner ce nom sacré en l'appliquant aux disciples de celui qu'ils avaient crucifié. Ils les appelaient plutôt avec mépris « Nazaréens ». Act., XXIV, 5.

Le nom de « chrétien » n'est donc pas en lui-même un terme de mépris, quoique les habitants d'Antioche, célèbres par leur causticité, Ammien Marcellin, XXI, 14; Philostrate, *Vita Apollon.*, III, 10; Lucien, *De Saltat.*, 26, aimassent à donner des surnoms et des sobriquets, Procope, *De Bell. pers.*, II, 8, édit. de Bonn, p. 105, et quoiqu'il ait pu être employé plus tard avec une signification dérisoire. Cf. Tacite, *Annal.*, XV, 44. Hérode Agrippa, qui l'emploie en plaisantant, Act., XXVI, 28, ne paraît pas y attacher dans cette circonstance un sens injurieux. Cependant saint Pierre suppose qu'il servait aux persécuteurs de titre d'accusation, puisqu'il exhorte les fidèles à se glorifier d'avoir à souffrir à cause de lui. I Petr., IV, 16.

Ce fut seulement au IIe siècle que l'usage en devint général et que les fidèles l'adoptèrent comme leur nom authentique, au point de vue religieux. Mais le seul fait de l'imposition de ce nom aux chrétiens d'Antioche a une très grande importance, car il établit que dès lors les chrétiens, jusque-là confondus avec les sectes juives par les païens de Syrie, commencèrent à être distingués comme formant une communauté religieuse à part.

Le nom de χριστιανός, *christianus,* fut plus tard défiguré par le langage populaire et devint χρηστιανός, *chrestianus,* d'où vient que Suétone, *Nero,* 16; *Claud.,* 25, appelle le chef des chrétiens *Chrestus.* De cette altération s'est formé notre vieux français *chrestiens.* — Par erreur ou piété, les fidèles, certains Pères eux-mêmes, aimaient à faire dériver le mot *chrestianus* du grec χρηστός, « bon, excellent, » qui leur rappelait les vertus, surtout la suavité et la douceur, dont leur cœur devait être rempli. Tertullien, *Apolog.*, 3 t., I, col. 281; S. Justin, *Apolog.*, I, 4, t. VI, col. 333; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 4, t. VIII, col. 949. P. RENARD.

CHRIST (Χριστός), traduction grecque du mot hébreu *mâšiaḥ,* qui signifie « oint » d'huile. — 1° Il est appliqué particulièrement à Notre-Seigneur, ὁ Χριστός, Matth., II, 4, etc., le Messie ou Christ par excellence. Joa., I, 41; Matth., I, 16. Χριστός vient de χρίω, « oindre » avec la main, comme *mâšiaḥ* vient de *mâšaḥ,* « oindre » avec de l'huile ou avec un parfum. Les premiers chrétiens convertis de la gentilité parlaient grec, et à l'exemple des Apôtres ils appelaient souvent simplement le Sauveur ὁ Χριστός; ce mot passa par leur intermédiaire dans la langue latine sous la forme *Christus,* « Christ. » Voir MESSIE et JÉSUS-CHRIST. — 2° Dans la Vulgate, le mot *christus* se dit quelquefois de celui qui a été « oint » par une consécration religieuse, et par extension de celui qui est envoyé de Dieu, comme le mot *mâšiaḥ* hébreu qu'il traduit. — Dans l'Ancien Testament, *mâšiah* signifiait seulement, au sens propre, celui qui avait reçu l'onction d'huile, cf. II Sam., I, 21, tel que le prêtre, qui est appelé Lev., IV, 3, 5, 16; VI, 15 (Septante, 22), *hak-kôhên hammâšiaḥ,* Septante : ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός; cf. II Mach., I, 10, οἱ χριστοὶ ἱερεῖς; tel aussi que le roi, I Sam., XXIV, 7, etc., qui avait été sacré par l'effusion de l'huile sainte; ce sont surtout les rois qui sont ainsi qualifiés dans les livres historiques. — Par extension, Cyrus, choisi de Dieu pour délivrer son peuple de la captivité, est appelé l' « oint » de Jéhovah (Vulgate : *christus meus Cyrus*). — Les patriarches hébreux sont appelés « oints » (Vulgate : *christos meos*) dans le Psaume CV, 15 (répété I Par., XVI, 22). — Ce titre est donné par excellence au Rédempteur futur. Ps. II, 2; Dan., IX, 25, 26. Depuis l'époque de Daniel, les Juifs prirent l'habitude de l'appeler le Messie, et c'est d'eux que nous est venu le nom de Messie, comme celui de Christ nous est venu par les Grecs. Joa., I, 41.

F. VIGOUROUX.

CHRISTOPHE SILVESTRANO BRENZONI, carme, docteur en théologie, professeur à Venise, à Florence et à Pise, et prédicateur de talent, né à Vérone et mort à Pise, le 20 mai 1608. On a de lui : *In psalmum CXXXVI* Super flumina Babylonis *commentaria,* in-8°, Vérone, 1593; en français, in-8°, Paris, 1698; *In Cantica canticorum commentaria; In D. Lucam commentaria,* Vérone, 1595; *In canticum* Magnificat *lectiones,* en italien, in-4°, Vérone, 1593; *In Epistolas D. Pauli lectiones,* en italien, in-8°, Vérone, 1591. F. BENOIT.

CHROMACE (Saint), évêque d'Aquilée, vers l'an 388, mort vers 406, prit une part active à toutes les discussions théologiques de son époque. Il fut un de ceux qui encouragèrent saint Jérôme à entreprendre sa traduction de l'Ancien Testament, et ce saint docteur lui dédia son commentaire sur le prophète Habacuc. D'un *commentaire* de saint Chromace sur *saint Matthieu,* il ne nous reste que quelques fragments, qui se trouvent avec les autres œuvres de ce saint évêque au t. XX, col. 247-436, de la *Patrologie latine* de Migne. B. HEURTEBIZE.

CHRONIQUES. Nom qu'on donne, en traduisant par ce mot le titre hébreu, *dibrê hay-yâmîm,* aux deux livres appelés dans la Vulgate, à la suite des Septante, Paralipomènes. Voir PARALIPOMÈNES.

CHRONOLOGIE BIBLIQUE. — On ne trouve pas dans la Bible une chronologie toute faite, ni une ère ou époque fixe à laquelle commence la numération des années, et dans ce sens on peut dire, en répétant la parole qu'on attribue à Silvestre de Sacy : « Il n'y a point de chronologie biblique. » Mais il y a dans l'Écriture des chiffres, des dates, des données chronologiques qui peuvent servir à former un système de chronologie biblique. Il en est de même des monuments égyptiens, qui indiquent seulement les années de règne à l'aide desquelles les chronologistes calculent les temps de l'histoire de l'Égypte. Nous avons donc autant le droit de parler de chronologie biblique que de chronologie égyptienne.

Mais la Bible ne contient pas une histoire ordinaire; elle est l'œuvre de Dieu; elle a été écrite sous l'inspiration du Saint-Esprit. Il y a donc lieu de se demander si la chronologie biblique est inspirée et si elle fait partie de la révélation divine. Assurément, les écrivains sacrés ont écrit, sous l'action divine, des dates et fourni des données chronologiques qui étaient inspirées par Dieu et par conséquent exactes. Ces renseignements, qui fai-

saient partie de la révélation divine, constitueraient une chronologie révélée, s'il était certain que les auteurs inspirés voulaient faire connaître l'âge du monde et la suite régulière des temps en Israël et qu'ils ont indiqué toutes les dates nécessaires. Quelques-uns sans doute ont eu le dessein de fixer chronologiquement l'époque des événements qu'ils racontaient; mais tous n'ont pas eu ce souci, et les chronographes constatent dans leurs écrits bien des lacunes ou de simples approximations chronologiques. La Bible renferme donc des données chronologiques incomplètes ou insuffisantes pour former une chronologie révélée et certaine. On pourra les agencer systématiquement; le calcul qui en résultera restera problématique et sera peut-être fautif; il ne s'imposera à l'assentiment surnaturel d'aucun catholique, qui aura toujours le droit de le discuter et de le rejeter. D'ailleurs tous les chiffres de la Bible ne nous sont pas parvenus dans leur intégrité primitive, et les dates se présentent à nous avec des variantes telles, que la critique est impuissante à rétablir avec certitude le texte original. Cette altération évidente des dates augmente encore l'incertitude des calculs chronologiques. Aussi l'Église catholique n'a jamais eu de chronologie officielle. Elle a toujours permis de discuter les variantes numériques du texte sacré et de supputer librement la durée des temps bibliques. Nous exposerons brièvement les résultats obtenus par les chronologistes, en parcourant successivement les principales époques de l'histoire biblique.

I. Date de la création du monde. — La Bible ne la fixe pas; elle dit seulement que Dieu créa le ciel et la terre « au commencement », sans préciser l'époque de ce commencement. Elle décrit aussi l'état primordial du globe terrestre comme un état de chaos, de confusion et de désordre, durant lequel d'épaisses ténèbres couvraient la surface des éléments confondus. Gen., I, 1 et 2. Elle ne dit pas qu'elle en fut la durée. Jusqu'au XIXe siècle, on ne distinguait généralement pas la date de la création du monde de celle de la création de l'homme, dont elle n'était séparée, pensait-on communément, que par six jours de vingt-quatre heures. Auparavant cependant quelques esprits plus perspicaces, saint Justin, *Apologia I pro christianis*, X, t. IV, col. 340; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* II, 81, t. XXXV, col. 488; Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. X, t. LVIII, col. 983; le P. Pétau, *De mundi opificio*, I, I, c. X, édit. Vivès, p. 270, avaient admis une période indéfinie entre la création de la matière première et son organisation définitive. Cf. Motais, *Origine du monde d'après la tradition*, c. II, p. 17-42. Les interprètes actuels reconnaissent à peu près unanimement que Moïse se tait sur l'espace de temps qui s'est écoulé entre la création primitive et la production de la lumière au premier jour génésiaque. Plusieurs considèrent même les jours de la création comme des périodes d'une durée indéterminée (voir Cosmogonie), et tous concèdent aux astronomes et aux géologues le temps nécessaire à la formation des astres et des couches géologiques. D'ailleurs, la science pas plus que l'exégèse ne possède aucun moyen d'évaluer ce temps avec précision et certitude. Les chronomètres sûrs font défaut. Toutefois les géologues, d'accord avec les astronomes, accordent des siècles à la phase stellaire de la terre, et c'est un fait irréfragablement démontré que sa phase planétaire remonte à une origine fort ancienne. Les stratifications terrestres, la configuration des continents, les changements de la flore et de la faune, ont exigé des siècles. Voir C. Grand-Eury, *Flore carbonifère du département de la Loire et du centre de la France*, p. 337-345; A. de Lapparent, *Traité de géologie*, 1re édit., 1883, p. 780-786, 941-982, et dans le *Correspondant*, t. CVII, 1886, p. 94-114. Cf. Lavaud de Lestrade, *Accord de la science avec le premier chapitre de la Genèse*, 1885, p. 18-23; Molloy, *Geologie et révélation*, trad. Hamard, 2e édit., 1881, p. 317-326. Les géologues qui s'aventurent à fixer des chiffres aboutissent à des résultats très divergents. Leurs calculs, qui partent d'hypothèses différentes, sont fondés sur le temps nécessaire à l'action des causes actuelles. Mais tout en ayant toujours été identiques dans leur essence, les forces de la nature ont certainement dû varier dans leur mode d'action. Leur intensité a été plus ou moins puissante, et leurs associations, plus ou moins complexes, se sont écartées dans une large mesure des combinaisons actuellement réalisées. Il ne faut donc admettre qu'avec une très grande réserve les résultats numériques auxquels divers savants ont prétendu arriver. M. de Lapparent, à qui nous empruntons ces observations, *ouvr. cit.*, p. 1254-1256, ne croit pas excéder en évaluant en millions d'années le temps nécessaire aux formations géologiques. Dans cette mesure, les chiffres pourront varier de 1 à 20, parfois de 1 à 100, sans que les résultats extrêmes méritent moins de confiance les uns que les autres. Il ne serait donc pas déraisonnable de renfermer entre 20 et 100 millions d'années la durée des sédimentations terrestres. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., 1895, t. I, p. 502-505; *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., 1890, t. III, p. 437-451; Constant, *Science et révélation*, Paris, 1892, p. 61-64.

II. Date de la création d'Adam. — Les temps bibliques ne peuvent se mesurer qu'après l'apparition de l'homme sur la terre. Toutefois le texte sacré ne détermine pas chronologiquement l'origine de l'homme d'une manière formelle et précise; nulle part il ne dit : Adam a été créé à telle date. Cette date est le résultat du calcul de toutes les indications chronologiques que contient l'Ancien Testament. Or, en calculant les mêmes données et en employant les mêmes procédés, les chronologistes sont arrivés à des chiffres très divergents. Alphonse des Vignolles, *Chronologie de l'histoire sainte*, Berlin, 1738, t. I, p. *b* 4, a recueilli plus de deux cents calculs différents, « dont le plus court ne compte que 3483 ans depuis la création du monde jusqu'à Jésus-Christ, et le plus long en compte 6984. C'est une différence de trente-cinq siècles. » Riccioli, *Chronologia reformata*, Bologne, 1669, t. I, p. 292, avait dressé un tableau de soixante-dix de ces systèmes. Le P. Tournemine, *Dissertationes chronologicæ*, à la fin de son édition de Ménochius, Avignon, 1768, t. IV, p. 120-121, donne les quatre-vingt-douze plus célèbres. *L'art de vérifier les dates*, Paris, 1820, p. VII-10, en indique cent huit. « Les Juifs modernes placent la création en 3761 avant notre ère; Scaliger, en 3950; le P. Petau, en 3983; Usher (Ussérius), en 4004; Clinton, en 4138; la nouvelle édition (1820) de *L'art de vérifier les dates*, en 4963; Hales, en 5411; Jackson, en 5426; l'Église d'Alexandrie, en 5504; l'Église de Constantinople, en 5510; Vossius, en 6004; Panvinio, en 6311; les Tables alphonsines, en 6984. » F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique*, 4e édit., t. III, p. 457. Ces chiffres si disparates proviennent de ce que les chronologistes suivent des recensions diverses du texte sacré et combinent à leur façon les données chronologiques de la Bible. Nous discuterons plus loin les bases de ces systèmes, et nous aurons à déterminer s'il y a lieu d'augmenter, comme beaucoup de nos contemporains le pensent, l'âge de l'homme sur la terre. Notre discussion ne sera gênée par aucune décision dogmatique. L'Église romaine, qui a choisi la Vulgate comme édition officielle de la Bible, a maintenu au Martyrologe, qui fait partie de sa liturgie, la date de 5199, tirée des Septante, pour la création de l'homme. Les Pères et les exégètes catholiques ont varié à ce sujet, et personne ne conteste aux géologues, aux paléontologistes et aux chronologistes le droit de chercher scientifiquement la mesure des temps écoulés depuis la création de l'homme jusqu'à Jésus-Christ. Cf. H. de Valroger, *L'âge du monde et de l'homme d'après la Bible et l'Église*, 1869, 2e part., p. 75-146.

Certains tenants de l'archéologie préhistorique ont abusé de cette liberté et assigné une antiquité très reculée

à l'humanité. M. l'abbé Hamard, qui a fait ici même, t. I, col. 195-205, bonne justice de ces exagérations, estime que ni la géologie ni l'archéologie préhistorique n'obligent à reculer de quelques milliers d'années la date de la création de l'homme. Toutefois nous devons reconnaître que tout en repoussant les chiffres fantastiques de M. de Mortillet, des savants catholiques admettent pour l'apparition de l'homme sur la terre une date plus élevée que celle qui résulte de la plus haute chronologie biblique. M. de Lapparent, dans la *Revue des questions scientifiques,* octobre 1893, p. 402-432, et *Bulletin de la Société bibliographique,* juillet 1895, p. 165-168, pense que l'origine de l'homme est interglaciaire et qu'elle remonte, autant qu'elle peut être exprimée en chiffres, à trente ou trente-deux mille ans à partir de maintenant. D'autres estiment que l'homme est d'origine postglaciaire, et plusieurs fois M. le marquis de Nadaillac a attribué par conjecture à l'existence de l'homme sur la terre une durée de dix à douze mille ans. *L'origine et le développement de la vie sur le globe,* dans le *Correspondant,* 10 novembre 1888, p. 440-452; *Les premières populations de l'Europe, ibid.,* 10 novembre 1889, p. 450-457; *L'homme, ibid.,* 25 octobre 1892, p. 242-245; *Les dates préhistoriques, ibid.,* 25 novembre 1893, p. 632-635. Cf. N. Boulay, *L'homme est-il interglaciaire ou postglaciaire?* dans la *Revue de Lille,* avril 1894, p. 561-575, mai 1894, p. 5-29; *L'ancienneté de l'homme en France, ibid.,* juin et juillet 1894, p. 135-153, 269-290; Zahm, *Bible, science et foi,* trad. franç., 1895, p. 167-313; P. Schanz, *Das Alter des Menschengeschlechts nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte,* dans les *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, 1er volume, 2e fasc.; J. Guibert, *Les origines, questions d'apologétique,* Paris, 1896, p. 147-184. Quoi qu'il en soit, nous aurons à examiner plus loin si, à défaut de la géologie et de la paléontologie, l'histoire oblige à hausser la date de l'origine de l'homme et l'âge de l'humanité. Il nous faudra aussi déterminer à quelle époque biblique l'augmentation chronologique pourrait et devrait se faire.

III. D'Adam au déluge. — Le temps écoulé dans cet intervalle se calcule d'après la généalogie des descendants d'Adam dans la ligne de Seth. Gen., v, 1-31. Cette généalogie comprend dix patriarches et neuf générations; elle indique l'âge de l'ascendant à l'époque de sa paternité, le nombre d'années durant lesquelles il a vécu après la naissance de son fils et la durée totale de sa vie. En additionnant les dix chiffres de l'âge des patriarches à la naissance de leur fils, on obtient facilement la durée de la période. Ce calcul si simple donne cependant des sommes notablement divergentes, parce qu'il est opéré sur des dates différentes. Nous possédons, en effet, trois recensions du Pentateuque; la première est représentée par la version des Septante, la deuxième par le texte hébreu massorétique et la Vulgate de saint Jérôme, et la troisième par le texte hébreu des Samaritains. Le tableau suivant permettra de juger d'un seul coup d'œil la différence des chiffres :

Noms des patriarches.	*Age à la naissance des fils.*		
	Grec.	Hébreu et Vulgate.	Samaritain.
Adam.	230	130	130
Seth.	205	105	105
Énos.	190	90	90
Caïnan.	170	70	70
Malaléel.	165	65	65
Jared.	162	162	62
Énoch.	165	65	65
Mathusalem.	167	187	67
Lamech.	188	182	53
Noé.	500	500	500
De Noé au déluge. .	100	100	100
Total.	2242	1656	1307

On le voit, l'hébreu et le samaritain sont généralement d'accord et présentent avec les Septante une divergence de cent ans pour l'époque de la paternité de plusieurs patriarches et par génération, sauf pour Noé, au sujet de qui les trois textes sont d'accord. Mais il existe entre eux des différences de détails. Le samaritain diminue de 100 ans l'âge de Jared à la naissance d'Énoch, de 120 ans celui de Mathusalem à la naissance de Lamech, et de 129 ans celui de Lamech à la naissance de Noé; il diffère donc de l'hébreu de 349 ans et des Septante de 935 ans. D'autre part, les manuscrits des Septante présentent des variantes. Nous avons adopté les chiffres du *Vaticanus;* l'*Alexandrinus* a vingt ans de plus, et ce total coïncide avec les calculs de Jules Africain. Josèphe a abouti à un total de 2156. On est réduit à des conjectures pour expliquer l'origine de ces divergences. Elles sont trop nombreuses pour se justifier toutes par la maladresse ou l'ignorance des copistes. Sans doute rien ne s'altère dans la transcription des manuscrits aussi facilement que les chiffres. Mais s'il fallait attribuer uniquement à cette cause accidentelle les divergences constatées, on ne rendrait pas compte du procédé à peu près régulier d'augmentation ou de soustraction de cent années. Aussi est-il nécessaire, semble-t-il, de soupçonner avec saint Augustin, *De Civitate Dei,* xv, 13, t. xli, col. 453, un remaniement volontaire des chiffres, sans qu'on puisse dire quand, où, par qui et comment il s'est produit. Qui en rendrions-nous responsables, les Juifs de Palestine ou les Juifs alexandrins? Les coupables ont-ils procédé par addition ou par soustraction? Toutes les hypothèses sont permises. Quelques critiques ont supposé que les Juifs de Palestine avaient réduit l'âge des premiers hommes. « On dirait que l'Israélite ait voulu, en abrégeant systématiquement la durée de la succession des patriarches, couper court à ces généalogies sans fin, qui n'étaient autre chose que des cosmogonies, comme celle de Bérose et de Sanchoniathon, et combattre ainsi le polythéisme, dont elles étaient la source constante. » Ph. Berger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* t. v, 1879, art. *Généalogies,* p. 463. Et F. Lenormant ajoute, *Les origines de l'histoire,* 2e édit., 1880, t. I, p. 276 : « Peut-être serait-il permis de supposer que c'est vers l'époque de la captivité que les Hébreux, précisément quand ils eurent connaissance des fabuleuses périodes enfantées par l'imagination spéculative des Chaldéens, se sentirent pris de scrupules devant les chiffres de leurs propres livres, voulurent réagir contre le danger possible d'un entraînement analogue et raccourcir leur chronologie primitive, pour empêcher qu'elle ne s'allongeât indéfiniment comme celle des Gentils. » Paul Pezron, *L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes,* Paris, 1690, ch. xvi, p. 439-440, pensait que le rabbin Akiba avait osé mettre la main sur les divines Écritures et en avait abrégé les années dans le texte hébreu. D'autres critiques ont fait des suppositions analogues. Lenormant, qui admet le raccourcissement volontaire de l'hébreu, croit aussi, *ouvr. cit.,* p. 278-282, à un allongement systématique de la part des Septante. Les auteurs de la version alexandrine remanièrent le texte hébreu pour le mettre d'accord avec les calculs des Chaldéens, ou des Égyptiens et augmentèrent de cent ans l'âge des patriarches à la naissance de leur premier fils. Saint Augustin, *loc. cit.,* reconnaissait ces retouches intentionnelles; mais au lieu d'en rendre responsable les Septante, il les attribuait à un scribe plus récent, qui les aurait introduites dans sa copie de la version grecque du Pentateuque. La recension samaritaine ne serait pas non plus exempte d'altération volontaire, et sa chronologie serait le résultat d'une combinaison artificielle. Le raccourcissement du texte hébreu est visible, et il a pour but de faire cadrer les dates ainsi obtenues avec le cycle des années sabbatiques. Lenormant, *Les origines,* p. 282-283.

Nous pouvons concéder que les chiffres des trois recen-

sions du Pentateuque ne sont pas certains et qu'on peut désespérer d'en retrouver jamais la véritable leçon. Mais nous n'accorderons pas à Lenormant que les chiffres de durée énoncés à l'occasion des patriarches antediluviens sont « des nombres cycliques » (p. 272). Nous leur maintiendrons le caractère historique qu'ils avaient dans le texte original et qu'ils auraient encore, si ce texte nous était parvenu intégralement. Quelques critiques pensent l'avoir retrouvé dans une des trois recensions. Pezron suivait la version des Septante. Pour le P. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 202-204, elle est certainement fautive, puisqu'elle fait survivre Mathusalem de quatorze ans au déluge. Cf. S. Jérôme, *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, v, 25, t. XXIII, col. 947; S. Augustin, *De Civitate Dei*, l. XV, 9, t. XLI, col. 449-450. Ses chiffres sont moins sûrs que ceux du texte hébreu. La recension des Samaritains paraît préférable même à celle des Massorètes. Elles ne diffèrent que pour Jared, Mathusalem et Lamech. Or, tandis que l'hébreu date la mort de Mathusalem seul de l'année du déluge, le samaritain fait périr encore Jared et Lamech la même année. Il semble au P. de Hummelauer que les Hébreux ont retouché les chiffres relatifs à ces deux patriarches afin de ne pas les confondre avec les impies, engloutis par les eaux. Mais il est loisible aussi de supposer que les Samaritains ont arrangé ces chiffres de manière à terminer la vie des trois patriarches la dernière année de leur système chronologique. Mgr Lamy, *Commentarium in librum Geneseos*, 2 in-8°, Malines, 1883, t. I, p. 272, est favorable au texte massorétique, qui représente le texte reçu en Palestine et n'est pas démontré moins ancien que la recension des Septante. Une conclusion s'impose à tout lecteur impartial, c'est que pour cette période la chronologie biblique est tout à fait incertaine. On discute même, nous l'exposerons bientôt, la signification chronologique des généalogies patriarcales, qu'on suppose incomplètes.

IV. Du déluge a Abraham. — La durée de cette période est mesurée par la généalogie de Sem, fils de Noé, Gen., XI, 10-26, et se calcule par le même procédé que la longueur de la période précédente. Ici encore nous possédons trois recensions, qui diffèrent l'une de l'autre et ne sont pas entre elles dans le même rapport que précédemment. Le tableau suivant résume les données qui servent au calcul :

Noms des patriarches.	*Age à la naissance de leur fils.*		
	Grec.	Samaritain.	Hebreu.
Sem (après le déluge)	2	2	2
Arphaxad	135	35	35
Caïnan	130	»	»
Sale	130	130	30
Héber	134	134	34
Phaleg	130	130	30
Reu	132	132	32
Sarug	130	130	30
Nachor	79	79	29
Tharé	70	70	70
Abraham (jusqu'à sa vocation)	75	75	75
Total	1 147	1 017	367

Ainsi les trois textes ne se rencontrent que pour les années de Tharé et d'Abraham. Le samaritain, qui dans la période précédente était ordinairement d'accord avec l'hébreu, ne le suit qu'une seule autre fois, pour l'âge d'Arphaxad. Il coïncide avec les Septante pour six générations, dont cinq ont chacune cent ans de plus que l'hébreu, et une, celle de Nachor, cinquante ans seulement. Le grec compte une génération de plus que les deux autres, celle de Caïnan ; enfin ses manuscrits présentaient des variantes, qui ont produit des résultats différents. Eusèbe compte depuis le déluge jusqu'à Tharé 945 ans; Théophile d'Antioche, 936; le Syncelle, 1 070; Jules Africain, 993; Clément d'Alexandrie, jusqu'à la vocation d'Abraham, 1 250.

Les nombres de la généalogie de Sem sont plus corrompus encore que ceux de la généalogie de Seth, et la critique est impuissante à les rétablir dans leur état primitif. Aucune raison ne nous impose le choix entre des opinions opposées. Aux yeux du P. de Hummelauer, *Comm. in Gen.*, p. 341-347, le samaritain est ici moins sûr et moins authentique que précédemment, puisqu'il indique seul la durée totale de la vie des patriarches de cette lignée. La différence de cent ans sur l'âge de l'ascendant à la naissance de son fils est le résultat d'une soustraction ou d'une addition. La soustraction aurait été opérée dans le texte hébreu, a-t-on dit, Crelier, *La Genèse*, 1889, p. 82, pour que les patriarches postdiluviens, dont la vie est diminuée, n'aient pas eu leur fils à un âge plus avancé que les patriarches antédiluviens. La raison est futile, car la liste généalogique de Sem peut omettre la première génération de ce patriarche, pour ne parler que de celle des ancêtres d'Abraham. On peut soutenir, pour une raison plus forte, que les chiffres de l'hébreu ont été diminués. Tandis que ce texte donne à Nachor 29 ans seulement à la naissance de Tharé, le samaritain et le grec lui attribuent 79 ans. Pourquoi ce nombre inférieur et pas 129 ans, si une addition de cent ans avait été faite aux chiffres précédents? On comprend mieux la variante dans l'hypothèse d'une soustraction. Si on a retranché cent ans aux chiffres supérieurs à la centaine, cette opération a été impossible sur le chiffre de 79. Le calculateur a enlevé cinquante ans seulement et obtenu le nombre de 29 années. On a discuté ici, t. II, col. 41-43, l'authenticité de Caïnan dans les Septante. L'affirmative s'appuie surtout sur la présence de ce personnage dans la généalogie de Jésus, dressée par saint Luc, III, 36. Bien que la critique textuelle des Évangiles soit favorable à l'insertion de Caïnan dans cette généalogie par l'évangéliste lui-même, plusieurs exégètes catholiques, Calmet, *Commentaire littéral*, t. VII, 1726, p. 467; Fillion, *Évangile selon saint Luc*, 1882, p. 102-103; l'abbé Ch. Robert, dans la *Controverse* du 15 juillet 1886, p. 357-360; le P. de Hummelauer, *loc. cit.*, présument que le nom de Caïnan a été glissé de bonne heure dans le texte de saint Luc par un copiste qui voulait faire concorder l'évangéliste avec les Septante. Cf. Lamy, *Comment. in librum Geneseos*, Malines, 1883, t. I, p. 388-390. Quoi qu'il en soit de ce point particulier, nous devons conclure une fois de plus que nous ne sommes pas certains de posséder encore les véritables chiffres, écrits par Moïse dans la Genèse, et que nous ne pouvons pas en déduire une chronologie sûre.

Tandis que les commentateurs ont toujours pensé que Moïse avait eu l'intention de donner dans les généalogies de Seth et de Sem une chronologie réelle, qu'il est impossible de retrouver aujourd'hui, des apologistes modernes ont soutenu que l'auteur de la Genèse n'avait pas eu l'intention de fournir les éléments d'une chronologie générale. Les chronologistes anciens étaient persuadés qu'il n'y avait pas de lacunes dans la chaîne des générations patriarcales et que les listes généalogiques étaient continues. Or la Bible présente des exemples d'omissions intentionnelles et de chaînons sautés dans les généalogies. Afin d'avoir trois séries de quatorze noms dans la généalogie de Jésus, saint Matthieu, I, 8, omet trois rois, Ochozias, Joas et Amasias, entre Joram et Ozias. La liste des grands prêtres, I Esdr., VII, 1, est certainement abrégée, et il suffit pour s'en convaincre de la comparer avec I Par., VI, 1. Esdras lui-même, I Esdr., VII, 1-5, raccourcit sa propre généalogie, et entre Azarias, qu'il dit fils de Méraioth, et Méraioth lui-même, il omet cinq membres, Johanan, Azarias, Achimaas, Achitob et Amarias, nommés I Par., VI, 7-14. Or, dans ces généalogies fragmentaires, les membres disjoints sont cependant réu-

nis par la relation de génération, *yâlad* ou *hôlid*, « il a engendré, » ou par le nom de *bên*, « fils. » Il en résulte que dans la Bible, comme on pourrait le démontrer par d'autres exemples, le verbe *yâlad* et le nom *bên* marquent la relation entre un aïeul et un descendant éloigné aussi naturellement qu'entre un père et son fils. L'emploi du verbe *yâlad* dans la généalogie de Sem n'est donc pas nécessairement une preuve de la continuité des générations, et il permet d'y intercaler, aussi bien que dans la généalogie de Jésus en saint Matthieu, des membres omis.

On a opposé, il est vrai, à cette conclusion que la forme particulière des généalogies patriarcales, dans lesquelles les noms sont encadrés dans deux ou trois séries de nombres, exclut l'idée d'une solution de continuité, et il semble contraire au sens obvie et naturel du récit mosaïque de traduire Gen., XI, 10, par : « Sem, à l'âge de cent ans, engendra *un fils de qui est descendu Arphaxad,* » alors qu'aux versets 12 et 13 le même nom désigne Arphaxad lui-même. Cf. de Hummelauer, *op. cit.*, p. 349-350. A cette objection, le P. Brucker, dans les *Études religieuses* du 15 octobre 1895, p. 267, répond judicieusement que dans cette interprétation la même signification, parfaitement déterminée, est attribuée au nom d'Arphaxad dans tout le contexte. La métonymie n'est pas dans les noms, qui restent toujours les noms d'individus distincts; elle est dans le verbe *genuit*, « il engendra, » qu'il faut entendre au sens de *genuit mediate*, « il engendra médiatement. » Donc les généalogies peuvent être discontinues et sauter par-dessus des générations, même quand la mention d'un patriarche est accompagnée de chiffres d'années. Contre l'hypothèse des lacunes, Mgr Grandclaude, *La chronologie biblique des temps primitifs et la science contemporaine*, 1895, p. 91-107, en a appelé à toute la tradition. Selon lui, tous les Pères de l'Église, en qualité d'interprètes autorisés de la Bible, et à leur suite tous les exégètes catholiques jusqu'à nos jours, ont reçu les généalogies bibliques comme la règle absolue des calculs chronologiques et n'y ont jamais supposé la moindre lacune. Il y a donc là un sentiment commun, qui ne peut être abandonné sans témérité, à moins qu'il ne soit évidemment insoutenable. Ce consentement unanime des Pères n'existe pas, puisqu'ils ont interprété diversement les chiffres de la Genèse, et leur avis ne constitue pas un enseignement traditionnel à l'encontre duquel il ne soit pas permis d'aller. On peut donc sans témérité soutenir que les généalogies bibliques ne sont pas continues.

D'ailleurs la discontinuité de la généalogie de Sem, en soi possible et probable, doit être nécessairement admise si on veut mettre l'histoire sacrée, du déluge à Abraham, d'accord avec l'histoire profane. Comparée à l'antiquité des peuples anciens, la chronologie tirée du texte hébraïque est insuffisante avec ses 367 années; celle, plus longue, des Septante est certainement très étroite, sinon trop restreinte. Nous insisterons peu sur la haute antiquité des Chinois et des Hindous, car leurs traditions sont certainement fabuleuses. Le P. Gaubil a commencé l'histoire datée des Chinois au règne de l'empereur Yao, à l'an 2357 avant notre ère. Toutefois, à cette époque, la Chine était déjà assez peuplée et assez avancée en civilisation; mais le temps nécessaire à l'établissement du Céleste-Empire se concilie facilement avec la chronologie des Septante. L'histoire suivie des Hindous ne remonte qu'au XVe siècle avant notre ère. Cf. Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la foi*, 4e discours, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XV, p. 225-252; de Nadaillac, *Les dates préhistoriques*, dans le *Correspondant* du 25 novembre 1893, p. 619-624. Les assyriologues admettent généralement que les premiers rois de Chaldée ne peuvent tomber beaucoup au-dessous du XXXe ou même du XLe siècle, c'est-à dire mille ou même deux mille ans avant l'époque d'Abraham. Quoique les renseignements chronologiques fournis par Bérose soient en grande partie fabuleux, la haute antiquité de l'histoire chaldéenne nous est révélée par des monuments récemment mis au jour. Assurbanipal (668-628) raconte que dans sa conquête de la Susiane, en 633, il ramena à Érech une image de la déesse Nanâ, que Kudur-Nakhundi en avait enlevée 1635 années auparavant, par conséquent 2274 ans avant notre ère. Une date plus ancienne est inscrite sur un cylindre de Nabonide, roi de Babylone. En faisant réparer le temple du Soleil, à Sippara, ce prince trouva, à trente-deux pieds au-dessous du sol, la dédicace composée par le premier constructeur, Naram-Sin, fils de Sargina, 3200 ans auparavant. Comme Nabonide régnait aux environs de 550 ans avant J.-C., son calcul reporte le règne de Naram-Sin vers l'an 3800. Le déluge, qui était connu des Chaldéens et des Babyloniens, remonte donc à plus de 4000 ans, car Naram-Sin eut des prédécesseurs, postérieurs à ce cataclysme. Cf. Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. V, 1887, p. 3-7. La chronologie postdiluvienne des Septante, qui est la plus élevée, est donc insuffisante. La même conclusion ressort de l'histoire de l'Égypte. Manéthon, prêtre sébennytain du IIIe siècle avant notre ère, attribuait à l'Égypte une antiquité de 30000 ans avant Alexandre. En écartant les règnes mythiques, il reste encore trente dynasties historiques, qui commencent à Ménès et qui remplissent un espace de 5000 ans environ. Or l'histoire de Manéthon, à partir de la XVIIIe dynastie, a été confirmée par les listes royales reproduites par le papyrus de Turin et sur les tables d'Abydos, de Saqqarah et de Karnak. Néanmoins les égyptologues sont encore en désaccord au sujet de la durée totale de l'histoire égyptienne, parce qu'ils prennent des points de départ différents et discutent sur la continuité ou la simultanéité des dynasties. Si toutes ont été successives, leur histoire remonte à 5000 ans; si beaucoup ont été contemporaines ou collatérales, l'histoire peut se ramener aux limites de la chronologie des Septante. Mais il semble que si quelques-unes ont régné simultanément, la plupart se sont succédé, et la durée de leur existence dépasse les quinze générations que la Bible place entre le déluge et Moïse. D'ailleurs, fût-il absolument impossible de déterminer d'une manière précise le commencement de l'époque historique dans la vallée du Nil, il reste démontré que les origines de ce pays sont anciennes. Dès qu'elle nous est connue, l'Égypte nous apparaît avec une civilisation très avancée, une religion franchement polythéiste et la prétention d'une durée déjà longue. A ne considérer que ce qu'elle était au temps de Moïse, « peut-on (sans supposer des lacunes dans les généalogies du chapitre XI de la Genèse) faire tenir dans l'espace de quinze générations la multiplication de l'humanité après le déluge, la dispersion des peuples, l'oubli de la religion révélée ou naturelle, la naissance du polythéisme et de l'idolâtrie, la colonisation de l'Égypte, la formation d'une civilisation différente de l'asiatique, avec sa langue, son écriture et sa religion particulières, la différenciation des races, blanche, noire, bistrée, la succession, très généralement *de père en fils*, de plus de cinquante rois connus par leurs monuments pour avoir gouverné toute l'Égypte, sans tenir compte d'un nombre beaucoup plus considérable que ceux-là mentionnent, mais dont nous n'avons pas encore découvert les monuments ni les inscriptions? » E. Pannier, *La chronologie des temps primitifs*, 1895, p. 18.

Si l'histoire profane oblige d'allonger la chronologie biblique, c'est dans la période qui s'étend du déluge à Abraham que l'augmentation doit se produire. Dans quelle mesure est-elle nécessaire, on ne peut le dire avec précision. Quelques égyptologues se reconnaissent seulement « un peu gênés » pour faire coïncider l'histoire d'Égypte avec la chronologie des Septante. F. Robiou, *Chronologie*

de l'Egypte, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* de Jaugey, col. 1045-1058. D'autres exigent une augmentation de quelques milliers d'années. Les exégètes ne peuvent pas dire non plus entre quels chaînons de la généalogie de Sem ils placeront les lacunes nécessaires. Ce ne sera pas entre Noé et Sem, ni entre Tharé et Abraham, dont les rapports directs de paternité et de filiation sont expressément marqués dans l'Ecriture; ce pourra être entre les autres anneaux de la liste généalogique, dont le lien est moins étroit.

Cf. Mgr Meignan, *Le monde et l'homme primitif selon la Bible,* 3e édit., 1879, p. 289-359 et 389-397; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 9e édit., 1895, t. I, p. 575-587; Id., *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. III, 1890, p. 452-480; J. Brucker, *La chronologie des premiers âges de l'humanité* et *Quelques éclaircissements sur la chronologie biblique,* dans *La Controverse,* 1866; nouvelle série, t. VI, p. 375-393; t. VII, p. 5-27, et t. VIII, p. 87-120; E. Pannier, *Genealogiæ biblicæ cum monumentis Ægyptiorum et Chaldæorum collatæ,* Lille, 1886; abbé de Broglie, *Étude sur les généalogies bibliques,* dans le *Congrès scientifique international des catholiques,* Paris, 1889, t. I, p. 92-153; Mgr Lamy, *Comment. in lib. Gen.,* 1883, t. I, p. 274-279; Thomas, *Les temps primitifs et les origines religieuses d'après la Bible et la science,* Paris, 1890, t. I, p. 167-210.

V. De la vocation d'Abraham a la sortie d'Égypte. — La Bible indique expressément les principales dates de cette période. Abraham avait soixante-quinze ans lorsqu'il partit de Haran pour se rendre dans le pays de Chanaan. Gen., XII, 4. Il était centenaire quand la naissance d'Isaac lui fut annoncée. Gen., XVII, 1 et 17; XXI, 5. A l'âge de quarante ans, Isaac épousa Rébecca, et vingt ans après naissaient Ésaü et Jacob. Gen., XXV, 20 et 26. Quatre-vingt-cinq années s'étaient donc écoulées depuis l'arrivée d'Abraham en Palestine jusqu'à la naissance de ses petits-fils. Jacob avait 130 ans quand il vint en Égypte. Gen., XLVII, 9. Ses fils demeurèrent dans ce pays 430 ans. Exod., XII, 40. Tous ces chiffres additionnés donnent pour la période un total de 645 années.

Seule, la date du séjour des Israélites en Égypte est contestée. La version des Septante et le Pentateuque samaritain présentent, Exod., XII, 40, une variante notable, qui est confirmée par les Targums du pseudo-Jonathan et de Jérusalem : « Le temps que les enfants d'Israël *et leurs pères* demeurèrent en Égypte *et dans la terre de Chanaan* fut de 430 ans. » Ce nombre a donc son point de départ à l'arrivée d'Abraham en Palestine. Or, comme depuis cette époque jusqu'à la venue de Jacob en Égypte il s'est écoulé 215 ans, le séjour des Hébreux dans la terre de Gessen eut une durée égale de 215 années. Josèphe, *Ant. jud.,* II, XV, 2, reproduit ce calcul, et d'après Calmet, *Commentaire littéral,* Gen., XV, 13, 1724, t. I, p. 145, la plupart des commentateurs se rangent à cet avis et suivent la leçon des Septante. Mais cette variante ne se lisait pas dans tous les anciens manuscrits de la version grecque, car saint Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum,* l. III, nº 10, t. VI, col. 1136, écrit que les Israélites ont séjourné 430 ans en Égypte. Saint Chrysostome, qui propose la durée de 215 ans, *In Genesim, Hom.* XXXVII, *Patr. gr.,* t. LIII, col. 344, admet cependant ailleurs, *In Acta apost., Hom.* XVI, *Patr. gr.,* t. LX, col. 129, que les Hébreux sont restés dans la terre des Pharaons 400 ans et plus. Le Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla,* trad. Schwab, t. VI, 1883, p. 218, signale ce verset 40 du chapitre XII de l'Exode comme un des treize passages que les Septante ont modifiés dans leur traduction du Pentateuque à cause du roi Ptolémée. D'ailleurs les mots : « et de leurs pères..., et dans la terre de Chanaan, » ne cadrent guère avec le contexte, qui ne parle que de l'Égypte, et paraissent être des gloses ajoutées au texte original.

Les tenants de la date la plus courte confirment leur sentiment par le témoignage de saint Paul, Gal., III, 17, et par le peu de longueur de la généalogie de Moïse. Cf. Dom. Palmieri, *Comm. in Epist. ad Galatas,* 1886, p. 141-144. L'Apôtre, en effet, parle incidemment de la date de la promulgation de la loi, faite 430 ans après la promesse. Mais il ne précise pas le point de départ de ces 430 années, et au lieu de le prendre à la première promesse de Dieu à Abraham, à son entrée dans le pays de Chanaan, on peut fort bien le rapporter aux promesses postérieures, réitérées à Abraham, Isaac et Jacob. Cf. Beelen, *Comment. in Acta Apost.,* 1850, t. I, p. 122-124; Patrizi, *In Actus Apost. comment.,* 1867, p. 46-50. Quant à la généalogie de Moïse, on peut à bon droit la considérer comme une de ces généalogies raccourcies dont nous avons parlé. Voir Caath, t. II, col. 1-3.

Le texte hébreu, qui donne une durée de 430 ans, n'est pas isolé. Il est reproduit par le Targum d'Onkélos, la Peschito, la Vulgate latine, la version arabe de Saadias et la version grecque de Venise. Il est confirmé par d'autres données bibliques. Le temps de la captivité des Hébreux avait été prédit par Dieu à Abraham : « Sache que tes descendants vivront en qualité d'étrangers dans un pays qui ne leur appartiendra pas; on les asservira et on les persécutera durant quatre cents ans. » Gen., XV, 13. Cette prophétie, rappelée par le diacre saint Étienne, Act., VII, 6 et 7, se lit aussi bien dans la version des Septante que dans le texte hébreu, et annonce en nombre rond la durée du séjour des Israélites en Égypte. Dieu ajoute, ℣. 16, que la postérité d'Abraham reviendra en Palestine à la quatrième génération (hébreu : *dôr*). Le mot *dôr* signifie « période de vie humaine », et peut s'entendre d'un siècle. Des interprètes rattachent aussi à cette prophétie la parole de saint Paul dans son discours à la synagogue d'Antioche de Pisidie. Act., XIII, 19-20. Ils adoptent la leçon de la Vulgate, qui au point de vue critique est la meilleure, et ils entendent le nombre de 450 ans *environ* des 400 années de Gen., XV, 13, plus les 40 ans de séjour dans le désert et les 7 de la conquête de la Palestine par Josué. F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 9e édit., t. II, p. 59, note. Achior, général des Ammonites, rapporta plus tard, Judith, V, 9, à Holopherne, que les Israélites s'étaient multipliés en Egypte pendant quatre cents ans au point de former une armée innombrable. D'après quelques commentateurs, Knabenbauer, *Comment. in Ezech.,* 1890, p. 56-60; Trochon, *Les prophètes, Ézéchiel,* 1884, p. 46-47, Ézéchiel, IV, 5 et 6, prédirait une seconde servitude d'Égypte, dont la durée est évaluée à 390, plus 40 jours, c'est-à-dire à 430 années, car les jours désignent les années.

A ces preuves exégétiques, on peut joindre en faveur du chiffre de 430 un argument tiré de l'histoire d'Égypte. Il est très vraisemblable que Joseph fut amené en Égypte sous les rois Pasteurs, et on pense généralement qu'il a été ministre du pharaon Apapi II, que Manéthon nomme Apophis. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. II, p. 98-101. Or entre le règne de ce roi et celui de Menephtah, sous lequel a eu lieu l'exode, « il faut placer d'abord les 150 ans au moins qui, d'après les égyptologues, furent nécessaires aux chefs indigènes pour détruire la domination des Pasteurs; puis toute la durée de la XVIIIe dynastie et d'une partie de la XIXe, c'est-à-dire plus de seize règnes, dont deux (ceux de Thotmès III et de Ramsès II) embrassèrent à eux seuls 121 ans. » J. Brucker, dans *La Controverse* du 15 septembre 1886, p. 111. La durée du séjour des Hébreux en Égypte a donc été véritablement de 430 ans. Par conséquent, si, comme le pense M. Oppert, l'exode eut lieu en 1493 avant J.-C., l'entrée des Israélites en Égypte remonte à 1923, Jacob naquit en 2053, et Abraham arriva en Palestine en 2138. Mais ces chiffres sont loin d'être certains.

VI. De l'exode a la construction du temple de Salomon. — « Tous les égyptologues, guidés par le synchronisme des époques et par l'ensemble des faits, sont

d'accord pour placer la sortie des Hébreux sous la XIXe dynastie, mais ils sont divisés sur le nom du roi sous lequel s'accomplit ce grand événement. Pour quelques-uns, comme M. Maspero, c'est Séti II; pour Lepsius, de Rougé et Chabas, suivis par presque tous les savants de France, d'Angleterre et d'Allemagne, par MM. Lenormant, Sayce, Brugsch, Ebers, etc., c'est Menephtah Ier. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 236. Cette divergence d'opinions n'influe pas notablement sur la date de l'exode. On ne peut, en effet, la fixer exactement d'après la chronologie des rois d'Égypte, qui est encore trop incertaine. C'est d'après la Bible et l'histoire des rois de Juda et d'Israël qu'on la détermine. M. Oppert, *Salomon et ses successeurs*, ch. XVII, la rapporte au mois d'avril 1493 avant J.-C. Les autres chronologistes ne s'en écartent que de quelques années : Lauth aboutit à 1491, l'abbé de Moor à 1500.

L'intervalle qui sépare l'exode de la construction du temple de Salomon est mesuré en chiffres précis, III Reg., VI, 1; il fut de 480 ans selon le texte hébreu, et de 440 suivant les Septante. Cette date a été beaucoup discutée. On a contesté son authenticité, on a voulu en faire un chiffre cyclique, parce que 480 est douze fois quarante. Des chronologistes, les uns la trouvent trop faible et veulent l'élever; les autres l'estiment trop haute et veulent l'abaisser. Les premiers se fondent sur la chronologie du livre des Juges. La durée de chaque judicature est indiquée par l'écrivain sacré, et la somme totale des chiffres bibliques est de 410 ans. Si on y ajoute la judicature d'Héli, qui fut de 40 ans, I Reg., IV, 18, et l'intervalle d'Héli à la quatrième année de Salomon, intervalle qui est de 84 ans, on obtient la somme de 534. Avec les 65 ans écoulés de la sortie d'Égypte à la mort de Josué, en négligeant les deux chiffres inconnus de la judicature de Samuel avant l'avènement de Saül et du temps qui sépara Othoniel de Josué, on arrive, au plus bas chiffre, à un total de 599 ans. Il coïncide assez exactement avec la supputation de 592 ans que Josèphe compte de la sortie d'Égypte à la construction du temple. *Ant. jud.*, VIII, III, 1. Les commentateurs des Actes, qui dans ce livre, XIII, 20, adoptent la leçon du « texte reçu », accordent à la période des Juges une durée de 450 ans et rejettent la date de III Reg., VI, 1. Crampon, *Les Actes des Apôtres*, 1872, p. 244-245. Cf. Crelier, *Les Actes des Apôtres*, 1883, p. 158-159. Pour concilier ces données en apparence contradictoires, Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.*, 1862, p. 213-215, a gratuitement supposé que l'auteur du livre des Rois, écrivant dans le sens théocratique, a passé sous silence les années durant lesquelles les Israélites s'étaient livrés à l'idolâtrie et avaient été réduits en servitude. La seule conciliation valable est d'admettre que plusieurs juges ont été contemporains. Une étude attentive du texte suggère d'ailleurs cette solution, bien qu'on ne puisse déterminer que par conjecture quels juges ont vécu simultanément. Cf. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, p. 57-62; Clair, *Les Juges et Ruth*, 1880, p. 10-19; de Hummelauer, *Comment. in lib. Judicum et Ruth*, 1888, p. 12-13; de Moor, *La date de l'exode*, dans le *Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques*, 1895, 2e sect., p. 111-115. Des égyptologues ont poussé plus loin l'hypothèse de la simultanéité des judicatures, et dans le dessein d'établir un synchronisme parfait entre l'histoire sainte et l'histoire d'Égypte, ils ont réduit de 300 ou 350 années la période du désert, de Josué, des Juges et de David. Cf. Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, 1888, p. 208. Mais la chronologie égyptienne au delà de la XXIIe dynastie n'est pas assez sûre pour infirmer la donnée du livre des Rois, que nous maintenons jusqu'à preuve contraire. Cf. de Moor, *loc. cit.*, p. 117-121. Si donc l'exode a eu lieu en 1493, Salomon aurait commencé à construire le temple du Seigneur en 1013 avant J.-C.; mais les synchronismes de l'histoire ancienne semblent établir que ce ne fut que quelques années plus tard que Salomon entreprit cette grande œuvre.

VII. De la construction du temple de Salomon a sa destruction par les Chaldéens. — Les dates de cette période ont été notées avec soin dans les deux derniers livres des Rois. L'auteur, qui a consulté des sources aujourd'hui perdues, donne deux listes royales, celle des rois d'Israël et celle des rois de Juda. Leur conciliation est extrêmement malaisée, et elle suscite des difficultés qui ne sont pas encore résolues. Saint Jérôme, qui les avait remarquées, écrivait au prêtre Vitalis, *Epist.* LII, 5, t. XXII, col. 675-676, que s'arrêter à ces questions était plutôt l'affaire d'un homme oisif que celle d'un homme studieux. Sur le trône de Juda, Roboam a régné 17 ans, III Reg., XIV, 21; II Par., XII, 13; Abia 3, III Reg., XV, 2; II Par., XIII, 2; Asa 41, III Reg., XV, 10; II Par., XVI, 13; Josaphat 25, III Reg., XXII, 42; II Par., XX, 31; Joram 8, IV Reg., VIII, 17; II Par., XXI, 20; Ochosias 1, IV Reg., VIII, 26; II Par., XXII, 2; Athalie 6, IV Reg., XI, 3; II Par., XXII, 12; Joas 40, IV Reg., XII, 1; II Par., XXIV, 1; Amasias 29; IV Reg., XIV, 2; II Par., XXV, 1; Ozias 52, IV Reg., XV, 2; II Par., XXVI, 3; Joatham 16, IV Reg., XV, 33; II Par., XXVII, 1; Achaz 16, IV Reg., XVI, 2; II Par., XXVIII, 1; Ézéchias 29, IV Reg., XVIII, 2; II Par., XXIX, 1; Manassé 55, IV Reg., XXI, 1; II Par., XXXIII, 1; Amon 2, IV Reg., XXI, 19; II Par., XXXIII, 21; Josias 31, IV Reg., XXII, 1; II Par., XXXIV, 1; Joachaz 3 mois, IV Reg., XXIII, 31; II Par., XXXVI, 2; Joakim 11 ans, IV Reg., XXIII, 36; II Par., XXXVI, 5; Jéchonias ou Joachin 3 mois et 10 jours, IV Reg., XXIV, 8; II Par., XXXVI, 9; Sédécias 11 ans, IV Reg., XXIV, 18; II Par., XXXVI, 11. Dans le royaume d'Israël, Jéroboam Ier régna 22 ans, III Reg., XIV, 20; Nadab 2, *ibid.*, XV, 25; Baasa 24, XV, 33; Éla 2, XVI, 8; Zambri 7 jours, XVI, 15; Amri 12 ans, XVI, 23; Achab 22, XVI, 29; Ochozias 2, XXII, 52; Joram 12, IV Reg., III, 1; Jéhu 28, *ibid.*, X, 36; Joachaz 17, XIII, 1; Joas 16, XIII, 10; Jéroboam II 41, XIV, 23; Zacharie 6 mois, XV, 8; Sellum 1 mois, XV, 13; Manahem 10 ans, XV, 17; Phaceia 2, XV, 23; Phacée 20, XV, 27; Osée 9, XVII, 1. Plusieurs de ces chiffres ne cadrent pas avec d'autres données chronologiques des livres des Rois et des Paralipomènes. Il n'entre pas dans notre dessein de les discuter ici; leur discussion aura sa place dans divers articles de ce *Dictionnaire*. On pourra d'ailleurs consulter J. Oppert, *Salomon et ses successeurs*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. LXXXVIII, 1875, p. 258-272, 325-338; t. LXXXIX, p. 182-197, 339-345; Clair, *Les livres des Rois*, 1884, t. I, p. 187-202; de Moor, *La date de l'exode*, p. 107-111.

Une difficulté plus générale provient de la différence que présentent les totaux de ces listes dans l'espace de leur coïncidence. Si on additionne, en effet, les chiffres depuis la première année de Roboam, où commence la séparation des deux royaumes, jusqu'à la sixième année d'Ézéchias, durant laquelle Samarie fut prise, IV Reg., XVIII, 10, on trouve pour les rois de Juda une somme de 261 ans, et pour ceux d'Israël 240 ans seulement. Il y a donc entre les deux listes un désaccord d'une vingtaine d'années. On a imaginé de nombreux systèmes de conciliation. Des critiques récents ont diversement allongé les règnes de Jéroboam II et de Phacée; d'autres ont admis des associations au trône dans le royaume de Juda. Plus généralement, on pense que la succession a été régulière et constante sur le trône de David, et on introduit dans Israël deux interrègnes ou périodes d'anarchie. Le premier, qui dura onze ans, est placé entre le règne de Jéroboam II et celui de son fils Zacharie, qui commença à régner seulement la trente-huitième année d'Azarias ou Ozias de Juda. IV Reg., XV, 8. Le second, de neuf années, aurait existé entre Phacée et Osée. Cf. S. Munk, *Palestine*, 1881, p. 299-301. Mais le texte sacré semble affirmer que ces princes se sont succédé immédiatement, et il y a peu de

vraisemblance qu'à deux reprises différentes le trône d'Israël soit resté inoccupé pendant plusieurs années. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édit., t. IV, p. 117. Ces interrègnes, qui n'ont point de fondement direct dans la Bible, sont donc des hypothèses, inventées par des chronologistes embarrassés, et ils peuvent être un indice que la chronologie ordinaire des rois juifs est trop longue.

On a découvert à Ninive un canon chronologique assyrien, qui ne cadre avec les chiffres bibliques qu'à la condition de réduire d'une quarantaine d'années le total des règnes des rois de Juda. C'est une liste de personnages appelés *limmu* ou éponymes, qui donnaient leurs noms à l'année comme les archontes à Athènes et les consuls à Rome. Elle commence au règne de Binnirar II, en 893 avant J.-C., et s'étend au moins jusqu'à 647. F. Vigouroux, *ibid.*, p. 38-39. Elle permet donc de contrôler les données bibliques correspondantes. Si les deux chronologies sont en parfaite concordance pour la prise de Samarie par les Assyriens, en 721, cf. F. Vigouroux, *ibid.*, p. 148-150; Fl. de Moor, *La date de l'exode*, *loc. cit.*, p. 90-107, il y a désaccord manifeste entre elles sur plusieurs points de rencontre. Les savants n'ont pas su jusqu'à présent s'entendre pour la conciliation des chiffres divergents. Les uns défendent la chronologie biblique, les autres l'abandonnent. Comme elle est artificielle et que la discordance des chiffres du texte actuel de la Bible est certainement le résultat des fautes de copistes dans la transcription des nombres, il est permis d'accepter, « provisoirement du moins, que les personnages dont les noms se trouvent mentionnés ensemble dans les inscriptions cunéiformes et correspondent aux noms bibliques ont été contemporains, quelque embarras que l'on puisse éprouver d'ailleurs à faire concorder les dates fournies par la Bible d'une part, par les monuments assyriens de l'autre. » F. Vigouroux, *ouvr. cit.*, p. 27. Examinons les points de contact qui créent difficulté.

D'après la chronologie biblique généralement reçue, Achab, roi d'Israël, mourut l'an 897 avant notre ère. Voir ACHAB, t. I, col. 120. Or les inscriptions assyriennes racontent qu'il fut battu avec les rois confédérés, à Karkar, par le roi de Ninive Salmanasar II, en 854, c'est-à-dire plus de quarante ans après la date qu'on assigne à sa mort. F. Vigouroux, *La Bible*, etc., t. IV, p. 47-51. L'affirmation des textes cunéiformes est claire et précise et ne souffre aucune équivoque, tandis que les calculs des chronologistes bibliques peuvent être erronés. Il faut donc admettre, semble-t-il, la contemporanéité d'Achab et de Salmanasar II.

Ozias, roi de Juda, régna, dit-on, de 809 à 758. Or les inscriptions de Théglathphalasar II nous le montrent en guerre avec ce roi en l'an 742 ou 740, seize ou dix-huit ans après sa mort. Manahem, roi d'Israël, occupait le trône de 770 à 759, et vingt et un ans après la fin de son règne, en 738, le même Théglathphalasar le compte parmi ses tributaires. F. Vigouroux, *ibid.*, p. 100-107. Pour maintenir la chronologie biblique, M. Oppert pense que l'Azriyahu des inscriptions n'est pas Azarias ou Ozias, père de Joatham et grand-père d'Achaz; mais un usurpateur, le fils de Tabéel, dont parle Isaïe, VII, 6. Quant à Manahem, qui paya tribut à Phul, il est distinct de Manahem II, tributaire de Théglathphalasar. *La chronologie biblique*, etc., dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. LXXVIII, 1869, p. 97-99, 236-242; *Salomon et ses successeurs*, *ibid.*, t. XC, 1876, p. 34-42. Cette explication est inadmissible, et il faut reconnaître qu'Azarias, roi de Juda, Manahem, roi d'Israël, et Théglathphalasar, roi de Ninive, qui semble devoir être identifié avec Phul, mentionné IV Reg., XV, 19-20; I Par., V, 26 (sur cette identification, voir Vigouroux, *ouvr. cit.*, p. 86-99), sont contemporains. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 5e édit., 1893, p. 397-398, note.

Sur un autre point, les documents bibliques et cunéiformes se trouvent encore en désaccord. Le IVe livre des Rois, XVIII, 13, nous apprend que Sennachérib marcha contre les villes de Juda la quatorzième année du règne d'Ézéchias, c'est-à-dire en 713, puisque le roi juif était monté sur le trône en 727. Or, d'après le canon des éponymes, Sennachérib est devenu roi en 705, et son expédition contre la Palestine eut lieu en 701. Après son désastre se seraient produites seulement la maladie d'Ézéchias et l'ambassade de Mérodach-Baladan, roi de Babylone. IV Reg., XX, 1 et 12. Or Mérodach-Baladan aurait régné de 722 à 710. La meilleure réponse à cette difficulté est de reconnaître que le récit biblique a interverti les faits. La maladie d'Ézéchias eut lieu réellement la quatorzième année de son règne, puisque le roi vécut quinze ans encore après sa guérison et que son règne dura vingt-neuf ans. L'ambassade de Mérodach-Baladan lui est postérieure et peut être placée même en 703 ou 702, pendant que ce roi, originaire de la basse Chaldée, après avoir été chassé de Babylone, eût repris possession du trône de cette ville. L'invasion de Sennachérib se fit en 701. Si le livre des Rois met ces trois faits dans un ordre inverse, c'est probablement parce que son auteur a adopté l'arrangement non chronologique du prophète Isaïe, XXXVI-XXXIX. La date, IV Reg., XVIII, 13, serait déplacée et devrait venir en tête du récit de la maladie d'Ézéchias. Oppert, *Salomon et ses successeurs*, *loc. cit.*, t. LXXXIX, p. 184-185; Clair, *Les livres des Rois*, t. I, p. 209-211; F. Vigouroux, *La Bible*, etc., t. IV, p. 183-215.

Ce fut l'empire de Babylone qui renversa le trône de Juda. Avant sa royauté, Nabuchodonosor fit une campagne contre Néchao, roi d'Égypte; Joakim, roi de Juda, se reconnut son tributaire. Mais il se révolta et refusa de payer le tribut. Quand Nabuchodonosor arriva en Judée, Joakim était mort et remplacé par son fils Jéchonias. Au bout de trois mois de règne, celui-ci fut emmené en captivité à Babylone. Son oncle Sédécias fut mis sur le trône; il se révolta à son tour. Nabuzardan assiégea Jérusalem, qui, vaincue par la faim, se rendit en 599, après une longue résistance. Cette date termine la période que nous étudions.

On le voit, la chronologie de l'époque des rois d'Israël et de Juda n'est pas aussi ferme et aussi assurée qu'on le croit communément. Elle aurait besoin d'être raccordée avec la chronologie assyrienne. Le P. Brunengo, dans sa *Chronologia biblico-assira*, Prato, 1886, a essayé de le faire et a ramené le commencement du schisme des dix tribus à l'an 930 avant J.-C., au lieu qu'on lui assigne ordinairement l'an 976. Pour entrer dans cette voie, nous reproduirons ici la liste chronologique des rois juifs, adoptée par Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. VI, 1888, p. 667: Saül, 1050-1012; David, 1012-973; Salomon, 973-932. Dans le royaume d'Israël: Jéroboam Ier, 932-911; Nadab, 911-909; Baasa, 909-886; Éla, 886-885; Zambri, 885; Amri, 885-873; Achab, 873-843; Ochozias, 843-842; Joram, 842-830; Jéhu, 830-802; Joachaz, 802-785; Joas, 785-769; Jéroboam II, 769-744; Zacharie, 744; Sellum, 744; Manahem, Phacéia et Phacée, tour à tour renversés et rétablis, 744-732; Osée, 732-724. Chute du royaume d'Israël, en 721. Dans le royaume de Juda, Roboam, 932-915; Abia, 915-912; Asa, 912-870; Josaphat, 870-836; Joram, 836-831; Ochozias, 831-830; Athalie, 830-823; Joas, 823-783; Amasias, 783-764; Ozias ou Azarias, 764-739; Joatham, 739-735; Achaz, 735-729; Ézéchias, 729-688; Manassé, 688-645; Amon, 645-643; Josias, 643-612; Joachaz, 612; Joakim, 612-600; Jéchonias ou Joachin, 600-599; Sédécias, 599. Comparer avec la chronologie la plus communément reçue, qui est reproduite par J. Oppert, *Salomon et ses successeurs*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. XC, p. 212-214, et t. XCI, p. 208-209, et par F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, p. 98-99.

VIII. DE LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE A LA NAISSANCE DE JÉSUS-CHRIST. — Pour cette période, une première

date est fournie par Jérémie, xxv, 11; mais les commentateurs ne sont pas d'accord sur le point de départ de cette durée de 70 ans de captivité. Les uns la font partir de la première déportation, qui eut lieu la quatrième année de Joakim, en 606 (ou 608), selon les calculs ordinaires, et trouvent 70 ans jusqu'à l'édit que Cyrus porta en 536 (ou 538), pour rendre aux Juifs le droit de rebâtir le temple de Jérusalem. I Esdr., i, 1. Cf. Clair, *Esdras et Nehemias*, 1882, p. 1-2, et Trochon, *Jérémie*, 1883, p. 165-166. Les autres prennent comme premier terme la destruction de Jérusalem, II Par., xxxvi, 21-23, en 599, et comme dernier la reprise de la reconstruction du temple, qui se fit la deuxième année de Darius, fils d'Hystape, Aggée, i, 1-14, et I Esdr., v, 1, en 519.

Quoi qu'il en soit du commencement de la captivité de Babylone, prédite par Jérémie, la première année de Cyrus à Babylone, en 536, beaucoup de captifs retournèrent en Judée, sous la conduite de Zorobabel et du grand prêtre Josué, et dès leur arrivée ils firent les préparatifs nécessaires à la reconstruction du temple de Jérusalem. Mais, par suite de nombreux obstacles, cet édifice ne put être achevé que la sixième année de Darius, c'est-à-dire en 516. I Esdr., vi, 15. La septième année d'Artaxerxès, Esdras ramena en Judée d'autres captifs. I Esdr., vii, 7. La vingtième année d'Artaxerxès, Néhémie, échanson de ce prince, obtint l'autorisation de rebâtir les murs et les portes de Jérusalem. II Esdr., ii, 1-8. On discute aujourd'hui sur l'identité de ce roi. La plupart des exégètes admettent qu'Esdras et Néhémie ont su gagner, à treize ans de distance, les faveurs du même roi, qu'ils identifient avec Artaxerxès Ier, dit Longue-Main, qui régna de 464 à 424. Esdras aurait donc ramené sa caravane en 457, et Néhémie aurait relevé les murailles de Jérusalem en 444, et il serait resté en Palestine jusqu'en 433, la trente-deuxième année du règne. II Esdr., v, 14. F. de Saulcy, *Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie*, Paris, 1868, p. 41-42, et Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 2e édit., 1890, p. 208-211, tiennent pour Artaxerxès II, surnommé Mnémon. M. Van Hoonacker distingue les deux rois. Il pense que Néhémie est revenu en Judée la vingtième année d'Artaxerxès Ier, mais qu'Esdras, au lieu d'avoir opéré son retour treize ans auparavant, n'avait relevé la religion juive que cinquante-neuf ans plus tard, sous Artaxerxès Mnémon (404-358). Voir ARTAXERXÈS, t. i, col. 1038-1043. Cf. *Revue des questions historiques* du 1er juillet 1893, p. 5-48; *Revue biblique*, octobre 1894, p. 561-585; avril 1895, p. 186-202; *Science catholique*, 1895, p. 135-152, 437-459, 526-544.

Depuis Néhémie, dont la fin n'est pas connue, jusqu'aux Machabées, il s'écoule une période de 260 ans sur laquelle nous sommes peu renseignés et dont la Bible ne fixe pas la chronologie. Mais les deux livres des Machabées datent les événements qu'ils racontent d'après l'ère des Séleucides. Cette ère part de l'automne de 312 avant J.-C. Cf. Patrizi, *De consensu utriusque libri Machabæorum*, Rome, 1856, p. 15-41, et H. Waddington, *Les ères employées en Syrie*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1865, p. 35-42. Il est donc facile de déterminer les dates des livres des Machabées. Mathathias se souleva contre Antiochus Épiphane l'an 145 des Séleucides, par conséquent l'an 167 avant l'ère chrétienne; il mourut l'année suivante. I Mach., ii, 70. Son fils Judas fut à la tête de la révolte jusqu'à sa mort, en 161. I Mach., ix, 3 et 18. Jonathas, frère de Judas, continua la lutte jusqu'en 143. L'an 142, la première année de Simon, la nation juive redevint indépendante. I Mach., xiii, 41 et 42. Simon, qui mourut en 135, eut pour successeur son fils, Jean Hyrcan. I Mach., xvi. Cf. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., t. ii, p. 220-221, 255-257, 843-844. Pour la suite de l'histoire juive, la Bible n'indique pas d'autre date que la mort d'Hérode le Grand. Dans l'intervalle, les princes ou rois qui gouvernèrent la Judée furent Jean Hyrcan Ier, 135-107; Aristobule Ier, 107-106; Alexandre Jannée, 106-79; Hyrcan II, 79-66; Aristobule II, 66-63; Hyrcan II rétabli, 63-40; Hérode Ier, 40-4 avant l'ère chrétienne.

IX. DURÉE DE LA VIE DE JÉSUS. — Le commencement de l'ère chrétienne a été fixé au viie siècle, par un moine, Denys le Petit, à l'an 754 de la fondation de Rome. D'après lui, Notre-Seigneur naquit le 25 décembre de l'an de Rome 753. Mais il se trompa dans ses calculs et fit commencer trop tard l'ère chrétienne. La date de la naissance de Notre-Seigneur est controversée. Ce qu'il y a de certain, c'est que Jésus-Christ est né sous Hérode, Matth., ii, 1, au moment où s'exécutait un recensement ordonné par Auguste. Luc., ii, 1-5. La détermination de ces deux traits du récit évangélique marque l'époque précise de la naissance de Jésus. Selon Josèphe, *Ant. jud.*, xviii, viii, 1, et *Bellum jud.*, i, xxxviii, 8, Hérode a régné trente-sept ans, si on compte les années de son règne depuis la reconnaissance de sa royauté par le sénat romain, et trente-quatre, si on calcule son règne effectif à partir de son entrée à Jérusalem. Or le sénat déclara Hérode roi de la Palestine sous le consulat de Domitius Calvinus et d'Asinius Pollion, l'an 714 de Rome, 40 avant J.-C. Hérode s'empara de Jérusalem sous le consulat de Vipsanius Agrippa et de Caninius Gallus, l'an 717 de Rome ou 37 avant l'ère chrétienne. La dernière année du règne d'Hérode fut donc l'an 750 de Rome ou 4 avant notre ère. D'après la durée des règnes de ses fils et successeurs, on peut conclure qu'Hérode mourut avant le 7 nisan ou 2 avril de cette année. Si Jésus est né le 25 décembre, ce n'a pu être plus tard que le 25 décembre 749.

D'autres dates pourront nous apprendre si la naissance de Jesus remonte à quelques années plus tôt. Saint Luc, ii, 1, dit qu'elle eut lieu lorsque fut fait un premier dénombrement du monde romain, Quirinius (Vulgate : Cyrinus) étant gouverneur de Syrie. Or, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, xviii, i, 1, Quirinius fut envoyé en Syrie, avec la mission de recenser la Judée, la trente-septième année après la bataille d'Actium, c'est-à-dire environ dix ans après la mort d'Hérode, quand Archélaüs fut déposé du trône et la Judée réunie à l'empire. Pour concilier ces renseignements en apparence contradictoires, on a forgé toute sorte d'hypothèses. On a donné à πρώτη le sens de προτέρα, qu'il a, sinon dans le Nouveau Testament, du moins chez les auteurs classiques. On a traduit : « Ce dénombrement arriva avant celui qui se fit quand Quirinius gouvernait la Judée. » Mais Th. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti*, 2e édit., 1883, p. 161-178, a démontré qu'une inscription, trouvée à Tivoli en 1764, ne pouvait convenir qu'à Publius Sulpicius Quirinius. Or elle affirme qu'il fut deux fois légat de Syrie, *iterum Syriam* (*obtinuit*). Il n'est donc plus nécessaire de recourir à l'interprétation, en apparence forcée, de πρώτη dans le sens de προτέρα. Toutefois la difficulté reste, car la première légation de Quirinius en Syrie n'a pu avoir lieu qu'en 751, ou au plus tôt à la fin de 750 de Rome, par conséquent après la mort d'Hérode. Pour la résoudre, on a pensé que le recensement dont parle saint Luc avait été commencé avant l'an 750 de Rome, par le gouverneur de ce temps, qui pourrait être Sentius Saturninus, nommé par Tertullien, *Cont. Marcion.*, iv, 19, t. ii, col. 405; mais, interrompu par la mort d'Hérode, il ne put être achevé que quand Quirinius prit, vers 751, possession de sa province. Cf. E. Desjardins, *Le recensement de Quirinius* dans la *Revue des questions historiques*, 1867, t. ii, p. 5-65; Patrizi, *Della descrizione universale mentovata da San Luca*, Rome, 1876; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., 1896, p. 89-130. Ainsi entendu, le texte de saint Luc confirmerait l'opinion qui place la naissance du Sauveur avant l'an 750 de Rome. En effet, l'édit de recensement général de l'empire a dû être

postérieur à la pacification universelle, marquée par la fermeture du temple de Janus, à Rome. Ce fait ne se produisit qu'au milieu de l'été de l'an 746, huit ans avant l'ère vulgaire. La naissance de Jésus-Christ doit se fixer au 25 décembre de l'une des trois années 747, 748 et 749 de Rome.

La plupart des chronologistes choisissent l'une de ces trois années et justifient leur préférence par le rapport qu'ils établissent entre la naissance du Sauveur et les autres données chronologiques de l'Évangile. Or saint Luc nous apprend encore, III, 1 et 23, que saint Jean-Baptiste commença sa mission la quinzième année de Tibère, et que Jésus était âgé d'environ 30 ans quand il reçut le baptême des mains de son précurseur. Mais on a supputé les années de Tibère de deux manières différentes. Si l'on adopte la façon ordinaire de compter, le règne de Tibère part de la mort d'Auguste, qui eut lieu le 19 août 767 de Rome. La quinzième année de Tibère court donc du 19 août 781 au 19 août 782, 28-29 de notre ère. En retranchant exactement 30 ans, la naissance de Jésus tomberait en 751; mais cette date ne se concilierait pas avec la mort d'Hérode, survenue en 750. Il faut donc entendre les mots « environ trente ans » dans un sens plus large, et au sentiment de Keppler, ils peuvent se dire d'un homme qui a plus de 25 ans et moins de 35. Si on suppose Jésus né en 747, il aurait eu de 34 à 35 ans l'an XV de Tibère; s'il est né seulement en 749, il aurait eu alors de 32 à 33 ans. Plusieurs chronologistes ont compté la quinzième année de Tibère non de la mort d'Auguste, mais de l'association de Tibère à la puissance tribunitienne, l'an 765 ou 764 de Rome. Elle tomberait ainsi en 779 ou 778. Par conséquent, Jésus, fût-il né dès 747, n'aurait encore à l'époque de son baptême qu'environ trente et un ans.

Quant à la durée de la vie publique de Jésus, elle a été réduite à une année par quelques anciens pour des raisons peu fondées, que saint Irénée, *Contra hæreses*, II, 22, t. VII, col. 781-783, a fortement réfutées. Eusèbe de Césarée, *H. E.*, I, 10, t. XX, col. 112, et *Demonst. ev.*, l. VIII, t. XXII, col. 625 et 628, l'a étendue à trois ans et demi. Des commentateurs modernes adoptent ce chiffre, mais en se référant aux Pâques expressément mentionnées par saint Jean et en entendant de cette solennité la *fête des Juifs*, dont il est parlé, Joa., V, 1. Cependant beaucoup ne donnent à la prédication du Sauveur qu'une durée de deux ans et demi, et avec saint Irénée, *loc. cit.*, et saint Jérôme, *In Isaiam*, l. IX, t. XXIV, col. 330, ils ne reconnaissent que trois Pâques. La première suivit de près le baptême, Joa., II, 13; la seconde fut précédée de peu par la multiplication des pains, VI, 4; la troisième fut celle de la passion, XIII, 1. Si donc Notre-Seigneur a été baptisé l'an XV de Tibère, la première Pâque de son ministère eut lieu en 782 de Rome, l'an 29 de l'ère vulgaire, et la dernière, celle de la passion, l'an 31 ou 32, 784 ou 785 de Rome.

La date de la mort de Jésus serait ainsi fixée à une année près, et on pourrait la contrôler en déterminant en quelle année le jour de la mort se trouve être un vendredi. Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 54; Joa., XIX, 31. Malheureusement cette question si simple se complique, et il s'agit de savoir si ce vendredi fut le 14 ou le 15 nisan. Or sur ce point les chronologistes et les commentateurs se partagent en deux camps. Voir t. II, col. 408-413. Si le vendredi de la mort du Sauveur était le 14 nisan, il faut éliminer l'an 32, durant lequel le 14 nisan commença le samedi soir, et accepter l'an 33, durant lequel ce jour tomba, à la manière de compter des Juifs, du jeudi soir au vendredi soir. Préfère-t-on le 15 nisan, ce jour du premier mois n'est tombé un vendredi que l'an 30, 31 et 34 de l'ère vulgaire, pour restreindre les recherches entre les années 28 à 34. On le voit donc par ce court résumé, les dates et la durée de la vie de Jésus-Christ sont incertaines. Toutefois les travaux des savants ont notablement réduit les limites de l'incertitude. Il semble en résulter qu'on doive fixer l'époque de la naissance du Sauveur entre les années 747 et 749 de Rome, ou 7 et 5 avant l'ère chrétienne, et celles de sa mort entre les années 29 et 33 de notre ère. La durée de la vie de Jésus flottera entre un minimum de 33 et un maximum de 38 années.

Cf. Magnan, *De anno natali Christi*, Rome, 1772; Keppler, *De Jesu Christi vero anno natalitio*, Francfort, 1606; *De vero anno quo æternus Dei filius humanam naturam in utero benedictæ Virginis Mariæ assumpsit*, Francfort, 1614; Sanclemente, *De vulgaris æræ emendatione*, Rome, 1793; Fréret, *Éclaircissement sur l'année et sur le temps précis de la mort d'Hérode le Grand, roi de Judée*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, 1754, t. XXI, p. 278-298; Huschke, *Ueber den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census*, Breslau, 1840; *Ueber den Census und die Steuefaerfassung der früheren römishcen Kaiserwelt*, Breslau, 1847; Wieseler, *Chronologische Synopse der vier Evangelien*, Hambourg, 1843; Patrizi, *De evangeliis libri tres*, Fribourg-en-Brisgau, 1853; H. Wallon, *L'autorité de l'Évangile*, 3e édit., Paris, 1887, p. 329-413; Zumpt, *Das Geburtsiahr Christi*, Leipzig, 1869; H. Lutteroth, *Le recensement de Quirinius en Judée*, Paris, 1865; Mémain, *La connaissance des temps évangéliques*, 1886; Ljunberg, *Chronologie de la vie de Jésus*, Paris, 1878; Riess, *Das Geburtsiahr Jesu Christi*, Fribourg-en-Brisgau, 1880; *Nochmals das Geburtsiahr Jesu Christi*, *ibid.*, 1883; Schegg, *Das Todesiahr des Königs Herodes und das Todesiahr Jesu Christi*, Munich, 1882; Le Hir, *Résumé chronologique de la vie du Sauveur*, dans l'*Université catholique*, 1889, p. 6-27 et 189-202; M. Velicky, *Quo anno Dominus noster mortuus sit, quæstio instituitur*, Prague, 1892.

X. Chronologie de l'histoire des Apôtres. — Nous n'avons pour la fixer que quelques dates des Actes des Apôtres et des épîtres de saint Paul. L'histoire apostolique commence à l'ascension de Jésus, qui eut lieu quarante jours après la résurrection. Dix jours plus tard, le Saint-Esprit descendit sur les Apôtres. Act., II, 1. Ces faits se passaient l'année même de la mort du Sauveur, leur date varie donc suivant celle qu'on adopte pour ce dernier événement. La mort d'Hérode Agrippa Ier, rapportée Act., XII, 19-23, détermine l'époque du martyre de saint Jacques et de l'emprisonnement de saint Pierre. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VIII, 2, ce roi célébrait alors des jeux en l'honneur de l'empereur Claude. C'était en l'an 44 de notre ère. Il n'est pas nécessaire cependant d'admettre que la persécution d'Hérode Agrippa contre les chrétiens ait eu lieu l'année même de sa mort, et on peut supposer avec Patrizi, *In Actus Apost. comment.*, 1867, p. 93 et 96, et Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme*, 1886, p. 527-531, qu'il s'est écoulé plusieurs années dans l'intervalle. Aussi ces critiques placent-ils la mort de saint Jacques et l'emprisonnement de saint Pierre en l'année 42.

La première mission de Saul et de Barnabé est postérieure à la mort d'Hérode Agrippa. Il faut donc la fixer au plus tôt à la fin de l'année 44. Cette date peut servir de point de repère dans la vie de saint Paul. L'Apôtre des Gentils, avant son voyage à Jérusalem, avait passé un an à Antioche. Act., XI, 26. Si on tient compte de son retour à Tarse, Act., IX, 30; Gal., I, 21, et des trois années de séjour en Arabie et à Damas, Gal., I, 17, on doit reporter sa conversion à cinq ou six ans auparavant. D'autres considérations confirment ces conclusions, qui ne sont qu'approximatives. Arétas, roi d'Arabie, dominait à Damas, quand saint Paul dut en sortir. II Cor., XI, 32. Or on pense généralement que ce roi reprit cette ville après la mort de Tibère, survenue le 16 mars de l'an 37. Voir Arétas IV Philodème, t. I, col. 943-944. D'autre part, la persécution des Juifs contre les chrétiens.

à laquelle Saul prit part, Act., VIII, 57, n'a pu avoir lieu qu'après le départ de Pilate.

Une autre date certaine nous est fournie par les rapports de saint Paul avec le procurateur Félix. L'Apôtre était captif à Césarée depuis deux ans, quand Félix fut remplacé par Portius Festus. Act., XXIV, 27. Or Félix fut rappelé à Rome par Néron, en 60 ou 61. Devant Festus, saint Paul en appela à César; il voyagea tout l'hiver et arriva à Rome au printemps de l'année 61 ou 62. Il demeura deux ans prisonnier. Act., XXVIII, 30. C'est donc en 63 ou 64 que se passèrent les derniers événements racontés par le livre des Actes, et que peut-être cette histoire fut composée. Voir ACTES DES APÔTRES, t. I, col. 155. Telle est la date extrême de l'histoire inspirée des Apôtres. Mais l'époque du départ de Félix aide à déterminer la place chronologique des faits antérieurs. Si saint Paul quitta Césarée en 61, sa captivité en cette ville avait commencé en 59. Il était sorti d'Éphèse un an auparavant, Act., XX, 1; I Cor., XVI, 8, et son séjour dans cette ville avait duré près de trois ans. Act., XIX, 8 et 10; XX, 31. Après sa seconde mission, qui avait été d'une année au moins, l'Apôtre était resté un an et six mois à Corinthe. Act., XVIII, 11. Six années s'étaient donc écoulées avant le concile de Jérusalem, Act., XV, 4-6, qui eut lieu ainsi en l'an 52. Si l'on compte les quatorze années qui ont précédé la présence de saint Paul à ce concile, Gal., II, 1, et les trois années qui ont séparé sa conversion de son premier voyage à Jérusalem, Gal., I, 18, on aboutirait à dater la conversion à l'an 34. R. Cornely, *Historica et critica introductio*, t. III, 1886, p. 344-345, et *Comment. in Nov. Test. pars II*, t. III, 1892, p. 418-419. Tout en maintenant l'intervalle de dix-sept ans entre le concile de Jérusalem et la conversion de Saul, on peut cependant placer cette dernière en 37, si on se rappelle « que les Juifs ont coutume de compter l'année inachevée et incomplète, comme si elle était pleine ». Fouard, *Saint Pierre*, 1886, p. 527. En supputant ainsi, le premier voyage de saint Paul à Jérusalem aurait eu lieu en 39, et le second en 52. Fouard, *Saint Paul, ses missions*, 1892, p. 533-537; Anger, *De temporum in Actis Apostolorum ratione*, Leipzig, 1833; Wieseler, *Chronologie des apostolichen Zeitalters*, Gœttingue, 1848; Patrizi, *In Actus Apost. comment.*, Rome, 1867, p. 209-225; Anderdon, *Fasti apostolici*, Londres, 1882. Les dates de la composition des épîtres et de l'Apocalyse sont du domaine de l'Introduction biblique et n'appartiennent pas à la chronologie sacrée, entendue strictement comme nous l'entendons ici. J. Bücher, *Die Chronologie des Neuen Testaments*, Augsbourg, 1865.

XI. — TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES PRINCIPAUX ÉVÉNEMENTS BIBLIQUES. — Ce tableau résumera notre travail et présentera, à titre de simple renseignement, les dates principales de la Bible. Toutes celles qui précèdent la prise de Samarie sont plus ou moins incertaines. Nous les indiquerons, à partir de la vocation d'Abraham, d'après la chronologie ordinairement reçue, quoiqu'elle soit douteuse, jusqu'à l'établissement de la royauté et que, même à cette époque, il y ait lieu de penser qu'elle fait commencer trop tôt les règnes des rois de Juda et d'Israël, avant la prise de Samarie dont la date est assurée et incontestable :

Création du monde et création de l'homme	Dates inconnues
Déluge	Date inconnue
Arrivée d'Abraham en Palestine	2138 avant J.-C.
Naissance d'Isaac	2113
Naissance d'Ésaü et de Jacob	2053
Descente de Jacob en Égypte	1923
Exode et promulgation du Décalogue	1493
Mort d'Aaron et de Moïse. Fin du séjour dans le désert	1453
Conquête de la terre promise par Josué	1453-1446
Mort de Josué	1428 avant J.-C.
Servitude sous Chusan Rasathaïm	1409-1401
Othoniel et paix qui suivit	1401-1361
Servitude sous les Moabites	1361-1343
Aod et paix dans le sud de la Palestine	1343-1263
Servitude du nord de la Palestine. Débora et Barac	1323-1263
Servitude sous les Madianites	1263-1256
Gédéon et paix	1256-1216
Abimélech	1216-1213
Thola	1213-1190
Jair	1190-1168
Héli et servitude sous les Philistins (ouest du Jourdain)	1168-1128
Exploits de Samson	1148-1128
Samuel jusqu'à la bataille de Masphath	1128-1108
Servitude sous les Ammonites (est du Jourdain)	1168-1150
Jephté	1150-1144
Abesan	1144-1137
Abialon	1137-1127
Abdon	1127-1119
Samuel depuis la bataille de Masphath jusqu'à Saül	1108-1095
Saül	1095-1055
David	1055-1015
Salomon	1015-975
Construction du temple	1011 avant J.-C
Avènement de Roboam et de Jéroboam Ier	975
Mort de Roboam et avènement d'Abia	958
Mort d'Abia et avènement d'Asa	955
Nadab succède à Jéroboam Ier	954
Assassinat de Nadab et avènement de Baasa	953
Éla succède à Baasa	930
Zambri règne sept jours	930
Amri le remplace	930
Avènement d'Achab	918
Avènement de Josaphat en Juda	914
Avènement d'Ochozias, fils d'Achab	897
Avènement de Joram, fils d'Achab	896
Avènement de Joram en Juda	889
Avènement d'Ochosias	884
Avènement de Jéhu	884
Avènement d'Athalie	883
Avènement de Joas	877
Avènement de Joachaz, fils de Jéhu	856
Avènement de Joas, fils de Joachaz	840
Avènement d'Amasias	838
Avènement de Jéroboam II	824
Avènement d'Ozias ou Azarias	809
Avènement de Zacharie, fils de Jéroboam II	772
Avènement de Sellum	772
Avènement de Manahem	771
Avènement de Phacéia, son fils	761
Avènement de Phacée	759
Avènement de Joatham	757
Avènement d'Achaz	741
Avènement d'Osée	729
Avènement d'Ézéchias	726
Prise de Samarie	721
Avènement de Manassé	697
Avènement d'Amon	642
Avènement de Josias	640
Avènement de Joachaz	609
Avènement de Joakim	609
Première déportation à Babylone	606
Avènement de Jéchonias ou Joachin	598
Avènement de Sédécias	598 avant J.-C.

Prise de Jérusalem	587	avant J.-C.
Édit de Cyrus pour rebâtir Jérusalem et retour de Zorobabel	536	
Achèvement du second temple	516	
Retour d'Esdras	457	
Retour de Néhémie	445	
Départ définitif de Néhémie pour la cour	433	
Alexandre visite Jérusalem	332	
Ère des Séleucides	312	
Antiochus Épiphane prend Jérusalem	170	
Soulèvement de Mathathias	167	
Sa mort et avènement de Judas Machabée	166	
Restauration du temple	164	
Mort de Judas Machabée	161	
Jonathas, grand prêtre	161-143	
Simon, ethnarque et grand prêtre	143-135	
Indépendance de la nation juive	142	
Mort d'Hérode le Grand et naissance de Jésus	4	av. notre ère.
Déposition d'Archélaüs et Coponius, 1er procurateur de la Judée	6	après J.-C.
Jésus au milieu des docteurs	8	
Marcus Ambivius, 2e procurateur	9	
Annius Rufus, 3e procurateur	12	
Mort d'Auguste. Tibère, empereur	14	
Valerius Gratus, 4e procurateur	15	
Pontius Pilatus, 5e procurateur	26	
Commencement de la vie publique de Jésus	26	
Mort de Jésus; Ascension et Pentecôte	29	
Mort de Philippe le tétrarque	33	
Conversion de saint Paul	34	
Destitution de Pilate, qui est remplacé par Marcellus, 6e procurateur	36	
Mort de Tibère et avènement de Caligula	37	
Hérode Agrippa devient tétrarque de la Trachonitide	37	
Exil d'Hérode Antipas	39	
Hérode Agrippa devient tétrarque de la Galilée et de la Pérée	39	
Premier voyage de saint Paul à Jérusalem	39	
Meurtre de Caligula et avènement de Claude	41	
Hérode Agrippa est roi de Judée	41	
Mort de saint Jacques et emprisonnement de saint Pierre	42	
Mort d'Hérode Agrippa. La Judée est replacée sous la domination directe de Rome; Cuspius Fadus, 7e procurateur	44	
Première mission de saint Paul	44	
Tibère Alexandre, 8e procurateur	45	
Cumanus, 9e procurateur	48	
Félix, 10e procurateur	52	
Concile de Jérusalem et deuxième mission de saint Paul	52	
Hérode Agrippa II devient tétrarque	53	
Avènement de Néron	54	
Troisième mission de saint Paul	55	
Saint Paul quitte Éphèse après un séjour de trois ans	58	
Captivité de saint Paul à Césarée	59	
Portius Festus, 11e procurateur	60	
Saint Paul part de Césarée pour Rome	61	
Albinus, 12e procurateur	62	
Saint Paul à Rome et fin du récit des Actes	63	
Gessius Florus, 13e procurateur	64	de notre ère.
Vespasien, légat impérial en Syrie	67	
Martyre de saint Pierre et de saint Paul à Rome	67	
Avènement de Galba	68	
Avènement d'Othon, de Vitellius et de Vespasien	69	
Prise de Jérusalem par Titus	70	

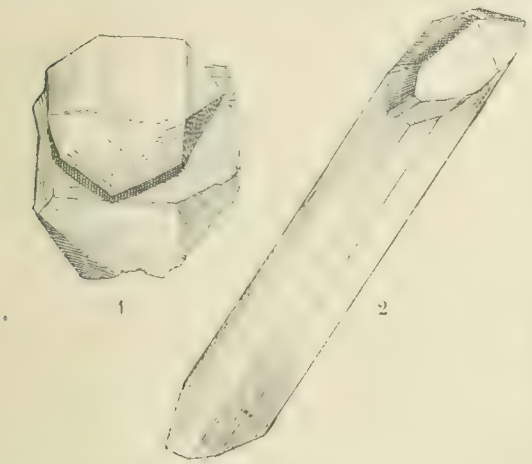
Bibliographie. — Greswell, *Fasti temporis catholici and Orig. Calend.*, Oxford, 1552; J. Scaliger, *De emendatione temporum*, 1583; Calvisius, *Opus chronologicum*, 1606; Petau, *De doctrina temporum*, 1627; *Rationarium temporum*, 1633-1634; L. Capellus, *Chronologia sacra*, Paris, 1655; Ussher, *Annales Veteris et Novi Testamenti*, Oxford, 1650; Ph. Labbe, *Regia Epitome historiæ sacræ et profanæ*, 1651; J. Marsham, *Chronicus canon ægyptiacus, hebraicus et græcus*, 1672; Pezron, *L'antiquité des temps établie et défendue*, 1687; *Défense de l'antiquité*, etc., 1691; J. Hardouin, *Chronologia Veteris Testamenti*, Paris, 1697; J. Newton, *The chronology of ancient Kingdoms amended*, 1728; N. Lenglet-Dufresnoy, *Tablettes chronologiques de l'histoire universelle*, 1738; des Vignoles, *Chronologie de l'histoire sainte*, Berlin, 1738; Bengel, *Ordo temporum*, Stuttgart, 1741; *L'art de vérifier les dates*, par les Bénédictins de Saint-Maur, 1750; Heeren, *Handbuch der Geschichte der Staaten des Alterthums*, 1799; W. Hales, *New Analysis of chronology*, 1809-1814; Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, Berlin, 1825-1826, et *Lehrbuch der Chronologie*, Berlin, 1831; Mangold, *Lehrbuch der Chronologie*, Munich, 1829; Tiele, *Chronologie des A. T.*, Brême, 1839; Seyffarth, *Chronologia sacra*, Leipzig, 1846; Matzka, *Die Chronologie in ihrem ganzen Umfange*, Vienne, 1844; Jatho, *Grundzüge der alttestamentliche Chronologie*, Hildesheim, 1856; Röckerath, *Biblische Chronologie*, Munster, 1865; J. Raska, *Die Chronologie der Bibel in Einklang mit der Zeitrechnung der Aegypter und Assyrier*, Vienne, 1878; A. Schäfer, *Die biblische Chronologie*, Munster, 1879. E. Mangenot.

CHRYSOLITHE. Hébreu : *tarsîs*, Exod., xxviii, 20; xxxix, 13; Ezech., i, 16; x, 9; xxviii, 13; Cant., v, 14; Dan., x, 6; Septante : χρυσόλιθος, Exod., xxviii, 20; xxxix, 13; Ezech., xxviii, 13; Θαρσίς, Cant., v, 14; Dan., x, 6; Θαρσείς, Ezech., i, 16; ἄνθραξος, Ezech., x, 9; Vulgate : *Chrysolithus*, Exod., xxviii, 20; xxxix, 13; Ezech., x, 9; xxviii, 13; Dan., x, 6; *hyacinthus*, Cant., v, 14; *quasi visio maris*, Ezech., i, 16. — Apoc., xxi, 20, χρυσόλιθος; Vulgate, *chrysolithus*.

I. Description. — La chrysolithe des anciens ne paraît pas être la pierre que nous appelons maintenant de ce nom. D'après Brongniart, *Traité de Minéralogie*, in-8°, Paris, 1807, t. i, p. 241, nous nommons topaze la chrysolithe des anciens, tandis que la topaze des anciens serait notre chrysolithe. Son nom grec de χρυσόλιθος, « pierre couleur d'or, » semble corroborer cette opinion, puisque de nos jours la chrysolithe est verte. Cependant un manuscrit hermétique, Énoch, dit que la chrysolithe est jaune comme l'or, qu'elle jette des rayons comme du feu, et qu'enfin « elle est semblable à l'eau de la mer ». S. Isidore, *Etymolog.*, l. xvi, c. xv, 2, t. lxxxii, col. 580, a copié cette dernière version : « semblable à l'or avec l'aspect de couleur marine. » Un ouvrage anonyme de 1372, *Le propriétaire des choses*, dit également : « Crissolite est une pierre de Éthiopie, qui reluist comme or, et estincelle comme feu et a la couleur de la mer qui décline à verdure. »

La chrysolithe moderne (fig. 275, 1) cristallise en prisme oblong hexaèdre, à côtés inégaux, terminés par deux pyramides tétraèdres. Elle est d'un beau vert pomme, clair et vif. La topaze ou chrysolithe de l'antiquité (fig. 275, 2) est au contraire de forme octaèdre, tronquée, de couleur de

jonquille ou de citron. Elle contient une grande quantité d'alumine, 0,47 à 0,50; de silice, 0,28 à 0,30; de l'acide fluorique, 0,17 à 0,20, et du fer, 0 à 0,4. On trouve cette pierre précieuse à Ceylan, en Arabie, en Égypte. On estimait surtout celles de l'Inde et celles de Tibara, près du Pont-Euxin. Pline, *H. N.*, XXXVII, 42. Ce naturaliste, *H. N.*, XXXVII, 45, énumère plusieurs espèces de chrysolithes : la chrysélectre, jaune d'ambre; la leucochryse, avec une veine blanche; la mélichryse, ainsi nommée parce qu'il semble qu'un miel pur passe à travers un or diaphane; enfin la xanthe tout à fait commune. Dans l'antiquité et au moyen âge on attribuait à la chrysolithe la vertu de chasser les craintes nocturnes et les



275. — 1. Chrysolithe olivine. — 2. Topaze orientale.

démons, et on la regardait comme excellente pour les maladies d'yeux. F. DE MÉLY.

II. EXÉGÈSE. — Le mot hébreu qui correspond dans le texte original au χρυσόλιθος des Septante et au *chrysolithus* de la Vulgate est *ṭarśîš*. C'est la dixième pierre du rational ou pectoral du grand prêtre. Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13. Dans la fameuse vision des chérubins, Ezéch., I, 16; X, 9, dit que les roues avaient l'aspect du *ṭarśîš*. Parmi les pierres précieuses qui ornaient les vêtements du roi de Tyr, Ézéch., XXVIII, 13, est énuméré le *ṭarśîš*. Les mains de l'épouse du Cantique, V, 14, sont chargées de bracelets d'or, ornés de *ṭarśîš*. Dans une de ses visions, Daniel, X, 6, aperçoit un homme vêtu de lin, les reins ceints d'une ceinture d'or et le corps couleur de *ṭarśîš*. Aucun des caractères marqués dans ces textes ne nous fait connaître la nature et la couleur de la pierre ainsi nommée. On y a vu généralement la chrysolithe. C'est la traduction habituelle des Septante, quand ils ne transcrivent pas simplement le mot hébreu. La Vulgate rend aussi cette expression par *chrysolithus*, sauf deux fois où elle met *hyacinthus*, Cant., V, 14, et *visio maris*, Ezéch., I, 16. Aquila, Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 5; saint Épiphane, t. XLIII, col. 300, voient un χρυσόλιθος dans le *ṭarśîš* qui figure parmi les pierres précieuses du rational. Les Targums, Exod., XXVIII, 20, traduisent *ṭarśîš* par כרום ימא, *kerûm yammâ;* le premier mot n'est peut-être que le grec χρῶμα, couleur; d'où le sens de couleur de mer, aigue-marine.

Le nom hébreu du *ṭarśîš* paraît en indiquer la provenance : *Ṭarśîš* est un nom de pays qui désigne les contrées maritimes situées à l'ouest de la Palestine, probablement l'Espagne. C'est de là que les Phéniciens devaient apporter la pierre de *ṭarśîš* en Syrie et en Égypte. Or Pline, *H. N.*, XXXVII, 43, mentionne une espèce de chrysolithe qu'on trouve en Espagne. — Quant au chrysolithe de saint Jean, ce serait plutôt ce que nous appelons maintenant la topaze orientale ou corindon jaune doré. E. LEVESQUE.

CHRYSOPRASE. Grec : χρυσόπρασος, avec les variantes χρυσοπρασσος, χρυσοπρασιος, χρυσόπρασον; Vulgate : *chrysoprasus*. Apoc., XXI, 20.

I. DESCRIPTION. — Cette pierre (fig. 276) tire son nom de sa couleur d'or, χρυσός, jointe à celle du poireau, πράσον, semblable à la fougère séchée. C'est une prase qui chatoie des rayons d'un vert jaunâtre, comme s'il renfermait des particules ou points d'or. C'est aussi la chrysoptère de l'antiquité. Pline, *H. N.*, XXXVII, 20, la donne comme une sorte de chrysobéril. Plus loin, *H. N.*, XXXVII, 34, il distingue plusieurs espèces de pierres vertes, et il ajoute : « A toutes ces espèces on préfère la

276. — Chrysoprase.

chrysoprase, qui, elle aussi, a la couleur du suc de poireau, mais dont la nuance va un peu de la topaze à l'or : la grosseur en est telle, qu'on en fait même des coupes et très souvent des cylindres. » Il faut remarquer qu'en ce dernier endroit, ch. 34, Pline écrit : *chrysoprasius*, et non plus *chrysoprasus* comme au ch. 20. Isidore de Séville, *Etymolog.*, XVI, VII, 7; XIV, 8, t. LXXXII, 571, 579, suit Pline, même dans la distinction des deux noms, *chrysoprasius* et *chrysoprasus*. Mais il semble avoir été le premier à dire, *ibid.*, col. 579, que la chrysoprase brillait dans l'obscurité. Il se pourrait que le vers de Prudence :

> Te quoque conspicuum structum interserit,
> Ardens chrysoprase.

ait été le point de départ de cette croyance, conservée par quelques auteurs. Ou ne serait-ce pas plutôt une confusion avec ce que Pline, *H. N.*, XXXVII, 56, dit de la chrysolampe? Cf. Isidore de Séville, *Etymolog.*, t. LXXXII, col. 579, note *d*. En résumé, c'est un silex dont la pesanteur spécifique est de 3,25; elle contient 0,96 de silice et 0,01 de nickel : c'est à ce dernier qu'on attribue sa coloration verte. Il ne faut pas la confondre avec le quartz prase, qui est tout à fait différent. F. DE MÉLY.

II. EXÉGÈSE. — La chrysoprase est nommée la dixième parmi les pierres de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 20. La difficulté d'identifier le χρυσόπρασος de saint Jean avec la chrysoprase moderne, vient de ce que celle-ci ne se rencontre maintenant dans l'ancien monde qu'en Silésie, et paraît avoir été inconnue aux anciens. Cependant W. King, *Antique Gems*, in-8°, Londres, 1860, p. 59, prétend qu'on trouve quelquefois cette pierre dans les bijoux égyptiens, alternant avec des grains de lapis-lazuli; aussi plusieurs interprètes y voient la chrysoprase de saint Jean. Si l'on admet que les pierres précieuses mentionnées par l'apôtre dans les fondements de la Jérusalem céleste ont toutes leur équivalent dans les douze pierres du rational, la chrysoprase correspondrait au

šebo, l'agate : la chrysoprase est bien, en effet, une sorte d'agate ou calcédoine verte. E. LEVESQUE.

CHRYSOSTOME. Voir JEAN CHRYSOSTOME.

CHUB (hébreu : *Kûb*), nom de pays ou de peuple qui ne se lit que dans Ézéchiel, XXX, 5. Chub est nommé avec Kuš, Put, Lud, les Arabes (ou un mélange de mercenaires égyptiens) et « les fils de la terre de l'alliance », c'est-à-dire les Chananéens ou bien les Juifs réfugiés en Égypte (d'après la Vulgate, « l'Éthiopie, la Libye, les Lydiens, tout le reste des peuples et les fils de la terre de l'alliance »). Le prophète leur annonce à tous qu'ils périront par le glaive. Chub devait être au milieu des peuples énumérés par Ézéchiel ou au moins dans leur voisinage, mais il est impossible de déterminer avec certitude ce qu'il faut entendre par ce nom. On a émis à ce sujet les hypothèses les plus diverses. — 1° D'après les uns, il s'agit d'une ville, soit Cobé (Κοβή), près de l'océan Indien, Ptolémée, IV, 7, 10, localité qui paraît trop éloignée pour que le prophète en ait parlé ; soit Chobat (Χωβάτ) en Mauritanie, Ptolémée, IV, 2, 9 ; soit Cobion (Χώβιον) dans le nome Maréotique, en Égypte. Ptolémée, IV, 5. Ces identifications peuvent s'accorder difficilement avec le texte, qui semble parler d'un peuple ou du pays qu'il habite, non d'une ville. — 2° D'autres supposent qu'il y a une altération dans le texte et qu'au lieu de *Kûb* il faut lire *Lub*, « les Libyens ». C'est ainsi, disent-ils, qu'ont traduit les Septante. On objecte contre cette hypothèse qu'il n'est pas certain que la version grecque rende *Kûb* par Λίβυες, parce que c'est peut-être le nom de *Put* qu'elle traduit ainsi, comme elle l'a fait dans d'autres endroits. Ezech., XXVII, 10 ; XXXVIII, 5 ; Jer., XLVI, 9. De plus, dans le texte hébreu, les Libyens ne sont jamais désignés sous le nom de *Lub*, mais toujours sous celui de *Lubîm*. II Par., XII, 3 ; XVI, 8 ; Nah., III, 9, etc. — 3° Un manuscrit hébreu lit כנוב, *Kenûb*, au lieu de כוב, *Kûb*. On a rapproché cette leçon de l'égyptien *Keneb* (H. Brugsch, *Die ägyptische Völkertafel*, p. 45), qui, dans la tablette statistique de Thothmès III (XVIIIe dynastie), désigne l'ensemble des habitants du pays du sud, nègres et Éthiopiens. — Les anciens interprètes, tels que saint Jérôme, ignoraient ce qu'était Chub ; nous l'ignorons encore.

F. VIGOUROUX.

CHUN (hébreu : *Kûn* ; Septante : ἐκ τῶν ἐκλεκτῶν [πόλεων]), ville d'Adarézer, roi de Soba, prise par David, qui en emporta « beaucoup d'airain, dont Salomon fit la mer d'airain et les colonnes et les vases d'airain ». I Par., XVIII, 8. Dans le passage parallèle de II Reg., VIII, 8, le texte original porte *Bêrôṭai*, et la Vulgate *Béroth*, tandis que les Septante donnent la même traduction. Chun est-il une faute de copiste, ou bien représente-t-il un autre nom de Béroth, ou enfin désigne-t-il une ville différente ? Il est impossible de trancher cette question. Voir BÉROTH 3, t. I, col. 1625. Ceux qui le prennent pour une localité distincte l'assimilent à la *Conna* de l'Itinéraire d'Antonin (édit. P. Wesseling, Amsterdam, 1735, p. 199), mentionnée entre Héliopolis et Laodicée. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 667. Cette ancienne cité se retrouverait aujourd'hui dans *Kouna*, au sud-ouest de Ba'albek. Cf. K. Furrer, *Die antiken Städte und Ortschaften im Libanongebiete*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. VIII, 1885, p. 34.

A. LEGENDRE.

1. CHUS (hébreu : *Kûš* ; Septante : Χούς ; souvent transcrit Cousch par les auteurs modernes), nom du premier fils de Cham. Toute son histoire se résume dans les paroles suivantes de la Genèse, X, 6-8 : « Chus, fils de Cham, eut pour fils Saba (hébreu : *Šebâ'*), Hévila, Sabatha, Regma, Sabatacha. Les fils de Regma furent Saba (hébreu : *Šebâ'*) et Dadan. Chus engendra aussi Nemrod. » Cf. I Par., I, 8-10. Toutefois le mot Kûš ne désigne pas seulement le premier-né de Cham ; c'est encore le nom donné à la race issue de lui et aux régions qu'elle habita. Que nous disent du peuple et du pays de Cousch les monuments tant sacrés que profanes, et en premier lieu la Bible ? La Bible place d'abord le pays de Cousch à l'est de la Palestine. L'auteur de la Genèse, II, 13, affirme, en effet, que le Gihon, un des quatre fleuves du paradis terrestre, entoure tout le pays de Kûš, or il n'est pas douteux que l'on ne doive placer à l'est de la Palestine le berceau de l'humanité. De plus, Nemrod est Couschite, comme on l'a vu, et c'est lui qui fonda le royaume de Babylone. Gen., X, 8-10. De l'est, le pays de Cousch se porte vers le sud. Quand Moïse erre dans les terres de Madian, il épouse une fille d'un prêtre madianite qui est nommée Couschite, Exod., II, et Num., XII, 1. Le second livre des Paralipomènes, XXI, 16, nous dit à son tour que les Couschites sont limitrophes des Arabes. Enfin, dans les parties les plus récentes de la Bible, le pays de Cousch et les Couschites sont constamment placés au sud de l'Égypte, IV Reg., XIX, 9 ; Is., XVIII, 1 ; XX, 3, 5 ; XXXVII, 9, etc. On peut donc affirmer que, dans la géographie biblique, le pays de Cousch a compris successivement les diverses régions que traversèrent au cours des siècles les descendants du premier-né de Cham, c'est-à-dire les peuples issus de ses cinq fils : Saba, Hévila, Sabatha, Regma et Sabatacha. (Voir ces mots.)

Cependant il n'est pas absolument certain que le mot Couschite (hébreu : *Kûši*), dans la Bible elle-même, ait gardé jusqu'à la fin la signification précise de descendant de Cousch, fils de Cham. Quand Jérémie nous dit, XIII, 23 : « Si un Éthiopien (*Kûši*) peut changer sa peau, » il est bien évident qu'il fait allusion à la couleur brune, foncée, sinon noire, des peuples que l'on connaissait alors sous ce nom dans la partie sud de l'Égypte ; mais il est impossible de savoir si cette expression de Couschite est appliquée ici par le prophète à de véritables fils de Cousch, ou aux populations de couleur, quelle que fût leur origine, fixées dans le pays appelé pays de Cousch, du nom de ses anciens habitants : les noirs, en effet, ne sont pas nécessairement des Couschites, comme on l'a cru trop souvent.

Les traducteurs grecs de l'Ancien Testament et toutes les versions faites sur les Septante, notre Vulgate elle-même qui en a subi l'influence, ont contribué dans une certaine mesure à répandre cette erreur, en identifiant perpétuellement les Couschites de la Bible avec les peuples que l'antiquité grecque ou latine a nommés Éthiopiens, c'est-à-dire bruns ou noirs, selon le sens de ce mot. On remarque, en effet, que si Kûš en hébreu désigne la personne du fils de Cham, les Septante transcrivent exactement Χούς, Gen., X, 6-8 ; I Par., I, 8-10 ; mais si le mot Kûš signifie la race, le pays de ce nom, elle traduit toujours par Αἰθίοψ, Αἰθιοπία, « Éthiopien, Éthiopie. » On est assuré par le fait que, dans le langage des Septante, Αἰθίοψ et Αἰθιοπία se confondent avec la race ou le pays de Kûš du texte hébreu. On ne saurait en dire autant des auteurs profanes, grecs ou latins, qui ont appliqué la dénomination d'Éthiopiens d'abord et tout naturellement aux populations de couleur foncée, selon le sens du mot, puis ensuite à une multitude de peuples dont on ignorait l'histoire ou les origines, à peu près comme aujourd'hui nous appelons Indiens une multitude de races absolument étrangères aux habitants des Indes. (Voir ÉTHIOPIE.)

Les monuments égyptiens et assyriens ont au contraire gardé fidèlement le souvenir des fils de Cousch. Et d'abord ils connaissent par leur véritable nom les Couschites d'Afrique. En égyptien, le mot même de Keš a été conservé. Voir Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, Paris, 1875, art. *Éthiopie* ; Maspero, *Histoire ancienne*, Paris, 1886, p. 105, note 2 ; p. 115 ; p. 194, note 2 ; Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, Leipzig, 1868, p. 57-63. Et ce qui prouve bien que ce n'est pas là une

rencontre purement fortuite de termes simplement homophones, mais bien un seul et même mot, c'est que les Égyptiens s'en servent, tout comme la Bible à ses dernières époques, pour désigner les peuples situés au sud de l'Égypte. Dès la XIIe dynastie, par conséquent plusieurs siècles avant Moïse, les monuments égyptiens nous parlent du pays de Keš. (Lenormant, *Histoire ancienne*, Paris, 1882, t. II, p. 109; Dillmann, *Ueber die Anfänge des axumitischen Reiches*, Berlin, 1879, extrait des *Abhandl. der königl. Akad. der Wissenschaften*, 1878, p. 180.) Sous la XVIIIe et la XIXe dynasties, l'héritier présomptif de la couronne d'Égypte portait le titre de fils royal ou prince de Keš (Maspero, *Histoire ancienne*, p. 115 et 194). Nul rapprochement philologique ne vaut de telles constatations, qui s'appuient sur les documents mêmes de l'histoire.

Chez les Assyriens, le Cousch africain est également connu et se lit Kusu. (Voir Strassmaier, *Alphabetisches Verzeichniss der assyrischen Wörter*, Leipzig, 1880, n° 4570; Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 86-88; Fried. Delitzsch, *Assyrische Grammatik*, Berlin, 1889, p. 105.) Pour eux, comme pour les Égyptiens, le pays de Cousch est situé au sud de l'Égypte. C'est ce qu'établissent nettement les inscriptions cunéiformes à partir d'Asarhaddon, par conséquent à partir du VIIe siècle avant notre ère : *Mat Muṣur mat Kusi*, « pays d'Égypte et pays de Cousch, » deux noms accolés l'un à l'autre à chaque instant comme deux pays limitrophes. (*Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 48, n. 4, l. 2 et n. 5, l. 5; t. III, pl. 35, n. 4. Cf. A. Delattre, l'*Asie occidentale dans les inscriptions assyriennes;* extrait de la *Revue des questions scientifiques*, 1884-1885, p. 149.)

Il y a donc accord parfait entre l'Écriture d'une part, les monuments assyriens et égyptiens de l'autre, pour placer au sud de l'Égypte un pays de Cousch ou d'Éthiopie, selon la traduction plus ou moins heureuse des Septante. Pouvons-nous ajouter que les Couschites d'Asie dont nous parle aussi la Bible sont également mentionnés dans les sources profanes? Si le mot Éthiopien était l'équivalent de Couschite, il n'y aurait pas lieu d'hésiter : les anciens géographes grecs ou latins ont reconnu des Éthiopiens en Asie comme en Afrique. Malheureusement, nous l'avons dit, les Éthiopiens pour les classiques ne sont pas seulement les Couschites, mais bien encore tous les peuples d'origine inconnue et particulièrement les populations de couleur. Peut-être même faut-il ajouter qu'aucun écrivain grec ou latin, en dehors des Septante, n'a soupçonné le rapport ethnologique possible entre les Éthiopiens et les Couschites. Seul, Josèphe, qui appartient plus au monde juif qu'à la civilisation grecque, nous a parlé expressément de Couschites asiatiques. Il nous dit, en effet, que les Éthiopiens sur lesquels régna Cousch, le fils de Cham, avaient gardé la mémoire de leurs origines, qu'ils se nommaient eux-mêmes Couschites et que les peuples de l'Asie leur donnaient aussi ce nom : Αἰθίοπες γὰρ, ὧν ἦρξεν (Χούς), ἔτι καὶ νῦν ὑπὸ ἑαυτῶν τε καὶ τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ πάντων Κουσαῖοι καλοῦνται. Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 2.

On s'est demandé récemment s'il ne fallait point voir les Couschites asiatiques de la Bible dans les Kašši de la Babylonie, dont les rois Karaindaš, Agukakrimi, Karaḥardaš, s'intitulent eux-mêmes, au XVe siècle avant notre ère, rois de Babilu, rois de Sumer et d'Akkad, rois des Kašši (*Cuneiform Inscript. of Western Asia*, t. IV, pl. 38, n. 3, l. 6-11; t. V, pl. 33, col. 1, l. 31-34; t. II, pl. 65, l. 8-11). On a pareillement recherché si nos anciens auteurs grecs et latins n'avaient point nommé des Couschites sans le savoir, quand ils parlent des Cissiens, Κίσσιοι, du pays de Κισσίη (Hérodote, III, 91; V, 49, 52; VII, 62, 86), ou bien encore des Cosséens, Κοσσαῖοι, situés à l'est du Tigre (Polybe, V, 44; Strabon, XI, 13, 6; XVI, 1, 18; Diodore, XVII, 111; Plutarque, *Alex.*, LXXII; Arrien, *Exp. Al.*, VII, 15, 1; *Hist. ind.*, XL; Pline, *H. N.*, VI, 31; Ptolémée, VI, 3). Ces questions ont été particulièrement débattues entre assyriologues, sans que la lumière ait pu se faire complètement. (Voir Fried. Delitzsch, *Die Sprache der Kossäer*, Leipzig, 1884; Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, Berlin, 1885, p. 275-278; Oppert, *La langue cissienne*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, 1888, p. 423; Halévy, *ibid.*, 1889, p. 205; Jensen, *ibid.*, 1891, p. 340; Lehmann, *ibid.*, 1892, p. 328.) Quelque opinion que l'on embrasse sur la nature de la langue des Kašši, ou sur la distinction à établir entre les Kašši, les Cosséens et les Cissiens, il reste parfaitement possible que ces divers peuples aient dû leur nom et leur origine à l'antique race des Couschites. Cette hypothèse — car ce n'est encore qu'une hypothèse — concorderait même très bien avec la Genèse, qui place, comme on l'a vu, le berceau des Couschites dans la plaine de Sennaar. Mieux vaut en tout cas s'en tenir provisoirement à cette opinion, que de corriger l'auteur de la Genèse avec cette confiance ingénue qui caractérise la critique rationaliste. Cf. Schrader, *Keilinschriften*, p. 31-32 et 87-88. « La supposition, dit avec raison M. Halévy, que l'auteur de la généalogie des Noachides aurait confondu le Cousch d'Afrique avec les Cashshites de Babylonie ne repose sur rien; le double Cousch des Hébreux est parallèle à la double Éthiopie des Grecs. » Dans la *Revue critique*, 1884, I, p. 486. Ajoutons seulement que quand la double Éthiopie des Grecs ne correspondrait pas au double Kuš de l'Écriture, celle-ci n'en demeurerait pas moins digne de foi et de toute créance. L. MÉCHINEAU.

2. CHUS (hébreu : *Kûš*), personnage de la tribu de Benjamin, appelé Chusi dans la Vulgate. Ps. VII, 1. Voir CHUSI 2.

3. CHUS, localité dont le nom est omis dans notre Vulgate actuelle (Judith, VII, 8), mais qui est mentionnée sous cette forme dans l'ancienne Vulgate (P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum versiones antiquæ, seu Vetus Italica*, 3 in-f°, Reims, 1743, t. I, p. 762) et, dans le texte grec du livre de Judith, VII, 18, sous les formes Χούς, Χουσί, Χουσεί, Οὖξ. Voir Fred. Fritzsche, *Handbuch zu den Apokryphen*, t. II, 1853, p. 159. Chusi était située dans les environs d'Écrebel. Nous lisons, en effet, dans le texte grec : « Et les fils d'Ésaü montèrent avec les fils d'Ammon, et ils campèrent dans les montagnes vis-à-vis de Dothaïn, et ils envoyèrent de leurs hommes au midi et à l'est vis-à-vis d'Écrebel, qui est près de Chus (Chusi), sur le torrent de Mochmor, et le reste de l'armée des Assyriens était campé dans la plaine. » Il existe, à neuf kilomètres au sud de Naplouse, l'ancienne Sichem, un petit village appelé Kûzah ou Quzâh (voir la carte de la tribu d'Éphraïm), qui pourrait être le Chusi de Judith. Cette identification est d'autant plus plausible que Kûzah est dans le voisinage, c'est-à-dire à huit kilomètres environ à l'ouest d'Ékrebéh ou Aqrabéh (voir t. I, col. 152), dont Écrebel peut n'être qu'une forme un peu altérée. Cf. *The Survey of Western Palestine, Memoirs*, 1882, t. II, p. 285-286. F. VIGOUROUX.

CHUSA (Χουζᾶς, Luc., VIII, 3), intendant de la maison (ἐπίτροπος) du roi Hérode Antipas. Sa femme Joanna était du nombre des saintes femmes qui suivaient le Seigneur dans ses missions et subvenaient à ses besoins et à ceux des Apôtres. Luc., VIII, 3. Quelques interprètes ont pensé, mais sans pouvoir le prouver, que Chusa était ce βασιλικός ou officier royal dont Jésus avait guéri le fils, et qui avait cru avec toute sa maison. Joa., IV, 46. En tout cas, il devait être bien disposé à l'égard du Sauveur, puisqu'il laissait à sa femme la liberté de le suivre. E. LEVESQUE.

CHUSAÏ (hébreu : *Ḥûšai;* Septante, Χουσί), appelé

II Reg., xv, 32, etc., l'Arachite, c'est-à-dire originaire ou habitant d'Arach (voir t. I, col. 869 et 932), Jos., xvi, 2, ami et conseiller de David. II Reg., xv, 37; xvi, 16; I Par., xxvii, 33. Lorsque David dut prendre la fuite devant Absalom révolté, Chusaï s'empressa de venir offrir ses consolations et ses services au malheureux roi; il le rencontra pendant qu'il gravissait la pente de la montagne des Oliviers. Chusaï devait être déjà avancé en âge, et par conséquent peu propre à faire la guerre, puisque David lui dit que sa présence serait pour lui un embarras plutôt qu'un secours, tandis qu'il pourrait servir très utilement sa cause en se rendant auprès d'Absalom. David venait, en effet, d'apprendre à l'instant même la défection de son conseiller Achitophel, devenu le conseiller du prince rebelle. II Reg., xv, 31. Il craignait beaucoup l'habileté d'Achitophel, mais il connaissait la sagesse de Chusaï, dont l'arrivée en ce moment semblait être la réponse de la Providence à une prière du roi fugitif, II Reg., xv, 31; il pensa que ce fidèle ami saurait trouver le moyen de déjouer les plans du traître, II Reg., xv, 34, et le succès prouva qu'il ne s'était pas trompé.

Chusaï arriva à Jérusalem dans le même temps qu'Absalom faisait son entrée dans la capitale à la tête de ses partisans, ayant auprès de lui Achitophel. II Reg., xv, 37; xvii, 15. Il eut sans doute bientôt dissipé la défiance qu'Absalom sembla lui témoigner d'abord; car le jeune prince invita sans retard Achitophel à conférer avec Chusaï sur ce qu'il y avait à faire. II Reg., xvii: 16-20. Il paraît avoir joué un rôle tout à fait secondaire dans la première résolution qui fut prise, et en avoir laissé à Achitophel tout l'odieux comme toute la responsabilité. II Reg., xvi, 21-23. Mais lorsque celui-ci, non content d'avoir réussi à faire outrager David, pressa Absalom de poursuivre son père sans perdre un moment, Chusaï, par un raisonnement captieux, persuada au prince rebelle de temporiser. II Reg., xvii, 1-14. Il donna aussitôt avis de ce qui avait été résolu aux grands prêtres Sadoc et Abiathar, pour qu'ils en transmissent la nouvelle à David par l'intermédiaire de leurs fils Achimaas et Jonathas, comme le roi l'avait lui-même réglé. II Reg., xv, 35-36. L'habile diplomatie de Chusaï sauva à son roi la couronne avec la vie. II Reg., xvii, 24; xviii, 1-17. Il n'est plus parlé de lui à partir de ce moment. Voir Absalom et Achitophel.

Chusaï est appelé plusieurs fois l'ami de David. Le titre d'« ami du roi » paraît signifier le conseiller le plus intime, cf. III Reg., iv, 5. Voir Ami, t. I, col. 479-480. On trouve, en effet, I Par., xxvii, 33, dans l'énumération des officiers de David, le nom de Chusaï, « ami du roi, » immédiatement après celui d'Achitophel, « conseiller du roi, » ce qui suppose entre « conseiller » et « ami » une distinction emportant assurément, dans le cas présent, la supériorité du second titre sur le premier. Quoi qu'il en soit du caractère plus ou moins officiel des fonctions de Chusaï, il y eut entre lui et David des rapports de véritable amitié; Absalom, qui les connaissait bien, appelle deux fois David l'ami de Chusaï. II Reg., xvi, 17. On voit toute la confiance que David avait pour Chusaï par le langage qu'il lui tint et par la mission qu'il lui confia, II Reg., xv, 33-36, de même que le dévouement de Chusaï paraît dans son empressement à s'acquitter de cette mission et dans son zèle à la remplir. Rien de plus touchant d'ailleurs que les marques qu'il donna de sa douleur en apprenant les malheurs de David : il vint aussitôt à sa rencontre, sur le mont des Oliviers, les habits déchirés et la tête couverte de terre en signe de deuil. II Reg., xv, 32. — On a fait à Chusaï, au sujet du rôle qu'il a joué auprès d'Absalom, le reproche d'avoir usé de fourberie envers ce jeune prince et d'avoir traîtreusement capté sa confiance pour le perdre. Ce reproche atteint aussi nécessairement David. Mais peut-on faire un crime à David de ce que l'on ne songe pas à blâmer chez les autres? Tout le monde admet qu'un prince ait des émissaires dans le camp de l'ennemi; or Absalom était plus qu'un ennemi : c'était un rebelle. Nous savons d'autre part que chez les Orientaux la ruse employée contre les ennemis était une arme dont tout le monde se servait sans scrupule. Voir Aod, t. I, col. 716. Absalom ne l'ignorait pas, et ses premières paroles à Chusaï, lorsque celui-ci vint le saluer roi, montrent, en effet, une certaine défiance. II Reg., xvi, 16-17. Absalom, d'ailleurs si coupable envers son père, ne devait donc s'en prendre qu'à lui-même d'oublier que David avait intérêt à le perdre et de donner si légèrement dans le piège en accordant une confiance aveugle à l'ami intime du roi. II Reg., xv, 17. Au demeurant, si la conduite de Chusaï et de David ne paraissait pas pleinement excusable, il ne faudrait pas perdre de vue qu'on n'est pas obligé de justifier dans toutes leurs œuvres les personnages même les plus saints de la Bible. E. Palis.

CHUSAN RASATHAÏM (hébreu : *Kûšan Riš'âṯayîm;* Septante : Χουσαρσαθαίμ), roi de Mésopotamie (*'Aram Nahârâyim*) qui asservit les Hébreux pendant huit ans au commencement de la période des Juges. Jud., iii, 8-10. Son nom n'a pas été retrouvé dans les documents cunéiformes, et l'on ne peut faire jusqu'ici sur ce personnage que des hypothèses purement arbitraires. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. iii, p. 96-97. Tout ce que nous savons sur lui, c'est ce que nous apprend l'auteur sacré. Après avoir payé tribut pendant huit ans, les Israélites, sous la conduite d'Othoniel, se soulevèrent et le battirent dans un combat qui les délivra du joug et leur assura la paix pendant quarante ans. Jud., iii, 10-11.

CHUSI. Hébreu : *Kûši;* Septante : Χουσί. Nom, dans la Vulgate, de quatre personnages, et d'une localité dans les Septante.

1. CHUSI, personnage mentionné à l'occasion de la mort d'Absalom. Le mot *Kûši* est précédé de l'article, *hakkûši*, II Reg., xviii, 21, 22, 23, 31, 32 : ce qui fait croire que nous avons là plutôt un nom de nation, le Couschite ou Éthiopien. Le contexte favorise ce sens : ce Couschite paraît être un serviteur ou esclave de Joab. Lorsque Achimaas s'offre pour courir annoncer à David la victoire sur ses ennemis et la mort de son fils Absalom, Joab le retient, de peur de l'exposer au ressentiment du roi, et dépêche aussitôt Chusi. Et celui-ci avant de partir se prosterne devant Joab. Il fut devancé dans son message par Achimaas, qui annonça à David la défaite des rebelles en lui cachant la mort de son fils. Cf. t. I, col. 140. Mais Chusi, arrivant peu après, dévoila sans réticence la triste nouvelle, en souhaitant aux ennemis du roi le sort d'Absalom. E. Levesque.

2. CHUSI (hébreu : *Kûš*) est mentionné dans le titre du Psaume vii, 1 : « Psaume que David chanta à Jéhovah à l'occasion des paroles de Chus le Benjamite. » Ce Psaume date du temps de la persécution de Saül; et Chusi paraît être un de ces courtisans qui, jaloux de David, le calomniaient auprès du roi afin de le perdre. Cf. I Reg., xxiv, 10.

3. CHUSI, père de Sélémias et ancêtre de Judi; ce dernier faisait partie de la cour du roi Joakim. Jer., xxxvi, 14.

4. CHUSI, père du prophète Sophonie. Soph., i, 1.

5. CHUSI, Judith, vii, 18 (texte grec). Voir Chus 3.

CHUTE DU PREMIER HOMME. Voir Adam, t. I, col. 175-176; Ève; Péché originel; Serpent tentateur.

CHYPRE. Voir CYPRE.

CHYTROPODE. Les Septante, Lev., XI, 35, ont traduit le mot hébreu כִּירַיִם, *kîraïm* (au duel), qui ne se lit que dans ce passage de la Bible, par χυτροπόδες, littéralement « marmite à pieds » ou « pieds de marmite ». La Vulgate a conservé le mot grec : *chytropodes*. Il est dit dans le Lévitique, XI, 35, que le four ou les *kîraïm* qui auront touché le corps mort d'un animal seront impurs et devront être brisés. Beaucoup entendent par *kîraïm* une marmite avec son couvercle, d'autres l'orifice du four sur lequel est placée la marmite, d'autres encore les pierres sur lesquelles on place souvent en Orient la

277. — Chytropode figuré sur un vase antique.
D'après W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman antiquities*, p. 427.

marmite qu'on veut faire bouillir. Plusieurs commentateurs interprètent dans ce dernier sens le mot grec χυτροπόδες. Χυτρόπους désignait proprement en grec l'appui sur lequel était placé la χύτρα, Hésiode, *Op. et Di.*, 748, comme nous le montre un vase antique (fig. 277), trouvé à Canino, en Étrurie, et maintenant au British Museum : on y voit Médée faisant bouillir un vieux bélier afin de le rajeunir et de persuader aux filles de Pélias d'en faire autant à leur père; la χύτρα a le fond rond et elle est placée sur un trépied sous lequel brûle le feu. Voir MARMITE.

CIBSAÏM (hébreu : *Qibṣaïm*, « les deux monceaux; » Septante : omis dans le *Codex Vaticanus; Codex Alexandrinus :* ἡ Καῦσαείμ), ville de la tribu d'Éphraïm, donnée, « avec ses faubourgs, » aux Lévites fils de Caath. Jos., XXI, 22. Dans la liste parallèle de I Par., VI, 68, on lit Jecmaam au lieu de Cibsaïm. Y a-t-il là deux localités distinctes ou deux noms d'une même ville? Nous ne pouvons le savoir au juste. Quelques-uns supposent une faute de copiste produite par la confusion de certaines lettres qui se ressemblent, comme le ב, *beth*, et le מ, *mem;* le צ, *tsadé*, et le ע, *'aïn :* קִבְצַיִם, *Qibṣaïm*, — יָקְמְעָם, *Yoqme'âm*. Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 417, a proposé de reconnaître Cibsaïm dans *Tell el Qabbus*, « près de Béthel, » mais bien plus près de Jérusalem, vers le nord-est. L'inconvénient, c'est que cet endroit se trouve en pleine tribu de Benjamin. Voir JECMAAM. A. LEGENDRE.

CIDARIS (Septante : κίδαρις), mot d'origine perse par lequel la version grecque et la version latine désignent dans plusieurs passages la coiffure du grand prêtre, appelée en hébreu : *miṣnéfeṭ*, Exod., XXVIII, 4; Lev., VIII, 9; XVI, 4; Zach., III, 5; et Ezech., XXI, 26, une coiffure royale. On écrit aussi κίταρις et *citaris*. Les auteurs profanes entendent par *cidaris* quelquefois un simple diadème, d'autres fois une véritable coiffure qui s'appelle plus exactement tiare. Cf. S. Jérôme, *Epist. LXIV ad Fabiolam*, III, 13, t. XXII, col. 610, 614. Ni les traducteurs grecs ni saint Jérôme n'ont rendu *miṣnéfeṭ* d'une manière uniforme. La Vulgate traduit ce mot par *tiara*, Exod., XXVIII, 37, 39, etc.; par *mitra*, Exod., XXXIX, 26 (hébreu, 28), 30 (31). Voir COIFFURE, MITRE et TIARE.

CIEL. Hébreu : *šâmayim;* Septante : οὐρανός; Vulgate : *cœlum*. Le Nouveau Testament emploie très souvent le pluriel οὐρανοί, *cœli*, sans doute par influence du pluriel hébreu, *šamayim*.

1. CIEL, espace au-dessus de la terre, qui paraît étendu en forme de voûte.

I. ÉTYMOLOGIE ET SYNONYMES. — D'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 1443, la racine de ce mot, toujours employé au pluriel, serait *šâmâh*, avec le sens de « être élevé », « les hauteurs, » comme le mot οὐρανός, qui vient du radical ορ, avec la même idée d'élévation. D'après Hommel, *Südarabische Chrestomathie*, in-4°, Munich, 1893, p. 19, ce serait un *šaphel* ou causatif, « ce qui produit les eaux » (cf. *mayim*, « les eaux »). Quoi qu'il en soit de l'étymologie, le même mot existe en araméen, en syriaque, en arabe, en éthiopien, en sabéen, en assyrien. Outre le mot *šamayim*, employé quatre cent vingt-cinq fois environ dans la Bible hébraïque, on trouve employé plus ou ou moins fréquemment divers synonymes. — 1° *Mârôm*, de la racine *rûm*, être élevé, « les hauteurs » en général, s'entend particulièrement du ciel en plusieurs endroits : Ps. VII, 8; XVIII, 17; Is., XXIV, 18, 21; XL, 26; LVII, 15; LVIII, 4; Jer., XXV, 30. Les Septante rendent cette expression par ὕψος, ὑψηλά, οὐρανός; la Vulgate par *altum*, *summum*, *excelsa*. — 2° *Râqîa'*, la voûte céleste, en parallèle avec *šâmayim*, Ps. XVIII, 2, ce dernier terme exprimant la hauteur, l'autre l'étendue des cieux. Les Septante ont rendu ce mot par στερέωμα, et la Vulgate par *firmamentum*. Voir FIRMAMENT. — 3° *Šeḥâqîm*, mot poétique, usité ordinairement au pluriel (au singulier, *šaḥaq*, Ps. LXXXIX, 7, 38) pour désigner les espaces étendus, comme *šâmayim* désigne les espaces élevés. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1391. Ps. XIX, 12. Il est en parallèle avec *šâmayim*, Deut., XXXIII, 26; Job, XXXV, 5; Ps. XXXVI, 6; LVII, 11; CVIII, 5; Jer., LI, 9.

II. ACCEPTIONS DIVERSES DU MOT « CIEL ». — 1° Le mot « ciel » désigne proprement les espaces élevés, qui paraissent comme une voûte demi-sphérique au-dessus de la terre. Comme les nuages semblent se mouvoir et les oiseaux voler sur la surface interne de cette voûte, la partie de l'espace qu'ils occupent prit le nom de « ciel »; ainsi on dit souvent « les nuées du ciel, les oiseaux du ciel ». En ce sens, le mot « ciel » est synonyme de l'air ou atmosphère dans ses parties élevées. Aussi quand les nuages s'abaissent, on dit que « le ciel s'abaisse sur la terre ». Ps. XVIII, 10. Au-dessus de cette voûte, les astres semblent se mouvoir : cette partie supérieure de l'espace prend aussi le nom de ciel, par exemple, « les astres du ciel ». C'est en ce sens qu'on dit, dans l'Ancien Testament, « le Dieu du ciel, » II Par., XXXVI, 23; I Esdr., I, 2; II Esdr., I, 4; Jon., I, 9; Ps. CXXXVI, 26, etc., équivalent de la formule plus ancienne : « Élohim ou Jéhovah Sabaoth, Dieu des armées célestes, » c'est-à-dire de la multitude bien

ordonnée des astres. Ainsi on appelle ciel l'espace au-dessus et au-dessous de la voûte ou firmament du ciel. Il y a là un fondement de la division du ciel en deux : le ciel atmosphérique et le ciel sidéral, qui ne se trouve nulle part cependant nettement exprimée, sauf peut-être II Cor., XII, 2, où l'on ajoute un troisième ciel, résidence de Dieu et des élus. — 2° Par delà le ciel sidéral, Job, XXII, 12, au delà de la portée de la vue, les Hébreux plaçaient le séjour de Dieu et de ses anges; et le Nouveau Testament y place aussi le séjour des âmes justes. Voir CIEL 2.

III. LE CIEL SELON LES IDÉES DES HÉBREUX. — Selon les idées populaires, les cieux étaient ces espaces supérieurs, séparés de la terre par une voûte, appelée « firmament du ciel », Gen., I, 14, 15; et aussi simplement « les cieux ». Job, IX, 8; Ps. XVIII, 10; Is., XLIV, 24; XLV, 12; LI, 13; Jer., X, 12; Zach., XII, 1. C'est pourquoi les cieux sont comparés poétiquement à un voile léger, à une tente. Is., XL, 22; Ps. CIV, 2. Les points où la voûte céleste touche la terre sont les extrémités du ciel, Ps. XIX, 7; on y distingue les quatre points cardinaux. Jer., XLIX, 36. Voir CARDINAUX (POINTS), t. II, col. 258. L'ensemble de ces points de contact forme un grand cercle, l'horizon. Job, XXII, 14. Toute cette voûte est soutenue par quatre colonnes aux quatre points cardinaux. Job, XXVI, 11. De là partent les quatre vents du ciel. Zach., II, 10; VI, 5, etc.

Au-dessus de cette voûte solide, l'imagination populaire plaçait un océan céleste, les eaux supérieures, Gen., I, 7; VII, 11; Ps. XXIX, 3; CIV, 3; CXLVIII, 4; réservoir des eaux de pluie. Job, XXXVIII, 37. C'est par des fenêtres treillissées, Gen., VII, 11, ou des portes, Ps. LXXVIII, 23, placées dans cette voûte, que tombait la pluie, Gen., VII, 11 (voir CATARACTES DU CIEL, t. II, col. 348), et la rosée du ciel. Gen., XXVIII, 28. C'est par les portes du ciel que tombe aussi la manne, le blé des cieux. Ps. LXXVIII (Vulgate, LXXVII), 23, 24; CV, 40; Sap., XVI, 20. C'est dans le ciel que Dieu a établi la demeure du soleil, Ps. XIX, 6, de la lune et des étoiles, Gen., I, 14-19; XXII, 17; Exod., XXXII, 13; Is., XIII, 10, etc. Le soleil le parcourt d'une extrémité à l'autre, Ps. XIX, 7; une fois, sur l'ordre de Josué, il s'arrêta en son milieu. Jos., X, 13. Du ciel Dieu envoie la foudre et les éclairs, Job, XXXVII, 3; la lumière. Eccli., XXIV, 6.

IV. LOCUTIONS HÉBRAÏQUES ET COMPARAISONS. — Pour désigner l'univers, l'ensemble des êtres créés, les Hébreux disent : « les cieux et la terre. » Gen., I, 1; II, 1; XIV, 19, 22. « Dieu, qui a fait les cieux et la terre, » est une expression qui revient souvent pour exprimer l'idée que Dieu est créateur de toutes choses, Ps. CXXXIII, 3, etc. « Sous les cieux, » Eccl., I, 13; II, 3, etc., « sous tous les cieux, » Gen., VII, 19; Deut., II, 25; Job, XXVIII, 24, etc., sont comme dans nos langues occidentales l'équivalent de « sur la terre », « sur toute la terre. » De même, « jusqu'au ciel » est une hyperbole pour désigner une très grande hauteur. Gen., XI, 4; Deut., IV, 11; Jos., VIII, 20; Dan., IV, 8, etc. La même locution se prend au sens moral pour marquer un orgueil démesuré. Job, XX, 6; Is., XIV, 13-15, etc. « Les cieux et les cieux des cieux » est l'expression consacrée pour désigner les espaces infinis. Deut., X, 14; III Reg., VIII, 27, etc.

E. LEVESQUE.

2. CIEL, séjour de Dieu, des anges et des élus.

I. LE CIEL DEMEURE DE DIEU. — On peut ramener à trois catégories les différents passages qui contiennent l'enseignement de la Bible sur le premier point, la demeure personnelle de Dieu. — 1. D'abord, d'une façon générale, le ciel est tellement son propre séjour, qu'il sert à marquer sa divinité. On l'appelle « Celui qui habite dans les cieux », Ps. II, 4; ou encore le « Père céleste, le Père qui est aux cieux ». Matth., VI, 1 et 9; VII, 11; X, 32-33, etc. Cette dernière formule est celle qu'emploie d'ordinaire Jésus-Christ pour désigner Dieu le Père. En général, le ciel, considéré comme demeure personnelle de Dieu, nous est présenté comme un palais, Ps. X, 5; XVII, 10; ou un sanctuaire, Mich., I, 2; ou un trône qui sert à la Divinité. Is., VI, 1; Matth., V, 34; Apoc., IV, 2. — 2. C'est presque toujours au ciel que les relations de Dieu avec l'homme ont leur point de départ. C'est de là, entre autres, qu'on entend la voix du Père, quand il veut lui-même annoncer au monde la filiation divine de Jésus-Christ. Matth., III, 17; cf. Luc., IX, 35. C'est de là aussi que descendent le Fils et le Saint-Esprit : le premier, pour s'incarner dans le sein de la Vierge Marie, Joa., VI, 38, 41, etc.; le second, pour se manifester au baptême du Christ sous la forme d'une colombe. Matth., III, 16. — 3. Enfin le ciel, qui était dès l'origine la demeure du Fils de Dieu, considéré comme tel, est devenu en outre, après l'incarnation et l'ascension, le séjour de Jésus-Christ considéré comme homme. Marc., XVI, 19; Act., I, 11. C'est de là qu'il descendra, à la fin des siècles, pour juger le monde. I Thess., IV, 15. — Notons bien que ce langage, en ce qui concerne du moins la Divinité proprement dite, ne doit pas être pris dans un sens trop exclusif ou trop littéral. La Bible enseigne nettement, et plus d'une fois, l'existence de cet attribut divin qu'on appelle l'*immensité*. Loin d'être circonscrit ou limité par une demeure locale proprement dite, Dieu coexiste à tous les points de l'espace. « Ni le ciel, ni les cieux des cieux ne peuvent te contenir, à plus forte raison le temple que j'ai bâti. » III Reg., VIII, 27; cf. II Par., II, 6; VI, 18; Is., LXVI, 1. Lors donc que la Bible parle d'un séjour spécial de la Divinité, ce n'est pas pour exclure son omniprésence ni son immensité, c'est simplement pour s'accommoder à la faiblesse humaine qui a besoin de localiser toutes choses, et aussi pour nous apprendre que Dieu manifeste davantage au ciel sa puissance et son amour. Plus sa gloire se révèle quelque part avec éclat, plus sa présence y est accusée. Or le ciel est le théâtre par excellence des manifestations divines.

II. LE CIEL DEMEURE DES ANGES. — Séjour de Dieu, dans le sens qu'on vient d'expliquer, le ciel est aussi la demeure des Anges. Matth., XXII, 30; Marc., XII, 25; Gal., I, 8. Saint Paul, parlant de la Jérusalem céleste, mentionne les milliers d'anges qui s'y trouvent. Hebr., XII, 22. L'ange Raphaël, dans son entretien avec Tobie, se donne comme « un des sept qui se tiennent devant le Seigneur ». Tob., XII, 15. La fonction des anges au ciel est de rendre gloire à Dieu. Apoc., V, 11, 12; cf. Is., VI, 3. Ils servent comme d'assistants à son trône, toujours prêts à exécuter ses ordres. Dan., VII, 10. Même quand ils remplissent une mission divine auprès des hommes, ils contemplent « la face du Père qui est aux cieux ». Matth., XVIII, 10. Le ciel des anges n'est donc pas le ciel sidéral, comme quelques-uns l'ont prétendu. Kurtz, *Bibel und Astronomie*, 3e édit., 1853, p. 173. On ne peut invoquer aucun passage de la Bible pour soutenir cette opinion étrange, qui loge les anges dans les étoiles fixes.

III. LE CIEL DEMEURE DES BIENHEUREUX. — Le ciel, d'après la Bible, est-il aussi le séjour des bienheureux? La réponse affirmative n'est pas douteuse. Mais elle n'est pas donnée avec la même netteté, tant s'en faut, par l'Ancien et le Nouveau Testament. Les justes de l'ancienne loi étant obligés, après leur mort, d'attendre la venue du Messie pour aller au ciel, il n'est pas étonnant que la révélation juive ait été très sobre sur le lieu de leur éternelle destinée. C'est donc à bon droit qu'il faut distinguer ici la doctrine des deux Testaments.

1° *Ancien Testament*. — Il nous enseigne clairement la survivance de l'âme après la mort. Voir AME. Mais il n'est pas si explicite, surtout à l'origine, quand il s'agit de marquer le sort qui est réservé dans l'autre vie à l'âme séparée. La révélation biblique a été progressive sur ce point, comme sur bien d'autres. L'eschatologie de l'Ancien Testament ne met en relief qu'une chose, au point

de vue que nous étudions : c'est la différence absolue de condition qui sépare les justes et les méchants dans la vie future. Et encore cette distinction n'est-elle formulée qu'assez tard, du moins avec toute la clarté désirable. — 1. Ni le Pentateuque, ni les autres livres les plus anciens de la Bible, n'exposent clairement le dogme des récompenses après la mort. Ce silence, — qui est loin d'être une négation, — s'explique de la part de Moïse, qui n'avait nullement l'intention de faire un exposé méthodique des croyances religieuses des Hébreux, et qui, se considérant avant tout comme un législateur civil et politique, ne voulut pas appuyer son œuvre sur une base essentiellement religieuse, telle que la sanction de la vie future. Il pouvait craindre aussi que la mention d'une récompense ultra-terrestre ne favorisât les tendances idolâtriques du peuple charnel qu'il gouvernait. La perspective des félicités d'ici-bas était beaucoup plus à la portée des Hébreux, et Moïse crut devoir s'en contenter. — 2. D'une façon générale, le séjour des âmes après la mort est appelé, dans l'Ancien Testament, le *še'ôl,* lieu sombre et profond qui servait indistinctement de demeure aux bons et aux méchants. Gen., xxxvii, 35; Num., xvi, 30; Job, x, 21-22; Is., xxxviii, 18. Au reste, cette croyance à un séjour commun n'implique pas nécessairement, tant s'en faut, la croyance à une situation identique pour les justes et les impies. Mais Dieu n'ayant pas jugé à propos de révéler immédiatement la différence de condition qui les séparait, on s'explique l'obscurité et l'indécision qui enveloppent tout d'abord la doctrine biblique. Cette obscurité d'ailleurs se dissipe peu à peu, à mesure qu'on avance vers les temps messianiques. — 3. Certains interprètes ont cru voir dans le livre de Job, xix, 23-27, la croyance à une récompense céleste, quand Job s'exprime ainsi :

> Je sais que mon vengeur est vivant,
> Et que le dernier il sera debout sur la poussière.
> De ce squelette, recouvert de sa peau,
> De ma chair je verrai Dieu.
> C'est bien moi-même qui le verrai;
> Mes yeux le verront, et non un autre;
> Mes reins se consument dans cette attente.
> (Traduction sur l'hébreu.)

Ce passage contient sans doute la doctrine de la résurrection de la chair, mais non celle d'une récompense qui serait la vision de Dieu. Job n'affirme qu'une chose, c'est qu'il verra Dieu comme vengeur et justicier. « Il n'y a qu'une circonstance, dit avec raison M. Lesêtre, *Commentaire sur Job,* p. 129, où Job puisse voir Dieu *de ses yeux,* et où cette vision soit un argument pour ses amis, c'est le moment de la résurrection qui précédera immédiatement le dernier jugement. Le corps de Job sera dans le tombeau; près de lui se dressera la stèle, témoin irrécusable de son espérance. Sur la poussière de la tombe se tiendra debout le Rédempteur, devenu juge universel; par sa puissance, il rendra la vie à ce corps, autrefois si éprouvé; il convoquera les amis de Job, ressuscités comme lui, et enfin il prononcera le jugement. Les trois amis se convaincront alors que Job est innocent, et qu'il a eu raison d'en appeler à cette sentence suprême. » — 4. On trouve quelques allusions plus ou moins nettes à une récompense future dans les passages suivants : Num., xxiii, 10, où Balaam exprime le vœu que son âme meure de la mort des justes; Ps. lxxii, 24, où le psalmiste affirme que Dieu le prendra plus tard dans sa gloire; Ps. xvi, 15, où David prie Dieu qu'il puisse contempler sa face, et à l'heure du réveil se rassasier de sa vue. — 5. Le dogme d'une récompense éternelle est mentionné plus clairement par les prophètes de la captivité et les livres deutérocanoniques. Daniel nous affirme que « ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, et les autres pour un opprobre qui durera toujours. Les sages brilleront comme l'éclat du firmament, et ceux qui enseignent aux autres la justice seront étincelants comme les astres pendant toute l'éternité ». Dan., xii, 2-3. — Dans le livre qui porte son nom, le vieux Tobie tient un langage analogue. Il n'est soutenu dans ses œuvres de charité que par l'espérance de la vie future. « Nous sommes les enfants des saints, et nous attendons cette vie que Dieu donnera à ceux qui lui restent fidèles. » Tob., ii, 18. La même pensée se retrouve dans les conseils qu'il donne à son fils. « Sois charitable, lui dit-il, en la manière que tu pourras... Tu amasseras ainsi un trésor de récompenses pour le jour du besoin. Car l'aumône délivre du péché et de la mort, et elle empêchera l'âme d'aller dans les ténèbres. » Tob., iv, 8-11. L'ange Raphaël est encore plus explicite : « L'aumône délivre de la mort; c'est elle qui efface les péchés, et qui fait trouver la miséricorde et la vie éternelle. » Tob., xii, 9. — Le livre de la Sagesse, iii, 1-4, nous apprend que « les âmes des justes sont dans la main de Dieu; le tourment de la mort ne les touchera pas. Aux yeux des insensés, ils ont paru mourir...; mais ils sont en paix. Malgré les souffrances qu'ils ont endurées devant les hommes, leur espérance est riche d'immortalité ». — Le second livre des Machabées, vii, 9, 11, 14, 23, 36, parle aussi en général des récompenses de la vie future, en les associant d'ailleurs, comme le livre de Daniel, à la résurrection des corps. — On voit, par ce court exposé, comment et jusqu'à quel point s'est développé, dans l'Ancien Testament, le dogme d'une récompense ultra-terrestre. Si Dieu a mesuré sa lumière aux Juifs avec une certaine parcimonie, c'est uniquement pour s'accommoder à leur faiblesse et à leurs besoins. Il convenait que le Christ seul nous révélât complètement le bonheur du ciel, puisque lui seul devait nous y introduire.

2° *Nouveau Testament.* — Il a ceci de commun avec l'Ancien, que tous deux proclament, — et c'est le point capital, — l'existence d'une sanction éternelle différente pour les bons et les méchants après leur mort. Les bons auront la « vie éternelle » : c'est la formule employée par les deux Testaments pour caractériser leur sort ultra-terrestre, Dan., xii, 2; Matth., xxv, 46, etc., formule qui équivaut de tous points à celle d'une récompense éternelle proprement dite. Mais la révélation juive se tait sur trois points de la plus haute importance, à savoir : le *lieu* général du séjour des justes, le *moment* précis où commence leur bonheur, et la *nature* de la récompense qui leur est réservée. La révélation chrétienne a merveilleusement complété la première sous ce triple rapport. Elle nous apprend, en effet, que les justes qui sont entièrement purifiés de leurs fautes vont au ciel, séjour de la Divinité; que leur bonheur commence aussitôt après la mort, sans attendre la résurrection générale; et que ce bonheur consiste, d'une façon sommaire, à voir Dieu face à face pendant l'éternité.

1. Tantôt la récompense des justes est placée en propres termes au ciel, ou dans le royaume de leur Père : « Réjouissez-vous et tressaillez d'allégresse, car votre récompense est abondante dans les cieux, » Matth., v, 12; « les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père, » Matth., xiii, 43; cf. Luc., vi, 23; tantôt c'est avec Jésus-Christ lui-même qu'on nous montre les élus, I Thess., iv, 17; cf. Philip., i, 23; et tantôt on affirme qu'ils jouissent de la vue de Dieu tel qu'il est. I Joa., iii, 2. Toutes ces formules sont équivalentes entre elles. Jésus-Christ, dans son discours après la cène, quelques heures avant de quitter ses disciples, insiste également sur la pensée du ciel : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père. S'il en était autrement, je vous l'aurais dit, car je vais vous préparer une place. Et lorsque je serai parti et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai avec moi, afin que là où je suis vous soyez aussi. » Joa., xiv, 2-3. Il résulte clairement de ce passage que Jésus-Christ ne jouira pas seul de la félicité qui l'attend après sa mort dans la demeure

de son Père, et que ses disciples seront associés à son bonheur et à sa gloire. Aussi, quand saint Paul nous le montre pénétrant au ciel, il l'appelle notre « précurseur » (προδρόμος). Hebr., IV, 14; VI, 20. Saint Jean, dans l'Apocalypse, VII, 9, parle d'une « foule innombrable venue de toutes nations, tribus, peuples et langues, qui se tenaient devant le trône et en présence de l'Agneau ». Or cette description concerne le séjour des bienheureux et non un prétendu règne temporel du Christ à la fin du monde. — Rien, dans la Bible, ne justifie la théorie des sept cieux, qui est exposée par les cabbalistes juifs et les apocryphes chrétiens. Saint Paul parle bien d'un ravissement au *troisième ciel*, et au *paradis*, II Cor., XII, 2, 4. Mais la première expression désigne le ciel divin, par opposition au ciel atmosphérique et au ciel sidéral. Quant à la seconde, elle signifie, d'après les uns, non un ciel distinct de celui des bienheureux, mais un degré plus élevé du même lieu et du même bonheur. D'après les autres, les deux formules de l'Apôtre sont entièrement synonymes. Voir R. Cornely, *Comment. Altera Epistola ad Corinthios*, 1892, p. 320.

2. Les âmes des justes qui ont tout expié sont admises au ciel aussitôt après la mort, sans attendre le jugement général. Voici, en effet, ce que dit saint Paul, pour encourager les ouvriers apostoliques dans leurs pénibles labeurs d'ici-bas : « Nous sommes toujours pleins de confiance, sachant que pendant notre séjour dans le corps nous sommes loin du Seigneur en terre étrangère, puisque c'est le lieu de la foi et non de la vision. Aussi nous nous réjouissons, pleins de confiance à la pensée de quitter le corps et d'habiter avec le Seigneur. » II Cor., V, 6-8. Ailleurs, il s'exprime ainsi, tourmenté à la fois par le désir du ciel, qui suppose la mort, et par la pensée d'être utile à ses chrétiens en restant avec eux : « Je suis pressé d'un côté par le désir de voir mes liens se rompre et d'être avec le Christ, ce qui est de beaucoup le parti le meilleur, et de l'autre par la pensée que mon séjour dans le corps vous est nécessaire. » Phil., I, 23-24. Toutes ces déclarations de l'Apôtre n'auraient aucun sens, s'il n'avait espéré sa participation immédiate à la béatitude éternelle.

3. Deux traits généraux caractérisent la nature de la récompense céleste. Elle est à la fois *absolue* et *relative*, en ce sens que chacun des bienheureux jouit d'une félicité parfaite, puisqu'elle est divine, mais dans une mesure inégale et proportionnée aux mérites de chacun. — 1° Le bonheur du ciel, considéré au point de vue absolu, nous est présenté sous une double forme, négative et positive. Au sens négatif, il exclut toute souffrance; les élus « n'auront plus ni faim ni soif, ils ne sentiront plus les ardeurs du soleil ni de l'été... Dieu essuiera toutes leurs larmes ». Apoc., VII, 16-17; cf. XXI, 4. Au sens positif, le bonheur du ciel consiste à voir Dieu tel qu'il est. « Maintenant nous voyons en un miroir et dans l'obscurité; mais alors ce sera face à face. Maintenant je connais d'une façon très imparfaite; mais alors je connaîtrai comme je suis connu. » I Cor., XIII, 12. « Maintenant nous sommes les enfants de Dieu; mais ce que nous serons plus tard n'apparaît pas encore. Nous savons au reste qu'au moment de cette apparition nous lui serons semblables; car nous le verrons tel qu'il est. » I Joa., III, 2. D'où les théologiens catholiques ont conclu avec raison qu'au ciel nous verrons Dieu sans intermédiaire et intuitivement. Cette vision intuitive n'ira pas d'ailleurs jusqu'à nous faire connaître Dieu *autant* qu'il se connaît lui-même; en d'autres termes, elle ne sera pas la compréhension de la divinité. Quand saint Paul affirme qu'il connaîtra comme il est connu, ce n'est pas un rapport d'égalité impossible, mais de similitude, qu'il entend établir entre la connaissance de Dieu et celle des élus. — A l'encontre des textes si formels qui placent le bonheur du ciel dans la vision de Dieu tel qu'il est, on pourrait objecter les passages bibliques où cette vision semble présentée comme inaccessible, impossible. I Tim., I, 17; VI, 16. Mais la réponse est facile. Ces passages prouvent simplement le caractère surnaturel de la vision intuitive. Pour y atteindre, le secours de la grâce est absolument nécessaire à la créature. D'où cet autre mot de saint Paul : « L'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu, et son cœur n'a pas soupçonné les biens que Dieu a préparés à ceux qui l'aiment. » I Cor., II, 9. — Les descriptions que fait l'Apocalypse du bonheur du ciel étant symboliques, on ne s'étonnera pas que nous les passions sous silence. Elles reviennent d'ailleurs, en somme, aux deux traits généraux que nous avons signalés. — 2° Le bonheur des élus, quoique foncièrement le même, comporte cependant des inégalités réelles, qui sont proportionnées aux mérites de chacun. « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père. » Joa., XIV, 2. « Le Fils de l'homme viendra avec ses anges dans la gloire de son Père, et alors il rendra à chacun suivant ses œuvres. » Matth., XVI, 27; Cf. Rom., II, 6; Apoc., XXII, 12. « Autre est la clarté du soleil, autre la clarté de la lune, autre la clarté des étoiles. Ainsi pour la résurrection des morts. » I Cor., XV, 41. Ce dernier passage suppose d'ailleurs la résurrection opérée.

BIBLIOGRAPHIE. — Muratori, *De paradiso regnique cœlestis gloria, non expectata corporum resurrectione*, in-4°, Vérone, 1738; Plazza, *Dissertatio anagogica, theologica, parænetica de paradiso*, in-4°, Palerme, 1762; Barcellona, *La felicità de' Santi*, in-4°, Palerme, 1801; Calmet, *Dissertation sur la nature de l'âme et son état après la mort, d'après les Hébreux*, dans ses *Nouvelles dissertations*, Paris, 1720; traduit en latin dans le *Cursus completus Scripturæ Sacræ*, de Migne, t. VII; Th. Henri Martin, *La vie future suivant la foi et suivant la raison*, in-12, 3e édit., Paris, 1870, p. 57-188 et 523-526; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, in-12, 4e édit., Paris, 1884, t. III, p. 101-180; Siuri, *De novissimis*, in-4°, Valence, 1756; Katschthaler, *De regni divini consummatione seu eschatologia*, in-8°, Ratisbonne, 1888; Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; Kahle, *Biblische Eschatologie*, 1870; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 7e édit., Inspruck, 1891, t. III, p. 588-590, 623-635; Chambers, *Our life after death, or the teaching of the Bible concerning the unseen world*, in-8°, Londres, 1894.

J. BELLAMY.

CIGOGNE. Hébreu : *ḥâsîdâh;* Septante : ἀσίδα, Job, XXXIX, 13; Jer., VIII, 7 (ἀσίδα, qui n'a point de sens en grec, où cigogne se dit πελαργός, n'est que la transcription de l'hébreu); Vulgate : *ciconia*. L'hébreu nomme six fois la cigogne; les Septante dans quatre passages, et la Vulgate dans cinq, traduisent par héron, pélican, milan, huppe; et même, dans le seul passage où elle porte *ciconia*, Jer., VIII, 7, la Vulgate traduit *ḥâsîdâh* par « milan », et elle donne le nom de cigogne à la grue, *'âgûr*.

1. HISTOIRE NATURELLE DE LA CIGOGNE. — La cigogne (fig. 278) est un échassier, appartenant au sous-ordre des hérodiens, comme le héron et la grue. Elle a un long bec pointu, le cou très allongé, les pattes très hautes, et aux pieds quatre doigts, dont trois réunis en avant par une membrane. Les ailes, sans être très grandes, donnent à l'oiseau le plus gracieux aspect quand il vole. Dans une de ses visions, Zacharie, V, 9, voit deux femmes qui volent, « avec des ailes comme celles de la cigogne. » Cet oiseau n'a point de cri; mais il choque l'une contre l'autre les deux parties de son bec, et produit ainsi, surtout quand il est effrayé, un clapotement qui rappelle le bruit des castagnettes et s'entend fort loin. La cigogne vit de quinze à vingt ans; elle habite au bord des rivières et des marais, et se nourrit de poissons, de reptiles et même de bêtes déjà mortes. Le nom hébreu de la cigogne signifie « la pieuse », par opposition avec l'autruche, que les Arabes appellent « l'oiseau impie ». Voir AUTRUCHE.

La cigogne est, en effet, remarquable par sa tendresse pour ses petits, et par la reconnaissance qu'elle témoigne à l'égard de ses parents, contrairement à ce que font la plupart des autres oiseaux. Aristote, *Hist. anim.*, IX, 14; Pline, *H. N.*, X, 23; Elien, *Hist. anim.*, III, 23; X, 16. On a vu des cigognes faire toutes sortes d'efforts pour arracher leurs petits à l'incendie, et périr elles-mêmes avec eux, plutôt que de les abandonner. La cigogne s'attache aisément à l'homme et aux endroits où elle est née. Elle y revient chaque année en manifestant la plus grande joie et occupe la même place de génération en génération,

278. La cigogne.

pour peu qu'on l'y supporte avec bienveillance. Aussi les peuples anciens, particulièrement les Égyptiens, ont eu une sorte de vénération pour cet oiseau à la démarche grave et aux mœurs si sympathiques. Aujourd'hui encore, dans la plupart des pays, on accueille la cigogne comme une messagère de bonheur et on respecte son nid avec le plus grand soin. L'oiseau apprécie ces bons procédés au point de renoncer parfois à ses émigrations annuelles, pour demeurer aux endroits où il se sent bien traité. Il y a plusieurs variétés de cigognes. La « cigogne blanche » se trouve en Palestine et dans presque tous les pays. La « cigogne noire » est plus sauvage. Elle fuit le voisinage de l'homme, habite les déserts, fait son nid dans les arbres, au plus épais des forêts, et vit en troupes, comme le héron. Elle abonde autour du lac Mérom et de la mer de Galilée; dans les bas-fonds de la mer Morte, elle se nourrit des poissons du Jourdain qui ont péri empoisonnés par les sels en dissolution dans les eaux de la mer. Les Arabes du nord de l'Afrique lui donnent le nom de « marabout », ou oiseau du prophète. Ce même nom sert aussi à désigner la cigogne à sac, autre variété qui vit dans les Indes et au Sénégal.

II. La cigogne dans la Sainte Écriture. — 1° Moïse range la cigogne parmi les oiseaux dont il est défendu de manger la chair. Lev., XI, 19 (hébreu); Deut., XIV, 18 (hébreu). Cette chair est, en effet, noire et de très mauvais goût. — 2° « La cigogne habite dans les *berošim*, « cyprès. » Ps. CIV (hébreu), 17. En Orient, cet oiseau place son nid dans les ruines, à proximité des eaux et des marais. On en voit une grande quantité sur les deux rives du Jourdain. Quand les ruines ou même les constructions plus modernes font défaut, la cigogne choisit un arbre haut et fort, sur les branches duquel elle puisse établir une plate-forme de branchages pour y poser son nid. Il est à noter que du temps du psalmiste les ruines étaient rares et les cyprès beaucoup plus abondants qu'aujourd'hui. C'est donc sur les arbres que la majorité des cigognes de l'époque faisaient leur nid. — 3° « La cigogne connaît le temps de son retour. » Jer., VIII, 7. La cigogne émigre tous les ans. Tristram a vu des bandes de cigognes apparaître soudainement et prendre leur vol vers le nord, le 22 mars en 1858, le 24 en 1864. L'émigration se poursuit jusqu'aux premiers jours de mai. Toutes partent, excepté celles qui peuvent trouver une nourriture suffisante dans quelques terrains marécageux. C'est au commencement de mai qu'elles arrivent en Russie. Contrairement à l'usage de la plupart des autres oiseaux émigrants, elles voyagent de jour et à une grande hauteur. Aux approches de l'hiver, elles quittent les pays du nord, où le froid ne leur permettrait plus de trouver leur nourriture, et elles reviennent à leur station hivernale. La Palestine est pour la cigogne un séjour d'hiver, tandis que nos pays et même l'Italie sont pour elle un séjour d'été. Virgile, *Géorgiques*, II, 319. — 4° Job, XXXIX, 13 (hébreu), dit de l'autruche, pour distinguer sa marche rapide d'avec le vol des autres oiseaux : « Est-ce l'aile de la cigogne et sa plume? » L'aile de la cigogne a des pennes noires qui tranchent avec la blancheur des autres plumes. Cf. Zach., V, 9. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 111; *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 244; Wood, *Bible Animals*, Londres, 1884, p. 478. H. Lesètre.

CIGUË. — I. Description. — On donne le nom vulgaire de ciguë à plusieurs herbes de la famille des ombel-

279. — Grande ciguë (*Contum maculatum*).

lifères ayant un port analogue et surtout renfermant dans leurs tissus un alcaloïde nommé *ciculine* ou *conicine*,

doué de propriétés narcotiques au plus haut degré. Elles peuvent d'ailleurs appartenir à des genres fort différents, dont plusieurs se trouvent en Palestine. La vraie *Cicuta virosa* (ciguë aquatique) n'est pas de ce nombre; elle habite seulement la zone tempérée, froide, et ne descend pas jusqu'à la région méditerranéenne. Mais on rencontre en Syrie plusieurs ciguës terrestres connues par leur poison actif et caractérisées par leur odeur vireuse. Les principales sont : 1° le *Conium maculatum* ou grande ciguë (fig. 279), aussi commun en Syrie qu'en Europe; il habite les lieux incultes et parmi les décombres, où il se reconnaît aisément à sa tige élancée, dépassant un mètre de hauteur, fétide et tachetée de points rougeâtres. Ses fleurs sont blanches, ses fruits à côtes crénelées. — 2° L'*Æthusa Cynapium* (petite ciguë, faux persil ou persil

280. — Petite ciguë (*Æthusa Cynapium*).

des fous) (fig. 280) croît dans les décombres, et aussi, fréquemment, dans les champs cultivés, où sa ressemblance avec le persil le rend fort dangereux. F. Hy.

II. Exégèse. — D'après certains interprètes, tels que O. Celsius, *Hierobotanicon*, t. II, p. 46, cette plante est désignée dans l'Écriture sous le nom de *rôʾš*. Deut., XXIX, 17 (Vulgate, 18); XXXII, 32, 33; Ps. LXIX (Vulgate, LXVIII), 22; Jer., VIII, 14; IX, 14; XXIII, 15; Lam., III, 5, 19; Ose., X, 4; Am., VI, 12. La raison principale sur laquelle ils s'appuient est que dans plusieurs de ces passages, comme Deut., XXIX, 17 (Vulgate, 18); Ps. LXIX (Vulgate, LXVIII), 22, et surtout Deut., XXXII, 33, où il est mis en parallèle avec le venin du serpent, le *rôʾš* semble une plante vénéneuse. Cependant le *rôʾš* est habituellement en parallèle avec l'absinthe, et paraît, comme cette dernière plante, produire ordinairement un breuvage troublant plutôt qu'un poison violent et rapide. De plus, d'après Osée, X, 4, le *rôʾš* croît dans les sillons des champs de blé ou d'orge : ce qui ne convient certainement pas à la grande ciguë; on y trouve sans doute quelquefois la petite ciguë (que les Hébreux du reste pouvaient comprendre sous la même dénomination), mais pas assez habituellement ni en assez grande quantité pour vérifier la comparaison du prophète. Aussi la plupart des interprètes se prononcent pour l'ivraie ou pour le pavot, à qui tous les caractères du *rôʾš* s'appliquent beaucoup mieux. La Vulgate a traduit ordinairement *rôʾš* par « fiel ». Voir Fiel. E. Levesque.

CILICE. Hébreu : *šaq*; Septante : σάκκος; Vulgate : *saccus, cilicium*. Ce mot désigne : 1° une étoffe grossière fabriquée avec des poils de chèvre ou de chameau; 2° le vêtement qu'on fabriquait avec cette étoffe; 3° le sac fait avec cette étoffe et dont on se servait pour renfermer et transporter des objets divers, grains, etc. Le mot hébreu *šaq* est employé dans ce dernier sens. Gen., XLII, 25, 27, 35; Lev., XI, 32; Jos., IX, 4. La Vulgate traduit *šaq*, dans tous ces passages, par *saccus*, excepté Lev., XI, 32, où elle a *cilicia*. Le mot *šaq* ne désigne expressément une étoffe que dans Is., III, 24, *maḥăgôrêṯ šaq* (Vulgate : *cilicium*), « ceinture faite avec un tissu de poils de chameau. » Partout ailleurs *šaq* désigne une espèce de vêtement ou de couverture. — Il est question de tissu fait avec des poils de chèvre, *ʿizzim* (Vulgate : *pili caprarum*), à l'occasion de la construction du Tabernacle. Moïse demande des poils de chèvre au nom du Seigneur; les Israélites les lui apportent et les femmes les filent, Exod., XXXV, 6, 23, 26, et l'on en tisse onze pièces pour couvrir le Tabernacle. Exod., XXXVI, 14-16. Cf. XXVI, 7.

I. Sa fabrication. — De tout temps on a fabriqué cette étoffe chez les nomades, les matières textiles d'origine animale se trouvant bien plus à leur portée que les matières végétales, et réclamant beaucoup moins de préparation que ces dernières. Aujourd'hui encore, les femmes arabes fabriquent avec le poil de chameau des étoffes épaisses, rugueuses, mais d'autant plus solides qu'elles ne souffrent pas des intempéries autant que les étoffes végétales. On se sert de préférence des poils qui poussent sur les bosses et sur la croupe de l'animal. Dans quelques endroits on les arrache, mais plus généralement on les tond une fois l'an, et les ouvrières les tissent ensuite. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 66. La fabrication de ce tissu prit une grande extension en Cilicie, Pline, *H. N.*, VI, 143, ce qui fit que dans le monde grec et romain le *šaq* prit généralement le nom de « cilice ». Les Ciliciens, grands pirates et hardis navigateurs, centralisaient chez eux la matière première et l'exportaient ensuite après l'avoir ouvrée. A Tarse, saint Paul apprit lui-même le métier de « faiseur de tentes », qui lui servit plus tard à gagner sa vie tout en prêchant l'Évangile. Act., XVIII, 3; XX, 34; I Cor., IV, 12; I Thess., II, 9; II Thess., III, 8, etc. Le métier consistait à tisser le poil de chèvre ou de chameau, en donnant à l'étoffe à peu près la forme définitive qu'elle devait avoir, de manière à éviter tout déchet dans l'assemblage. Tarse possède encore des tisserands dont les instruments très primitifs ne doivent pas différer beaucoup de ceux d'autrefois. « De belles mèches de poils de chèvre sont disposées dans un coin de l'atelier; un homme les prend, les met à sa ceinture et les file. Le fil, qu'il a produit dans un mouvement en arrière, se double par un mouvement en avant, et enfin se triple par un nouveau retour en arrière qui lui donne sa forme et sa force définitives. Quand la pelote a le poids voulu, on la dépose dans une corbeille, où un autre ouvrier la reprend pour tisser en parties noires, grises ou rougeâtres, les toiles qui serviront à faire des sacs et des tentes à l'usage des hommes du désert. » Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, in-8°, Paris, 1894, t. II, p. 316.

II. Ses usages. — Le *šaq*, chez les Hébreux, servait principalement, en dehors de la confection des sacs à grains (signification que le mot a conservée dans notre langue), à fabriquer des vêtements grossiers, Esther, IV, 2, *lebuš šaq*, « vêtement de poils; » cf. Matth., III, 4; Marc., I, 6. Ils étaient portés par les deux sexes. Gen., XXXVII, 34; Joel, I, 8; II Mach., III, 19. Leur forme était celle d'un sac sans pli, cf. Is., III, 24, enveloppant le corps, Jer. XLIX, 3; on pouvait les serrer au moyen d'une ceinture. Is., III, 24; II Sam. (II Reg.), III, 31; Ezech., VII, 18. Le cilice, de couleur sombre, cf. Is., L, 3; Apoc., VI, 12, servait comme de vêtement de deuil, Gen., XXXVII, 34; II Sam. (II Reg.), III, 31; Josèphe, *Ant. jud.*, VII, I, 6; on le gardait même la nuit. III Reg., XXI, 27; Joel, I, 13; Esther, IV, 3. Il était revêtu par les suppliants, voir t. IV,

fig. 11, col. 23, III Reg., xx, 31, et par les pénitents (voir plus loin). C'était l'habit ordinaire des prophètes. Is., xx, 2; cf. II (IV) Reg., i, 8; Matth., iii, 4; Marc., i, 6. — A l'époque de Notre-Seigneur, le manteau militaire que les Juifs voyaient sur les épaules des soldats romains était d'un tissu analogue et portait aussi le nom de σάγος ou *sagum*. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1336. Les étoffes en poils de chèvre et surtout en poils de chameau servaient aussi à la confection des tentes, cf. Act., xviii, 3, etc., et des voiles de navires. On trouve déjà ces tissus employés pour le Tabernacle. Exod., xxxv, 6, 23, 26; xxxvi, 14; Num., xxxi, 20. Les « noires tentes de Cédar », Cant., i, 4, étaient en poils de chèvre, comme les tentes des Bédouins d'aujourd'hui. Les voiles de navires se fabriquaient en Cilicie, et la trame devait en être assez serrée pour ne pas donner passage au vent.

III. Sa signification symbolique. — La couleur sombre du *šaq*, sa grossièreté, sa rudesse, le rendaient particulièrement apte à caractériser la pauvreté, l'austérité, le deuil et la pénitence. Dans l'Ecclésiastique, xxv, 24, la figure repoussante d'une méchante femme est comparée au *šaq*. Le cilice était surtout l'indice de la pénitence. De là l'expression biblique si souvent répétée : « faire pénitence dans le *šaq* et dans la cendre. » III Reg., xxi, 27; IV Reg., vi, 30, etc.; I Par., xxi, 16; Job, xvi, 16 (hébreu, 15); Ps. xxix, 12; xxxiv, 13; lxviii, 12; Is., iii, 24; xv, 3; lviii, 5; Jer., iv, 8; vi, 26, etc.; Lam., ii, 10; Ezech., vii, 18; xxvii, 31; Dan., ix, 3; Joel, i, 8; Jon., iii, 5, 6, 8; Esth., iv, 1; I Mach., ii, 14, etc.; Matth., xi, 21; Luc., x, 13. Chez les Hébreux, une pénitence extraordinaire n'allait pas sans ce signe extérieur. Jonas, iii, 8, dit même qu'à Ninive on couvrit du cilice les hommes et les animaux, ce qu'il faut entendre des chevaux, des mulets et des chameaux, auxquels on ôta leurs riches caparaçons pour mettre à la place, en signe du deuil général, de grossières couvertures. Rosenmüller, *Scholia in Prophetas minores*, Leipzig, 1813, t. ii, p. 406.

H. Lesêtre.

CILICIE. — I. Description. — La Cilicie est située sur les bords de la Méditerranée autour du Taurus. Elle était, d'après Strabon, xi, i, 2; xiii, 2; xiv, v, 1; divisée en deux parties, la Cilicie *entôtaurique*, qui comprenait la chaîne du Taurus et les vallées qu'elle forme, et la Cilicie *exôtaurique*, située entre le Taurus et la mer. Il rattache la description de la Cilicie *entôtaurique* à celle de la Cappadoce. Strabon, xi, i, 2; xii, 2 (voir Cappadoce). Cette contrée était divisée en un grand nombre de petits États, dont chacun avait son chef et dont les habitants ne vivaient guère que de brigandage. Strabon, xii, vii, 3.

La Cilicie *exôtaurique* ou Cilicie propre était elle-même divisée en Cilicie rude ou *Trachée*, et en Cilicie de plaine. Strabon, xiv, iii, 1. La Cilicie Trachée formait une sorte de demi-cercle convexe, presque entièrement occupé par les ramifications du Taurus. D'après Strabon, xiv, v, 2, elle commençait à la ville de Coracésium, limite de ce pays et de la Pamphylie. Pline, *H. N.*, v, 93, donne pour limite aux deux provinces la rivière Mélas, située à trente-neuf kilomètres à l'ouest de Coracésium. Il est très probable que Strabon veut seulement dire que la première ville qu'on rencontre en Cilicie est Coracésium. A partir du cap Anemurium, situé à environ deux cent dix kilomètres à l'est de Coracésium, la plaine devient plus large et moins rocheuse. Une chaîne de montagnes qui part du Taurus se dirige vers le cap Anemurium; quelques géographes l'ont identifié avec l'Imbarus dont parle Pline, *H. N.*, v, 8; mais c'est une conjecture. Entre les deux chaînes se trouve le Calycadmus, le plus grand fleuve du pays, qui coule du nord-ouest au sud-est. Il est alimenté par les torrents du Taurus, et son cours est parfois très rapide. La côte présente un grand nombre de ports et d'abris naturels, et les montagnes offrent des refuges presque inattaquables. Sur les hauteurs poussent des arbres dont le bois est excellent pour les constructions navales. Strabon, xiv, v, 3 et 6. Les principales villes de la côte sont après Coracésium, Amaxia, Syédra, Celenderis, Holmi, Elaeussa.

La Cilicie de plaine, ou *Cilicia Campestris*, est séparée de la Trachéotide par le cours du Lamus. Strabon, xiv, v, 6. Complètement fermée au nord par le Taurus, elle est limitée à l'est par l'Amanus, et entoure le golfe d'Issus. Strabon, xii, ii, 2. Elle comprend les vallées du Cydmus, du Sarus et du Pyramus. Les alluvions de ce dernier fleuve sont pour le pays une source considérable d'accroissement, de là l'oracle qui avait cours dans l'antiquité : « Un jour viendra où vos fils verront le Pyramus aux flots d'argent, reculant de plus en plus les limites du continent, atteindre jusqu'aux bords sacrés du Cypre. » Strabon, xii, i, 5. Les principales villes de la Cilicie de plaine étaient Soli, Tarse, sur le Cydnus; Mopsueste, sur le Pyramus; Ægeæ, sur le bord de la mer; Anazarbe, sur un affluent du Pyramus, et Issus, près de laquelle Alexandre défit Darius. Une des principales productions de la Cilicie de plaine était le safran. Pline, *H. N.*, xiii, 5; xxi, 31. Les Ciliciens élevaient aussi de nombreux troupeaux de chèvres et fabriquaient avec leurs poils un tissu que les Romains appelaient *cilicium*, d'où est venu notre mot cilice. Cicéron, *In Verr.* Act. ii, i, 38, 95; Tite-Live, xxviii, 7; Virgile, *Georg.*, iii, 311, etc. Voir Cilice. La Cilicie dans son ensemble formait donc une contrée fermée. On y avait accès par d'étroits passages. Xénophon, *Anab.*, i, ii, 19 et 21; Hérodien, iii, 8. De tous ces défilés le plus célèbre était les Pyles ou Portes ciliciennes, appelées aussi Pyles de Cilicie et de Syrie, situées près de Tyane, ville de Lycaonie, au nord du Taurus. Strabon, xii, ii, 7. C'est par cet endroit que passèrent Cyrus le jeune, Alexandre le Grand et Septime Sévère, en venant du nord. Saint Paul la traversa en sens contraire, dans son deuxième voyage, en allant de Cilicie en Lycaonie. Act. xv, 41-xvi, 1. Ce défilé porte aujourd'hui le nom de Gulek Boghaz. Avec la Syrie, la Cilicie communiquait par les Pyles Amanides. Polybe, xii, 17. Cf. Neumann, *Neues Jahrbuch für Philologie*, 1883, p. 527 et 535. Une grand'route passait, à l'époque romaine, entre l'Amanus et la mer, pour aller de là à Issus, à Tarse et aux Pyles Ciliciennes.

On ignore de quelle race étaient les Ciliciens; s'ils n'étaient pas Araméens, tout au moins étaient-ils fortement mélangés avec eux ainsi qu'avec les Phéniciens. Ils prirent une part très active à la fondation des colonies phéniciennes. — Josèphe identifie à tort la Tharsis, dont il est question dans la Genèse, x, 4, avec la Cilicie. « Les Ciliciens, dit-il, s'appelaient autrefois Tharses. » *Ant. jud.*, I, vi, 1. Le seul nom de ce genre qui figure sur les inscriptions cunéiformes est le nom de la ville de Tarse, appelée *Tarzou* et non *Tarschisch*. E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, in-8°, Giessen, 1878, p. 241.

II. Histoire. — 1° *La Cilicie au temps des Assyriens.* — C'est au livre de Judith, i, 7, que se rencontre la première mention de la Cilicie dans la Bible. Après sa victoire sur Arphaxad [Voir Arphaxad], Nabuchodonosor, c'est-à-dire Assurbanipal [Voir Assurbanipal], roi des Assyriens, envoya chez un certain nombre de peuples d'Occident des messagers pour faire reconnaître sa puissance. Parmi ces peuples sont nommés : « ceux qui habitent la Cilicie. » Ces peuples chassent honteusement les messagers et refusent obéissance. Holopherne est alors envoyé avec une armée pour les châtier. D'après le texte grec, Judith, ii, 21-23, « ils partirent de Ninive et, après trois jours de marche, ils arrivèrent à Baictilaith, et de Baictilaith [Voir Bectileth] ils campèrent près de la montagne qui est à gauche de la haute Cilicie, et il (Holopherne) prit toute son armée, ses fantassins et ses cavaliers et ses chariots, et il pénétra dans les montagnes, et il rompit Phud et Lud et ses troupes pillèrent tous les enfants de Rassès et les enfants d'Ismaël, etc. » La Vulgate donne une rédac-

tion différente de ce même passage, II, 12, 13. « Lorsqu'il eut franchi les frontières de l'Assyrie, il vint à la grande montagne d'Angé [Voir ANGÉ], qui est à gauche de la Cilicie, et il s'empara de toutes leurs places fortes et de tous leurs approvisionnements. Il prit aussi de force la ville très riche de Mélothi, et il pilla tous les habitants de Tharsis et les fils d'Ismaël, etc. » Cette campagne amena la soumission de la Cilicie avec celle des autres peuples, III, 1. — Dès le règne de Sargon, les inscriptions

281. — Cilicie à l'époque assyrienne.

cunéiformes parlent des relations de la Cilicie avec l'Assyrie. Ce prince pilla les trésors des rois de Tabal et de Kilakkou. J. Menant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 159. Puis il reprit le pays de Qoui. *Ibid.*, p. 165. La neuvième année de son règne, il envoya une expédition contre Ambaride ou Ambris, fils de Kyliya ou Hulli, roi de Tabal, c'est-à-dire du pays situé sur le versant méridional du Taurus. Hulli avait reçu du même Sargon la Cilicie en dot de Marouk, fille du roi assyrien, qu'il avait épousée. Ambris s'était uni aux ennemis de son grand-père. Celui-ci le châtia d'une manière exemplaire. La ville principale, Bit-Burutas ou Buritis, fut saccagée. Ambris fut emmené prisonnier à Ninive; des colons et un gouverneur assyriens furent envoyés en Cilicie. J. Menant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 167; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. II, p. 150; *Herodotus*, 2e édit., Londres, 1862, t. I, p. 169; F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne*, 9e édit., t. IV, p. 257. Sous le règne de Sennachérib, vers 701, la Cilicie de nouveau révoltée fut encore vaincue et ses habitants, les Qoui et les Kilakkou, transportés à Babylone, travaillèrent à la construction du palais de Koyundjik. J. Menant, *Annales*, p. 298; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. II, p. 175-177, *Herodotus*, t. I, p. 169; F. Lenormant, *op. l.*, p. 314. Vers 685, Assaraddon, attaqua à son tour la Cilicie, prit et pilla vingt et une villes importantes. J. Menant, *Annales*, p. 242; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. II, p. 188; *Herodotus, ibid.*; F. Lenormant, *op. l.*, p. 325. Vers 675, Assurbanipal battit Mugal, roi de Tabal, qui fut obligé d'envoyer une de ses filles au palais du roi d'Assyrie et de lui payer un tribut en chevaux. Sudasarmi ou Sandasarme, roi de Cilicie, qui n'avait jamais été soumis au joug assyrien, conserva la couronne au prix du sacrifice d'une de ses filles. Cylindre A, col. II; G. Smith, *History of Assurbanipal*, in-8, Londres, 1871, p. 61-62; J. Menant, *Annales*, p. 258; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, t. II, p. 188; F. Lenormant, *op. l.*, t. IV, p. 314; cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 108. La révolte de la Cilicie dont parle le livre de Judith, et la campagne d'Holopherne, se placent après la soumission de Sandasarme. La seule ville de Cilicie qui soit nommée ici est la ville de Tharsis ou Tarse [Voir TARSE]. — Au temps des Assyriens, la Cilicie était habitée par plusieurs peuples, ainsi que nous venons de le voir. Les Khilakkou occupaient la Cilicie Trachée et le haut des vallées du Sarus et du Pyramus; les Qoui, la basse vallée de ces deux fleuves. Le Tabal était le pays situé au nord des Kilakkou. La ville de Tarse ou Tarzou était dans le pays des Qoui. Les rois ciliciens sont appelés, par Hérodote, Syennesis; il est probable que ce mot n'est pas un nom propre, mais un titre. Un Syennesis s'unit à un roi de Babylonie en 610 avant J.-C. pour faire signer la paix entre Crœsus, roi de Lydie, et les Mèdes. Hérodote, I, 74. Un autre donna sa fille en mariage à Pindare, fils de Mausole. Hérodote, V, 118. Un troisième commanda une flotte dans l'expédition de Xerxès, Hérodote, VII, 91, 98. Un quatrième accompagne Cyrus le Jeune dans son expédition contre son frère Artaxerxès. Xénophon, *Anab.*, I, II, 26. — La quatrième des satrapies formées par Darius portait le nom de Cilicie, mais elle s'étendait au delà de la Cilicie proprement dite. Elle comprenait une partie de l'Isaurie et de la Cappadoce, jusqu'à l'Halys au nord et jusqu'à l'Euphrate à l'est. Hérodote, V, 52. Le pays continua à être gouverné par des chefs locaux qui payaient tribut au roi de Perse. Hérodote, I, 74; III, 90.

2° *La Cilicie au temps des Séleucides.* — La Bible cite deux fois la Cilicie comme une des provinces soumises à l'empire des Séleucides. Alexandre Balas était occupé à réprimer une révolte dans ce pays quand Ptolémée VI Philométor entra à Antioche et réunit la couronne d'Asie à celle d'Égypte. I Mach. XI, 14 (voir ALEXANDRE BALAS et ASIE). — Alexandre le Grand, dans sa marche contre l'Asie, avait traversé la Cilicie, et c'est dans ce pays que fut livrée la bataille d'Issus. Arrien, *Anab.*, II, IV, 4; XII, 3; Quinte-Curce, III, IV-XII; J. G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, trad. Bouché-Leclercq, in-8°, Paris, 1883, t. I, p. 246-266. Balacros, un des sept gardes du corps du roi de Macédoine, fut établi, en 332, gouverneur de la province avec le titre de stratège et de satrape. Arrien, *Anab.*, II, XII, 2; J. G. Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, t. I, p. 276. Après la mort d'Alexandre, la satrapie de Cilicie échut à un officier du nom de Philotas. Arrien et Dexippe, cités par Photius, *Bibliot. Cod.*, LXXXII et XCII, t. CIII, col. 283 et 303; Q.-Curce, X; X, 2; Justin, XIII, 4; Diodore de Sicile, XVIII, 3. Après avoir changé plusieurs fois de mains, la Cilicie fut occupée, vers 294, par Séleucus Ier et demeura en la possession de ses successeurs jusque vers 258. Droysen, *ouvr. cité*, t. II, p. 547. 579, 590, 591. Ptolémée II Philadelphe la conquit sur Antiochus II Théos. Théocrite, *Idyl.*, XVII, 88; Droysen, *ouvr. cité*, t. III, p. 310; mais la domination égyptienne ne fut que temporaire; la Cilicie fut rendue à Antiochus par le même Ptolémée avant 348. Droysen, *ouvr. cité*, t. III, p. 337, 372, 380. Antiochus IV Épiphane venait de Cilicie, quand il rencontra à Antioche une double députation de Juifs et de Grecs qui venaient se plaindre de l'assassinat d'Onias III. II Mach., IV, 36 (voir ONIAS III).

La possession de la Cilicie était de la plus haute importance pour les Séleucides, car elle assurait leurs communications entre la Syrie et l'Asie Mineure; aussi y fondèrent-ils un grand nombre de villes. Quelques autres y furent établies par les Lagides pendant les périodes durant lesquelles ils occupèrent le pays. De ce temps date la fondation d'Antioche, près du Cragus, d'Arsinoë, de Bérénice; de Séleucie près du Calycadnus, d'Élaeoussa, au pied du mont Corycus; d'Antioche, près du Pyramus; d'Épiphanie, de Philadelphie, d'Antioche sur mer, d'Antioche du Lamus et de Stratonicée près du Taurus. Tarse et probablement Adana reçurent aussi le nom d'Antioche. Droysen, *ouvr. cité*, t. II, append. III, 2, 8, p. 722-724. Les querelles intestines de la famille des Séleucides eurent pour résultat de rendre la Cilicie plus indépendante. Les Ciliciens devinrent plus que jamais une race de pirates et de marchands d'esclaves, qui fut la terreur de toutes les côtes de la Méditerranée. Strabon, XIV, V, 2; Cicéron, *Pro lege Manilia*, 11; Plutarque, *Pompée*, 24.

3° *La Cilicie sous la domination romaine.* — Pour purger la Méditerranée de ces brigands, et en même temps pour les punir des secours qu'ils avaient fournis à Mithridate, les Romains attaquèrent la Cilicie. Marc-Antoine, Sylla, Pompée, commandèrent les armées romaines qui s'emparèrent du pays, et, en 81, la Cilicie fut érigée en province. Appien, *Mithridatica*, 105, 106, 118; Tite-Live, *Epitome*, 101; Plutarque, *Pompée*, 33. La province nouvelle comprenait, outre la *Cilicia campestris* et la *Cilicia aspera* ou *trachea*, la Pamphylie, la Pisidie, l'Isaurie, la Lycaonie et une partie de la Phrygie, c'est-à-dire les districts de Laodicée, d'Apamée et de Synnada, enfin l'île de Chypre. Telle était encore l'étendue de la province, quand Cicéron en fut proconsul, en 51-50 avant J.-C. De 62 à 56 les territoires phrygiens furent attribués à la province d'Asie. Voir ASIE. Ils firent de nouveau partie de la Cilicie de 56 à 50, puis en furent de nouveau séparés à partir de 49. En 36, Antoine donna Cypre et la Cilicie Trachée à Cléopâtre et la Cilicia campestris à son fils Ptolémée. Ces dispositions ne survécurent pas à la mort d'Antoine; Auguste concéda la Cilicie Trachée à Amyntas de Galatie; puis, en 25, à Archélaüs de Cappadoce, qui donna à Elaeussa, île située à l'embouchure du Lamus et dont il avait fait sa résidence, le nom de Sébaste. Hérode le Grand y fut reçu par lui. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, IV, 6; X, 7. La famille d'Archelaüs posséda la Cilicie Trachée jusqu'au règne de Caligula, qui attribua ce pays à Antiochus IV de Commagène. Dion Cassius, LIX, 8; Tacite, *Annal.*, XII, 35; Eckhel, *Doctr. Numorum*, t. III, p. 55, 56, 81, 225, 255, 256, 258. Ce n'est qu'en 74 que la Cilicie Trachée fut réunie à la province par Vespasien. Suétone, *Vespasien*, 8. Auguste conserva encore en Cilicie des princes indigènes à Olbé, au nord de Soli; un de ces princes, nommé Aias, fils de Teucros, régna aux environs des années 11 à 15 après J.-C. Claude donna la souveraineté d'Olbé à Polémon, roi de Pont, en échange de Pont-Polémoniaque. Dion Cassius, LX, 8; Waddington, *Revue numismatique*, 1866, p. 436; W. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1893, p. 374. La province romaine de Cilicie n'avait donc, sous les premiers empereurs, qu'une surface très limitée. Elle ne comprenait que la *Cilicia campestris*, après que Cypre, qui en avait d'abord fait partie, eut été cédée au sénat en l'an 22 avant J.-C. Cette petite province est indiquée par Dion Cassius, LIII, 12, parmi celles qui furent attribuées à l'empereur en l'an 27 avant J.-C. Il est difficile de savoir si elle avait une administration propre. Il est deux fois question de gouverneurs sous Tibère et sous Néron, Philostrate, *Vita Apollonici*, I, 12, p. 13; Tacite, *Annal.*, XIII, 33; mais c'étaient très probablement des procurateurs dépendant du légat impérial de Syrie, comme le procurateur de Judée. Nous voyons, en effet, ce légat intervenir souvent avec ses troupes en Cilicie. En l'an 3 et 2 après J.-C., Quirinius combat les Homonadenses dans le Taurus. Tacite, *Annal.*, III, 48; cf. Th. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti*, in-8°, Berlin, 1883, p. 172; W. Ramsay, *ouvr. cité*, p. 335; O. Hirschfeld, *Sitzungsberichte der Berlin. Akadem.*, 1875, p. 145. Pison, légat de Syrie de 17 à 21 après J.-C., eut la Cilicie dans ses attributions. Tacite, *Annal.*, II, 78 et 80; Zumpt, *Commentationes epigraphicæ*, t. II, p. 86. C'est encore le gouverneur de Syrie qui, en 36 et en 52, combat les Clitæ, tribu pillarde de Cilicie. Tacite, *Annal.*, VI, 41; XII, 55.

L. Thuillier, del.

282. — Cilicie à l'époque de la domination romaine.

La Cilicie comptait six villes libres : Tarse, qui possédait aussi l'immunité (Pline, *H. N.*, V, 92; Eckhel, *Doctr. Numorum*, t. III, p. 73; Mionnet, *Description des médailles*, t. III, p. 639; *Suppl.*, t. VII, p. 266); Anazarbe,

qui prit le nom de Césarée, sous Auguste (Eckhel, t. III, p. 46; Mionnet, *Descript.*, t. III, p. 550; *Suppl.*, t. VII, p. 171; Ettore de Ruggiero, *Dizionar. epigraphico*, t. I, p. 466, col. 1); Corycus (Eckhel, *Doctr.*, t. III, p. 53; Mionnet, *Descript.*, t. III, p. 574; *Suppl.*, t. VII, p. 204); Mopsueste (Eckhel, *op. l.*, t. III, p. 60; Mionnet, *Descript.*, t. III, p. 592; *Suppl.*, t. VII, p. 228); Séleucie (Eckhel, t. III, p. 66; Mionnet, *Descript.*, t. III, p. 605; *Suppl.*, t. VII, p. 241); Aegeae (Mionnet, *Descript.*, t. III, p. 539; *Suppl.*, t. VIII, p. 151).

La *Cilicia campestris* avait une assemblée provinciale, le κοινὸν κιλικίας, qui est mentionné sur les monnaies depuis Auguste. Eckhel, *op. l.*, t. III, p. 78; Head, *Historia nummorum*, p. 667. Elle élisait un président annuel appelé cilicarque, qui était en même temps le grand prêtre chargé du culte de l'empereur. *Corpus Inscript. græc.*, n° 2810; Waddington, *Inscriptions d'Asie Mineure*, n° 1480; *Bulletin de correspondance hellénique*, 1883, p. 281, 288; Ruinart, *Acta martyrum*, édit. de Ratisbonne, p. 391.

Il y avait en Cilicie des colonies juives, qui datent probablement de l'époque où Antiochus transporta deux mille familles en Asie Mineure. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 4. Des mercenaires ciliciens servaient dans les gardes du corps d'Alexandre Jannée. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5; *Bell. jud.*, I, IV, 3. Parmi ceux qui discutèrent avec saint Étienne dans les synagogues de Jérusalem et qui l'accusèrent devant le sanhédrin, figurent des Ciliciens. Act. VI, 9. Saint Paul était originaire de Tarse en Cilicie (voir TARSE). Il le dit lui-même au tribun Claudius Lysias, et le répète aux Juifs dans le discours qu'il leur adresse à la suite de son arrestation. Act. XXI, 39; XXII, 3; cf. XXIII, 34. Le métier de fabricant de tentes, auquel il se livrait, était un de ceux où l'on employait le tissu en poils de chèvres appelé cilice. Pline, *H. N.*, VIII, 203; Varro, *De re rustica*, II, 11. L'Apôtre prêcha pour la première fois en Cilicie après son premier voyage à Jérusalem, c'est-à-dire entre 38 et 44. Gal., I, 21. Il est à noter que dans ce passage et dans les Actes, XV, 41, la Syrie est nommée avec la Cilicie. C'est non seulement une juxtaposition géographique, mais encore une expression qui correspond très exactement à la situation administrative de la Cilicie, telle que nous l'avons décrite plus haut. Les Églises de Cilicie, comme celles d'Antioche, comptaient dans leur sein un certain nombre de chrétiens d'origine païenne; aussi la question de l'obligation de la circoncision se posa chez elle comme en Syrie. C'est pourquoi la lettre que les Apôtres envoyèrent à Antioche, après l'assemblée de Jérusalem, fut également adressée aux frères de Cilicie. Act., XV, 23. Après sa séparation d'avec Barnabé, saint Paul parcourut, en compagnie de Silas, les Églises de Cilicie, les confirma dans la foi et les exhorta à observer les préceptes des Apôtres et des anciens. Act. XV, 41. Pour aller de Cilicie en Lycaonie, il traversa les Pyles ciliciennes. Il ne revit plus la Cilicie depuis ce moment, il passa seulement en face des côtes en se rendant de Césarée à Rome, après son appel à César. Act., XXVII, 5.

BIBLIOGRAPHIE. — V. Langlois, *Voyage en Cilicie*, dans le *Tour du monde*, 1861, 1er sem., p. 401-416; 1862, 1er sem., p. 321-336; Henri Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. E. Ernault, in-8°, Paris, 1887, p. 57, 77-79; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain* (*Manuel des antiquités*, de Ch. Mommsen et J. Marquardt, t. IX), t. II, p. 311-328; Preuss, *De Cilicia Romanorum provincia*, in-8°, Kœnigsberg, 1859; Junge, *De Ciliciæ Romanorum provinciæ origine et primordiis*, in-8°, Halle, 1869; D. Vaglieri, *Cilicia*, dans le *Dizionario epigraphico di Antichità romane*, d'Ettore de Ruggiero, t. II, col. 222-336. E. BEURLIER.

CIMETIÈRE. Ce mot, qui veut dire « lieu où l'on dort, dortoir », κοιμητήριον, est exclusivement chrétien, mais tire son nom du langage du Nouveau Testament, qui compare la mort à un sommeil. Act. VII, 59 (60); I Thess., IV, 12-14 (13-15), etc. Les Hébreux n'avaient point d'ailleurs de cimetières comme nous, mais ils ont toujours enterré leurs morts. Cf. Cl. Fillion, *Essais d'exégèse*, in-12, Paris, 1884, p. 283. Voir SÉPULTURE et TOMBEAU.

CIN, Cinéen. Num., XXIV, 22. Voir CINÉEN.

CINA (hébreu : *Qînâh;* Septante : Ἰκάμ; on trouve Κινά dans le *Codex Alexandrinus* et un certain nombre de manuscrits; quelques-uns portent Κείνα; cf. Swete, *The Old Testament in Greek*, t. I, p. 452), ville de la tribu de Juda, située à l'extrémité méridionale, « près des frontières d'Édom. » Jos., XV, 22. Citée entre Jagur et Dimona, elle ne paraît qu'en cet endroit de l'Écriture. Malheureusement une bonne partie des localités mentionnées dans ce premier groupe sont absolument inconnues. Cina est de ce nombre. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 109, 270, l'insèrent dans leur catalogue sous la même forme *Cina*, Κινά, mais sans aucune indication relative à sa position. R. J. Schwarz, *Das heilige Land*, in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 70, la place « à proximité du désert de Sin »; ce qui laisse le problème au même point. Stanley, *Sinaï and Palestine*, in-8°, Londres, 1866, p. 160, note 2, rapproche ce nom de celui des Cinéens (hébreu : *Qênî;* Septante : Κιναῖος), dont il est question Jud., I, 16. Voir CINÉEN. A. LEGENDRE.

CINÉENS (hébreu : *qênî*, Num., XXIV, 21; Jud., IV, 11; au pluriel *qînîm*, I Par., II, 55, et dans le sens collectif, pour désigner toute la tribu, קין, *Qain*, Num., XXIV, 22; Jud., IV, 11; Septante : Κιναῖος, Κιναῖος et Κενί, I Reg., XXVII, 10; Κενεζί, I Reg., XXX, 29. Les traducteurs grecs rendent le mot hébreu קין par νοσσιά dans les Nombres, XXIV, 22, où ils l'ont pris pour קן, *qên*, qui veut dire « nid ». Vulgate : *Cinæus, Cenus*, I Reg., XXVII, 10; XXX, 29; *Cin*, Num., XXIV, 22), peuplade ou tribu mentionnée plusieurs fois dans l'Écriture depuis l'époque d'Abraham jusqu'à celle de David.

I. LES CINÉENS DANS LA BIBLE. — 1° Les Cinéens sont nommés en tête des dix peuplades qui occupaient la terre de Chanaan, quand Dieu promit à Abraham de donner ce territoire à ses descendants. Gen., XV, 19. La place qu'ils ont dans l'énumération donne à penser que leur séjour avoisinait le « fleuve d'Égypte », par conséquent le nord de la presqu'île sinaïtique. — 2° Dans le désert, Balaam, après sa prophétie sur Israël, aperçoit devant lui les Amalécites et les Cinéens, et jouant sur le nom de ces derniers et le nid (*qên*) de rochers où ils habitent, s'adresse à eux en ces termes, Num., XXIV, 21-22 :

> Ta demeure est solide,
> Ton nid (*qên*) est posé sur le roc;
> Mais Cin (*qain*) sera ravagé,
> Jusqu'à ce qu'enfin Assur te fasse captif.

Il suit de ce passage que les Cinéens vivaient côte à côte avec les Amalécites, et qu'ils habitaient une région rocheuse, comme est en effet la plus grande partie de la presqu'île sinaïtique. — 3° Au livre des Juges, I, 16, apparaît un Cinéen, nommé Haber, qui « se sépara de *Qain*, des fils de Hobab, parent de Moïse ». Cet Hobab, dont plusieurs auteurs font le même personnage que Jéthro, avait été invité par Moïse à accompagner les Israélites au départ du Sinaï, pour leur servir de guide dans le désert. Num., X, 29-32. Il refusa tout d'abord, et le texte sacré laisse planer l'indécision sur la résolution que lui inspirèrent les instances et les promesses de Moïse. Le Cinéen Haber, dont parle le livre des Juges, fit probablement partie d'une fraction de la tribu cinéenne, qui se décida à émigrer en compagnie des Hébreux. Moïse avait promis

à Hobab ce qu'il y aurait de meilleur dans le butin pris sur les Chananéens. Num., x, 32. Les fils de ce dernier reçurent en partage, après l'entrée des Hébreux en Chanaan, des territoires situés au sud d'Arad, dans la partie la plus méridionale de la Terre Promise, par conséquent tout près de ce « fleuve d'Égypte » où campaient leurs ancêtres à l'époque d'Abraham. Jud., i, 16. — 4° De cette petite colonie cinéenne se détachèrent quelques familles qui remontèrent dans le nord de la Palestine, jusque dans les riches terres de Cédès, dans la tribu de Nephthali. Jud., iv, 11. La promesse faite par Moïse à Hobab continuait à se réaliser pour eux. Ils étaient d'ailleurs très dévoués aux Israélites, et ce fut Jahel, femme d'Haber le Cinéen, qui fit entrer Sisara dans sa tente et lui enfonça un clou dans la tempe. Jud., iv, 17-21. Les Cinéens vivaient alors en paix, non seulement avec les Hébreux, au sort desquels ils s'étaient associés, mais aussi avec d'autres peuples voisins, les Amalécites dans le midi, Num., xx, 21, Jabin, roi chananéen d'Asor, dans le nord. Jud., iv, 17. Il est fort à croire qu'ils connaissaient le vrai Dieu, ou que tout au moins, à partir de leur alliance avec les Hébreux, ils avaient embrassé son culte. — 5° Au temps de Saül, les Cinéens du midi vivaient toujours côte à côte avec les Amalécites. Le roi hébreu, avant d'entreprendre la guerre contre ces derniers, se souvint des relations amicales qui existaient depuis les jours du désert entre son peuple et les fils de Cin. Il avertit donc ceux-ci d'avoir à s'éloigner des Amalécites, pour ne pas être enveloppés dans le désastre qui les menaçait. I Reg., xv, 6. — 6° Sous David, les Cinéens occupaient encore leurs positions primitives, au sud de Juda. I Reg., xxvii, 10; xxx, 29. — 7° Par la suite, des mariages furent contractés entre des membres de la tribu cinéenne et leurs voisins du pays de Juda. Dans les listes généalogiques, on voit, par un texte d'ailleurs obscur, I Par., ii, 55, que des scribes de Jabès sont des Cinéens descendants de Hammath (Vulgate : *Calor*), père de la maison de Réchab, qu'on croit être le chef des Réchabites. Jer., xxxv, 6. Les Cinéens se trouvent ainsi mêlés aux origines de ces derniers. Voir Réchabites. L'histoire ne fait plus ensuite mention de cette peuplade. D'après la prophétie de Balaam, Num., xxiv, 21-22, elle dut avoir à souffrir des invasions assyriennes et partagea la captivité d'Israël.

II. Origine des Cinéens. — Les Cinéens ne sont pas nommés dans la table ethnologique du xe chapitre de la Genèse, bien que Moïse parle d'eux dans d'autres passages du Pentateuque. Leur séjour dans le désert du Sinaï, leurs habitudes nomades, leur association avec les Amalécites à l'époque de Balaam et à celle de Saül, donnent à penser qu'ils étaient une ancienne tribu arabe. Le Cinéen Haber faisait partie de la descendance de Hobab, parent de Moïse, Jud., iv, 11; or Hobab était fils de Raguel le Madianite, Num., x, 29, et Cinéen. Jud., i, 16. — Jéthro, qu'il soit identique à Hobab ou qu'il en diffère, appartenait lui aussi à la tribu des Madianites et y exerçait les fonctions sacerdotales. Exod., iii, 1. Il faut conclure de là que les Cinéens formaient une simple petite peuplade appartenant originairement à la tribu des Madianites. — Quelques auteurs ont vu une difficulté à concilier deux textes de l'Écriture se rapportant aux Cinéens : celui de la Genèse, xv, 19, d'après laquelle ce peuple existait déjà en Chanaan à l'époque d'Abraham, et ceux des Juges, i, 16; iv, 11, qui semblent faire de Hobab, parent de Moïse, le père des Cinéens. Rosenmüller, *Judices*, Leipzig, 1835, p. 23, est d'avis que les descendants de Hobab ne faisaient nullement partie du vieux peuple cinéen de Chanaan, et que ces fils de Hobab ne prirent le nom de Cinéens qu'en se mêlant à ces derniers et en s'établissant sur leur antique territoire, au nord de la presqu'île sinaïtique. Jahn, *Biblische Archäologie*, Vienne, 1817, t. i, p. 194; t. ii, p. 87, regarde comme deux peuples distincts les Cinéens de la Genèse et ceux du livre des Juges. Ces distinctions sont inutiles pour expliquer le texte sacré. Comme le remarquent avec raison Gesenius, *Thesaurus*, p. 1207, et Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 76, l'Écriture présente Hobab non comme la souche du peuple cinéen, mais seulement comme le chef d'une famille cinéenne. Il est incontestable d'autre part qu'un peuple nomade a pu camper au sud de Chanaan, sous Abraham, et autour du Sinaï, à l'époque de Moïse, ou, plus probablement, avoir des groupes de familles établies à différents endroits de la presqu'île, bien que le campement du gros de la tribu restât fixé au sud de Chanaan, au temps d'Abraham comme au temps de Balaam. — On ne peut admettre l'opinion récente d'après laquelle *Qaïn* ou Cin, père des Cinéens, serait le même que *Qaïn* (Caïn), le premier fils d'Adam. D'après les auteurs qui ont soutenu cette identification, Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. i, Paris, 1881, p. 204-205; Motais, *Le déluge biblique*, Paris, 1885, p. 258-333; Robert, dans la *Revue des questions scientifiques*, avril 1887, p. 450-468; octobre 1887, p. 509-511, les Cinéens ou Kénites ne seraient autres que les Caïnites, ou descendants de Caïn, échappés au déluge. S'il en était ainsi, l'Écriture ferait quelque allusion à une origine aussi remarquable. Tout au contraire, elle range les Cinéens en compagnie de neuf autres petits peuples, Gen., xv, 19, et même, dans les passages parallèles, Gen., xiii, 7; Exod., iii, 8, 17; xiii, 5; xxiii, 23; Deut., vii, 1; xx, 17; Jos., iii, 10, elle les passe totalement sous silence. — Josèphe, *Ant. jud.*, V, v, 4, appelle les Cinéens Κενεταῖοι. Dans le texte samaritain de la Genèse, ainsi que dans les Targums de la Genèse et des Nombres, les Cinéens sont nommés Salméens, probablement à cause de I Par., ii, 55, où des Cinéens sont rattachés à la descendance de Salma, fils de Caleb. D'autres, avec beaucoup moins de vraisemblance, font dériver ce nom de *šélém*, « paix, » ce qui serait une allusion aux relations pacifiques des Cinéens avec les Hébreux. Reland, *Palæstina illustrata*, Utrecht, 1714, p. 140; A. Murray, *Comment. de Kinæis*, in-8°, Hambourg, 1718; A. G. Kerzig, *Bibl.-histor. Abhandlung von den Kenitern*, in-8°, Chemnitz, 1798; E. W. Hengstenberg, *Die Geschichte Bileams*, in-8°, Berlin, 1842, p. 190-197; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1207; Bertheau, dans Schenkel's *Bibel-Lexicon*, t. iii, 1871, p. 521-523; Th. Nöldeke, *Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten*, Gœttingue, 1864, p. 19.

H. Lesêtre.

CINNAMOME. Hébreu : *qinnâmôn*; Septante : κιννάμωμον; Vulgate : *cinnamomum*. Dans Exod., xxx, 23, ce mot étant uni par un trait d'union avec le mot *bésém*, les voyelles s'abrègent, et l'on a : *qinnemon bésém*, « cinnamome odorant. »

I. Description. — C'est le nom ancien de l'un des parfums extraits de la cannelle et localisés principalement dans l'écorce d'arbres ou d'arbustes croissant dans la région chaude de l'Extrême-Orient. Le principal genre qui le fournit est le *Cinnamomum*, de la famille des Laurinées, à fleurs comprenant autour des pistils jusqu'à six verticilles concentriques, formés chacun de trois pièces, et dont les quatre internes sont composés d'étamines en partie stériles. Les feuilles sont persistantes et aromatiques, le fruit est une baie peu charnue. — Parmi les nombreuses espèces, celle qui fournit le vrai cinnamome est le *Cinnamomum Zeylanicum* (fig. 283), originaire effectivement de Ceylan, mais que la culture a propagé dans toute la zone tropicale, même au nouveau monde.

F. Hy.

II. Exégèse. — L'huile sainte que Moïse, Exod., xxx, 23, prescrivit pour les onctions, était un parfum à base d'huile d'olive, mélangée de quatre substances aromatiques, parmi lesquelles se trouve le cinnamome. Pour parfumer les appartements et les lits de repos, on se servait d'aromates de composition différente, mais comprenant également cette substance. Prov., vii, 17.

C'est un parfum exquis; aussi les vertus de l'épouse des Cantiques sont-elles comparées à un parterre de plantes aromatiques, au milieu desquelles croît le cinnamome. Cant., IV, 14. Pour exprimer la douceur de la Sagesse, l'auteur de l'Ecclésiastique, XXIV, 20, lui met dans la bouche ces paroles : « J'ai répandu mon parfum comme le cinnamome. » A la chute de la Babylone de l'Apocalypse, XVIII, 13, les marchands gémiront de ne pouvoir plus vendre leurs denrées et en particulier le cinnamome.

Les Hébreux connaissaient ce parfum, importé de l'Extrême-Orient, probablement sous son nom d'origine. Les

2883. — *Cinnamomum Zeylanicum.*

Indiens l'appellent *cacyn-nama,* « bois odoriférant. » Les Égyptiens, qui lui avaient donné le nom particulier de *tas,* l'appellent aussi « bois odoriférant ». Les deux noms se trouvent dans la recette du *kyphi* ou parfum sacré : *tas djod er χet nedjem,* « *tas,* autrement dit bois odoriférant. » V. Loret, *Le kyphi, parfum sacré des anciens Égyptiens,* dans *Journal asiatique,* juillet-août 1887, p. 115. Dans la préparation du kyphi il est uni à la casse, comme il l'est dans l'huile de l'onction, Exod., XXX, 23; comme il l'est du reste dans nombre de combinaisons ou d'énumérations de parfums chez les anciens. Théophraste, *Hist. Plant.,* IX; Strabon, XVI, IV, 25. Ce dernier auteur fait naître le cinnamome dans le pays des Sabéens, XVI, XIV, 19, et aussi dans une partie de l'Arabie Heureuse, XVI, IV, 25. Il est certain que les marchands de Saba et de Réema exportaient sur les marchés de Tyr les aromates les plus précieux. Ezech., XXVII, 22. Mais il ne paraît pas que le cinnamome fut un produit de leur pays. Pline, *H. N.,* XII, 41, 42, le conteste; il prétend qu'ils allaient le chercher en Éthiopie, où Strabon, XV, I, 22, place également le pays du cinnamome. C'est dans l'Éthiopie du sud-est, à l'extrémité des terres habitables du midi, sur la côte de l'océan Indien, II, I, 13, dans une région qu'il appelle « le pays du cinnamome », κινναμωμοφόρος χώρα, I, IV, 2. C'est probablement la contrée que les Égyptiens appelaient *To-nouter,* où ils allaient s'approvisionner des parfums les plus précieux, et en particulier de cinnamome. Brugsch et Dümichen, *Recueil de monuments égyptiens,* in-f°, Leipzig, 1862, t. I, p. 50. — Il n'est pas certain cependant que cette contrée produisît le cinnamome. Il pouvait venir des régions de l'Inde situées en face. L'Inde était vraisemblablement le vrai pays du cinnamome, Strabon, XV, I, 22; de là il était importé d'un côté par la Perse et la Babylonie jusqu'en Syrie, Théophraste, IX, 7, et d'un autre côté il arrivait par mer en Éthiopie et de là en Égypte. Cf. Nees von Esenbeck, *De Cinnamomo disputatio,* in-4°, Bonn, 1823; Bonastre, *Recherches sur le Cinnamomum des anciens,* dans le *Journal de pharmacie,* t. XIV, 1828, p. 266.

E. Levesque.

CIRCAÈTE, *circaetos gallicus,* espèce d'aigle qui a été décrit au mot Aigle, t. I, col. 300, et qui, d'après plusieurs interprètes, est l'animal impur désigné dans le Lévitique, XI, 13, et dans le Deutéronome, XIV, 12, sous le nom d'*'ozniyâh.* Le terme hébreu a été traduit dans les Septante et dans la Vulgate par « aigle de mer », et leur interprétation est vraisemblablement exacte. Voir Aigle de mer.

CIRCONCISION (hébreu : *mûlâh;* Septante : περιτομή; Vulgate : *circumcisio,* trois mots venant chacun d'un verbe qui signifie « couper autour »). On appelle ainsi l'ablation de la *'ôrlâh,* ἀκροβυστία ou *præputium.*

I. La circoncision dans l'antiquité. — 1° *Chez les Égyptiens.* — L'origine de la circoncision est antérieure à Abraham. Elle paraît remonter en Égypte au moins jusqu'à la IVe dynastie, plus de 2400 ans avant l'ère chrétienne. On en a la preuve dans les peintures des plus antiques hypogées, et dans les momies datant de ces époques reculées. Un bas-relief trouvé à Karnak, dans le petit temple de Khons, représente une scène de circoncision sur un enfant qui peut avoir de six à douze ans. Chabas, *De la circoncision chez les Égyptiens,* dans la *Revue archéologique,* t. III, 1861, p 298-300. Hérodote, II, 104, parle de la circoncision des nouveau-nés chez les Égyptiens. Le bas-relief de Khons prouve que l'usage supposé par cet historien n'était pas invariable, si même il a jamais fait loi. On a cru tout d'abord qu'en Égypte la circoncision était réservée à certaines castes, prêtres, astronomes, géomètres, savants, soldats, etc. Horapollon, I, 14; Origène, *In epist. ad Rom.,* lib. II, 13, t. XIV, col. 911; cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. IV, p. 182. L'étude des monuments et des momies porte aujourd'hui à conclure qu'elle a été commune à tous les Égyptiens, au moins dans les temps primitifs. Le langage semble donner raison à cette opinion; car, sur les bords du Nil, *ama* veut dire à la fois « impur » et « incirconcis ». Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* Leipzig, 1868, t. I, p. 278-285; Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians,* Londres, 1878, t. II, ch. V, p. 318; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. I, p. 455. Cependant, observe M. Maspero, dans Renan, *Histoire du peuple d'Israël,* Paris, 1887, t. I, p. 124, « la circoncision était pratiquée, mais non obligatoire, en Égypte. » On l'observe sur une statue de Boulaq de la Ve dynastie, mais souvent les momies royales n'en présentent aucune trace.

2° *Chez d'autres anciens peuples.* — Hérodote, II, 104, dit que la circoncision était en usage chez les Colchidiens et les Éthiopiens; mais il se trompe sans doute quand il ajoute que les Phéniciens et les Syriens l'avaient reçue des Égyptiens, car on conteste que les Phéniciens l'aient pratiquée. Cf. Ezech., XXXII, 30; Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, XX, 3; Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* t. I, p. 278. Les Syriens n'étaient pas circoncis non plus. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, X, 3. Peut-être Hérodote a-t-il désigné les Juifs sous le nom de Syriens, ainsi que le remarque l'historien juif. La circoncision existait encore chez les Moabites et les Ammonites, Jer., IX, 26, qui la tenaient de leur père Lot, neveu d'Abraham. Jean Hyrcan l'introduisit chez les Édomites, descendants d'Ésaü, à supposer que ceux-ci ne l'aient pas pratiquée bien antérieurement, à raison même de leur origine, et Aristobule l'imposa aux Ituréens. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, IX, 1; XI, 3; *Vita,* 23. Elle a été encore en vigueur

chez les Ismaélites et toutes les tribus arabes, qui l'avaient reçue de leur ancêtre Ismaël, Josèphe, *Ant. jud.*, I, XII, 2; Origène, *In Genesim*, 10, t. XII, col. 76; Eusèbe, *Præp. Evang.*, VI, 11; t. XXI, col. 501; chez les Samaritains, S. Épiphane, *Adv. hæres.*, XXX, 33; t. XLI, col. 469; chez les Sarrasins, Sozomène, *H. E.*, VI, 38, t. LXVII, col. 412; chez les Sabéens ou Himyarites de l'Arabie méridionale. Philostorge, *H. E.*, III, 4, t. LXV, col. 481, etc. L'islamisme prescrivit la circoncision à ses adeptes, chez la plupart desquels il la trouva déjà en usage. Aujourd'hui cette pratique est presque générale chez les tribus d'Afrique, et elle a pénétré chez d'autres tribus des bords de l'Amazone, de l'Australie, de la Nouvelle-Calédonie et des Nouvelles-Hébrides. Les chrétiens d'Abyssinie et les Coptes l'ont conservée, mais sans lui prêter aucune signification religieuse. Elle se donne à treize ans chez les Arabes, en souvenir d'Ismaël, qui la reçut à cet âge, Origène, *In Genesim*, 10, t. XII, col. 76; de cinq à treize ou quatorze ans dans certaines localités de l'Arabie ou de la Perse, de six à quatorze ans en Égypte. Cf. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, t. I, p. 73, 82; t. II, p. 310; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. I, p. 479-480.

3° *Raisons d'être de la circoncision.* — Hérodote, II, 37, déclare formellement que les Égyptiens « pratiquent la circoncision pour cause de propreté ». Des raisons d'ordre hygiénique et physiologique la rendirent utile aux peuples qui l'adoptèrent les premiers. Philon, *De circumcisione*, Paris, 1640, p. 810; Wilkinson, dans l'*Herodotus* de Rawlinson, Londres, 1858, t. II, p. 62; Winer, *Biblische Realwörterbuch*, Leipzig, 1847, t. I, p. 159. Sur les effets physiologiques de la circoncision, voir Dr G. Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, Paris, 1892, t. I, p. 80-83. Il est probable que d'assez bonne heure les Égyptiens attachèrent à la circoncision une signification religieuse. Le prophète Ezéchiel, XXXI, 18; XXXII, 19-32, dans sa lamentation sur le pharaon d'Égypte, regarde comme une honte pour le prince d'être enseveli au milieu des incirconcis.

II. La circoncision chez les Hébreux. — 1° *A l'époque des patriarches.* — Ce fut Dieu lui-même qui prescrivit la circoncision à Abraham, le jour où il fit alliance avec lui et où il décréta que la descendance du patriarche deviendrait le propre peuple de Jéhovah. Abraham connaissait déjà la circoncision pour l'avoir vue pratiquée en Égypte quand il y avait fait son premier voyage. Gen., XII, 10-20. Il avait dû constater que, sur les bords du Nil, la circoncision était regardée comme une marque honorable, et que l'on y réputait *ama*, « impur, » quiconque ne l'avait pas reçue. Le Seigneur prescrit la circoncision à Abraham comme « signe d'alliance » entre Dieu et la descendance du patriarche, de telle sorte que quiconque ne portera pas ce signe « devra être retranché de son peuple ». Gen., XVII, 10-14. Ce signe n'est point nouveau; il peut même constituer pour le futur peuple de Dieu un avantage d'ordre purement physiologique et naturel. C'est ce que donne à penser une expression de Moïse lui-même, qui se prétend *'ăral śefaṭayim*, Exod., VI, 12, 30, ce qui ne signifie pas « impur des lèvres », mais « incapable des lèvres », ayant les lèvres trop épaisses pour parler comme il faut. Mais le Seigneur adopte ce signe pour lui attribuer une signification religieuse, de même qu'il a attaché à l'arc-en-ciel l'idée d'alliance entre lui et les hommes, et que plus tard, sous la Loi nouvelle, il fixera sa grâce dans les signes naturels des sacrements. Les descendants d'Abraham doivent d'ailleurs séjourner en Égypte pendant plusieurs siècles; il importe qu'ils ne soient pas traités comme une race inférieure et impure. Ils recevront donc la circoncision, qui les mettra au même niveau moral que les Égyptiens, et qui en même temps les consacrera pour toujours à Jéhovah. Il est donc inexact de dire que la circoncision « avait été établie pour distinguer le peuple juif de toutes les autres nations ». Pascal, *Pensées*, IIe partie, XIV, 2; Origène, *Select. in Jesum Nave*, t. XII, col. 821; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV, 25, t. XCIV, col. 1213, etc. Il est également contraire à l'histoire de prétendre, comme Celse le faisait, que les Hébreux l'ont reçue des Égyptiens. Origène, *Cont. Cels.*, I, 22, t. XI, col. 697. La loi de la circoncision s'imposait à tous les descendants mâles d'Abraham et à tous leurs serviteurs, nés dans la maison ou achetés, même d'une autre race. Gen., XVII, 12. Abraham obéit aussitôt; il se circoncit lui-même à l'âge de quatre-vingt-dix-neuf ans et circoncit son fils Ismaël, âgé de treize ans, et tous ses serviteurs. Gen., XVII, 23-27. Un an plus tard, il circoncit Isaac, le huitième jour après sa naissance, comme le Seigneur l'avait ordonné. Gen., XXI, 4. — La circoncision devint dès lors une pratique ordinaire parmi les descendants d'Abraham. Elle fut déshonorée par deux des fils de Jacob. Pour se venger de Sichem, fils d'Hémor le Chananéen, qui avait abusé de leur sœur Dina, Siméon et Lévi lui persuadèrent de se faire circoncire avec tout son peuple, en promettant alors de lui donner leur sœur en mariage. Sichem y consentit. La circoncision opérée sur l'adulte est fort douloureuse et cause une fièvre qui atteint son maximum le troisième jour. Les fils de Jacob profitèrent odieusement de cette circonstance, et ce jour-là massacrèrent tous ceux qui s'étaient fiés à leur parole et se trouvaient impuissants à se défendre. Gen., XXXIV, 15-19. Jacob sur le point de mourir flétrissait encore cette abominable conduite. Gen., XLIX, 5-7. — Pendant leur séjour en Égypte, les Hébreux gardèrent l'usage de la circoncision. Il est à croire pourtant qu'à l'exemple des Égyptiens ils ne s'en imposèrent pas toujours rigoureusement l'obligation. Moïse lui-même fut pris en défaut au sujet d'un de ses fils. Sur un terrible avertissement de Dieu, sa femme Séphora se hâta de circoncire l'enfant, et à la suite de cette opération douloureuse elle appela Moïse un « époux de sang ». Exod., IV, 25, 26.

2° *Sous Moïse et Josué.* — Le précepte de la circoncision fut rappelé par Dieu à Moïse, à l'occasion de la Pâque célébrée en Égypte : seuls les circoncis purent y prendre part. Exod., XII, 44, 48. L'obligation générale fut rappelée au désert. La mère de tout enfant mâle demeurait impure pendant sept jours, et le huitième jour l'enfant devait être circoncis. Lev., XII, 2, 3. La loi imposée à Abraham visait tous ses descendants, bien que les enfants d'Isaac et de Jacob dussent seuls faire partie du peuple de Dieu. C'est à la descendance des douze fils de Jacob, et à tous ceux qui voudront s'agréger au nouveau peuple, que s'adresse la loi promulguée par Moïse. C'est pourquoi Notre-Seigneur a pu dire aux Juifs : « Moïse vous a donné la circoncision (non qu'elle vienne de Moïse, mais des patriarches). » Joa., VII, 22. Durant le séjour au désert, la loi ne fut pourtant appliquée ni aux nouveau-nés, ni à la multitude mêlée qui s'était jointe au peuple hébreu. Exod., XII, 38; Num., XI, 4. Cette cessation de la circoncision n'eut pas pour cause l'isolement qui alors distinguait suffisamment les Israélites des autres peuples, comme l'expliquent Origène, *Selecta in Josue*, t. XII, col. 822; Théodoret, *Quæst. in Josue*, 3, t. LXXX, col. 467, et saint Jean Damascène, cité plus haut. Cette raison ne serait valable que si la circoncision eût été le signe distinctif du peuple de Dieu. On ne peut guère dire non plus que la loi cessa d'être exécutée parce que les Hébreux avaient sans cesse à se tenir prêts à partir et que le transport d'enfants nouvellement circoncis eût compromis la vie de ces derniers. Les Israélites sur le point de mourir, les femmes prêtes à enfanter, etc., eussent opposé aux départs subits des obstacles plus sérieux. Mais la circoncision était le signe de l'alliance avec Dieu, et cette alliance se trouvait compromise par les infidélités continuelles des émigrants. On sait comment le Seigneur interdit l'entrée de la Terre Promise à ceux qui avaient plus de vingt ans à leur sortie d'Égypte. Num., XXXII, 11. Il leur avait signifié auparavant que leurs enfants porte-

raient leur fornication, c'est-à-dire le châtiment de leur révolte, jusqu'à ce que les cadavres des pères de ces enfants fussent consumés dans le désert. Num., XIV, 33. Il y a donc lieu de croire que la circoncision, comme du reste la célébration régulière de la Pâque, fut suspendue en conséquence de cette malédiction. Il est certain du moins que cette suspension n'eut lieu que sur l'ordre ou le consentement de Dieu, car nulle part la Sainte Écriture n'en fait un grief aux Israélites. Cette pratique ne fut remise en vigueur que quand le peuple eut commencé la conquête de cette terre que le Seigneur avait donnée à son ancêtre Abraham. — C'est à Galgala, sur la rive droite du Jourdain, non loin de Jéricho, que les enfants d'Israël durent se soumettre à la loi de la circoncision. Sur l'ordre du Seigneur, Josué les fit « circoncire pour la seconde fois », avec des couteaux de pierre, et ensuite le Seigneur dit : « Aujourd'hui je vous ai enlevé l'opprobre de l'Égypte. » Jos., V, 2-11. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, Paris, 1891, t. IV, p. 447-452. Ce passage de Josué réclame quelques explications. 1. Quand l'auteur sacré dit que les Israélites eurent à être circoncis « pour la seconde fois », il ne parle pas d'une circoncision à opérer de nouveau sur ceux qui l'avaient déjà reçue. Origène, *In libr. Jesu Nave, Hom.* V, 5, t. XII, col. 849, se trompe évidemment en prêtant ce sens au texte, et en concluant de là que ce passage ne doit pas être entendu littéralement. Une première circoncision générale avait eu lieu jadis au temps d'Abraham, sur l'ordre du Seigneur; cet ordre est donné pour la seconde fois au temps de Josué, et c'est pour la seconde fois qu'on se met alors à circoncire la descendance d'Abraham. Les Hébreux qui étaient âgés de plus de quarante ans et qui avaient reçu la circoncision en Égypte ou dans les premiers temps de l'exode ne pouvaient la recevoir de nouveau. — 2. La circoncision fut faite avec des couteaux de pierre. Peut-être les Égyptiens se servaient-ils de semblables instruments pour circoncire. Toujours est-il qu'ils employaient des pierres tranchantes pour ouvrir le flanc des morts à embaumer. Hérodote, II, 86. Les couteaux de pierre dont les Hébreux se sont servis à Galgala ont été peut-être en partie retrouvés. En 1870, l'abbé Richard, hydrologue, a recueilli un bon nombre de ces couteaux disséminés dans le sol ou à la surface autour des ruines de Galgala, sur un rayon de plusieurs kilomètres. Il en trouva ensuite une grande quantité dans un tombeau que l'on a cru être celui de Josué et aux alentours, à Kharbet-Tibnéh. Ce sont généralement des instruments en silex; quelques-uns sont en calcaire blanchâtre qui paraît avoir passé par le feu. *Revue archéologique*, 1870, p. 378-379, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1870, p. 358-359; V. Guérin, dans le *Journal officiel*, 6 octobre 1874, p. 6880, et *Description de la Palestine, Samarie*, t. II, p. 104; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 199-203. Cette découverte a expliqué le sens de deux additions qu'on lit dans le texte grec de Josué. Après XXI, 40, les Septante ajoutent qu'on donna à Josué la ville de Thamnasacar, dans les montagnes d'Éphraïm, et que « Josué y recueillit les couteaux de pierre avec lesquels il avait circoncis les fils d'Israël, nés au cours du voyage dans le désert, et les déposa à Thamnasacar ». Après XXIV, 30, ils ajoutent encore : « On l'ensevelit sur les limites de son héritage, à Thamnasacar, dans les montagnes d'Éphraïm, au nord des montagnes de Galaad. Lorsqu'on l'y eut déposé dans son sépulcre, on y plaça près de lui les couteaux de pierre avec lesquels il avait circoncis les fils d'Israël à Galgala, comme l'avait prescrit le Seigneur lorsqu'il les eut amenés d'Égypte, et les couteaux y sont encore de nos jours. » En faisant ainsi rassembler d'abord auprès de lui, et ensuite dans son tombeau, tous ces instruments de pierre, peut-être Josué voulait-il empêcher qu'ils ne devinssent par la suite des objets de superstition. Notons toutefois que la présence du tombeau de Josué à Kharbet-Tibneh est sérieusement contestée. Cf. Séjourné, *Thimnath-Serach et Thimnath-Herès*, dans la *Revue biblique*, 1893, p. 608-626. — 3. Après cette circoncision, le Seigneur dit à Josué : « Aujourd'hui je vous ai enlevé l'opprobre de l'Égypte. » Cet opprobre, *ḥérpâh*, n'est point un opprobre rapporté d'Égypte, puisque les survivants qui avaient été en servitude dans ce pays en étaient sortis pour la plupart circoncis. Mais cet opprobre est l'état d'incirconcision, que les Égyptiens regardent comme déshonorant; c'est cette honte, *šepṭi*, dont parle le *Livre des morts*, XVII, 11, 15. Le mot hébreu est pris dans un sens analogue dans Ézéchiel, XVI, 57; XXXVI, 15. Le Seigneur semble donc dire que désormais les Égyptiens n'auront plus à regarder son peuple comme de race inférieure et impure.

3° *Dans la suite de l'histoire juive.* — A partir de l'établissement des Hébreux dans la terre de Chanaan, la loi de la circoncision fut toujours fidèlement observée. Cette pratique distingue alors les Israélites de leurs voisins de l'ouest, les Philistins, habituellement flétris du nom méprisant d' « incirconcis », *'arlim*. Jud., XIV, 3; XV, 18; I Reg., XIV, 6; XVII, 26, 36; XXXI, 4; II Reg., I, 20, etc. Le même nom est attribué à d'autres peuples idolâtres. Is., LII, 1; Ezech., XXVIII, 10; XXXII, 19-32; Esth., XIV, 15. Les étrangers qui voulaient s'incorporer au peuple juif continuaient à se faire circoncire. Judith, XIV, 6. En Perse, au temps d'Esther, beaucoup « embrassèrent la religion et les rites » des Juifs. Le texte grec dit : περιετέμοντο καὶ Ἰουδάϊζον, « furent circoncis et vécurent à la juive. » Esth., VIII, 17. D'après le Talmud, *Kerithoth*, 81 *a*, *Pesachim*, VIII, 8, trois conditions sont nécessaires pour devenir juif : la circoncision (*milâh*), le baptême purificatoire et le sacrifice. Ces conditions remplies, on devenait prosélyte de justice, c'est-à-dire affilié selon les règles au peuple d'Israël, mais néanmoins toujours inférieur au juif de naissance. Sous Antiochus IV Épiphane, la circoncision eut ses martyrs. Ce tyran faisait périr les mères qui avaient procuré la circoncision à leurs enfants, et il associait ces enfants au supplice maternel. I Mach., I, 63, 64; II Mach., VI, 10; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 4.

4° *Dans l'Évangile.* — Saint Luc, I, 59; II, 21, mentionne la circoncision de saint Jean-Baptiste et ensuite celle de Notre-Seigneur.

III. Le rite de la circoncision. — 1° *Son cérémonial.* — La circoncision était pratiquée sur l'enfant mâle huit jours après sa naissance. La circoncision que certains peuples imposaient aux femmes, Strabon, XVII, II, 5, ne fut jamais en usage chez les Juifs. Saint Thomas, *Summ. theolog.*, III, q. LXX, a. 2 ad 4, donne deux raisons de cette abstention. — Dans le principe, la circoncision fut pratiquée sur l'enfant dans l'endroit même où il était élevé. Chez les nomades, l'opérateur était un membre de la famille, parfois même le père, Gen., XVII, 23, ou la mère, Exod., IV, 25. On n'a pas de renseignements sur la manière dont la circoncision se pratiquait en Israël sous les Juges et sous les Rois. Dans les derniers temps, ce fut un opérateur spécial qui fut appelé à circoncire, au moins dans chaque centre important. Il portait le nom de *môhêl*, dérivé de *mûl*, « circoncire. » Jamais la circoncision n'a été donnée dans le Temple. L'opération s'exécutait habituellement le matin, dans la synagogue, en présence d'au moins dix personnes. Deux sièges étaient préparés, l'un pour le témoin ou parrain, l'autre pour le prophète Élie, censé présent à la cérémonie. La présence du prophète se déduisait d'une fausse interprétation rabbinique de Mich., III, 1, combiné avec III Reg., XIX, 10. Le père de l'enfant devait aussi se trouver là. En faisant l'opération, le *môhêl* disait : « Béni soit le Seigneur notre Dieu, qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a donné la circoncision. » Le père de l'enfant continuait en disant : « Qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a donné d'introduire notre enfant dans l'alliance d'Abraham notre père. » *Schabbath*, f. 137 *b*. Ensuite le *môhêl*

pansait la plaie, et l'on imposait le nom à l'enfant, parce que Dieu avait imposé un nouveau nom à Abraham en établissant la circoncision, Gen., XVII, 5, et qu'à dater de cette cérémonie le nouveau-né commençait à faire partie du peuple de Dieu et devait y être reconnu par son nom particulier. Tout se terminait par un repas de famille. *Jerus. Berakhoth*, 6. Quand l'enfant était malade, on attendait sa guérison complète pour le circoncire, et alors, la loi du huitième jour ne s'imposant plus, on devait éviter d'opérer cette circoncision tardive le jour du sabbat. Si l'enfant mourait avant le huitième jour, on le circoncisait dans son cercueil sur son tombeau, afin qu'il ne fût pas privé du signe honorable de l'alliance avec Dieu. La circoncision était autorisée même le jour du sabbat, à cause de son importance. Joa., VII, 23. On pouvait ce jour-là préparer tout ce qui était nécessaire à la cérémonie, si on ne l'avait pas fait la veille. Les rabbins défendaient cependant d'accomplir le jour du sabbat ce qui pouvait s'exécuter la veille. *Schabbath*, XIX, 1-5. Buxtorf, *Synagoga judaica*, Bâle, 1682, p. 92-110; A. G. Hoffmann, dans l'*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Kunste* de Ersch et Gruber, Leipzig, 1822, t. IX, p. 265-269. — Sur la manière dont on circoncit chez les Arabes, voir de la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 114-116. Sur la circoncision des musulmans actuels de la Palestine, voir Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1890, p. 166-167.

2° *Son symbolisme.* — La circoncision est avant tout le signe de l'alliance contractée par Dieu avec son peuple. « Vous circoncirez votre chair en signe d'alliance entre moi et vous,... et mon pacte sera dans votre chair en alliance éternelle, » avait dit le Seigneur. Gen. XVII, 11, 13. « Aucun document écrit, aucun monument taillé de la main des hommes, ne pouvait aussi sûrement conserver la mémoire de l'alliance divine que cette institution sanglante. » Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. Goschler, Paris, 1856, t. I, p. 57. Par la suite, la circoncision, signe de cette alliance avec Jéhovah, devint tellement caractéristique du peuple juif, que, dans le Nouveau Testament le seul mot « circoncision » sert à désigner ce peuple. Act., X, 45; XI, 2; Rom., XV, 8; Gal., II, 7-12; Phil., III, 3; Col., III, 11; Tit., I, 10. Mais il y a lieu de se demander pourquoi Dieu a choisi un signe de cette nature et quelle idée morale il a voulu y attacher. — 1. A en juger par la manière dont s'expriment à plusieurs reprises les auteurs sacrés, la circoncision corporelle implique l'idée d'une lutte violente et douloureuse contre les penchants de la nature corrompue. Moïse le premier explique aux Israélites qu'ils ont autre chose que leur corps à circoncire : « Ayez soin de circoncire votre cœur et de ne plus endurcir votre tête. » Deut., X, 16. Il dit aussi : « Le Seigneur ton Dieu circoncira ton cœur et celui de ta descendance, afin que tu aimes le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. » Deut., XXX, 6. La circoncision spirituelle doit donc retrancher ce qui empêche d'aimer Dieu. Jérémie, IV, 4, parle également de cette circoncision du cœur. Cf. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, VIIe sem., VIIe élév. — 2. Pour saint Thomas, *Summ. theolog.*, III, q. LXX, a. III, ad I, la circoncision symbolise trois choses : la foi d'Abraham au Messie qui devait naître de lui, le remède du péché originel transmis par la génération, la diminution de la concupiscence. Comme ce remède au péché originel doit être apporté surtout par le baptême, la circoncision est tout naturellement la figure du baptême chrétien. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV, XXV, 119, t. XCIV, col. 1213. Cf. Mgr Gilly, *Précis d'Introduction*, Paris, 1868, t. II, p. 213-215.

3° *Son efficacité.* — 1. La circoncision a été un sacrement de l'ancienne loi destiné à procurer la rémission du péché originel. Saint Augustin enseigne fréquemment cette doctrine. *De Civit. Dei*, XVI, 27, t. XLI, col. 506; *De baptism. contra Donat.*, IV, 24, t. XLIII, col. 174; *De nupt. et concupisc.*, II, 11, 24, t. XLIV, col. 449; *Contra Julian.*, V, VIII, 44, t. XLIV, col. 760, etc. Elle est professée ensuite par saint Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, IV, 3, t. LXXV, col. 635; par saint Thomas, *Summ. theolog.*, III, q. LXX, a. 4; *Sent.*, IV, d. I, q. 2, a. 4; Suarez, *De sacramentis in genere*, disp. IV, sect. 1; disp. V, sect. 1, etc. Innocent III, cap. *Majores*, l. 3, decr. tit. 42, c. 3, déclare que « la faute criminelle était remise par le mystère de la circoncision ». — 2. La circoncision ne remettait pas le péché originel de la même manière que le baptême. Il est de foi, en effet, que les sacrements de l'ancienne loi différaient grandement des sacrements de la loi nouvelle. *Decretum pro Armenis Eugenii IV*, dans l'*Enchiridion* de Denzinger, Wurzbourg, 1865, p. 202; *Conc. Trident.*, sess. VII, *De sacram. in gen.*, can. 2. Saint Thomas, *Summ. theolog.*, III, q. LXX, a. 4, expose ainsi de quelle manière la rémission s'opérait : « Dans la circoncision la grâce était conférée quant à tous les effets de grâce, mais autrement que dans le baptême. Dans le baptême, en effet, la grâce est conférée par la vertu même que possède le baptême, en tant qu'instrument de la passion du Christ déjà accomplie. Dans la circoncision, au contraire, la grâce n'était pas conférée par la vertu de la circoncision, mais par la vertu de la foi en la passion du Christ, dont la circoncision était le signe. Il fallait alors que celui qui recevait la circoncision fît profession d'avoir cette foi; l'adulte en témoignait pour lui-même, un autre en témoignait pour les petits enfants. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre, Rom., IV, 11, qu'Abraham a reçu le signe de la circoncision comme le signe de la justice de la foi, cette justice provenant de la foi qui était signifiée et non de la circoncision qui la signifiait. » Quand les Pères parlent d'un sacrement ou d'un mystère de la circoncision, il faut donc entendre leurs paroles d'un sacrement purement figuratif, ne produisant pas d'effet par lui-même, mais seulement par la foi aux mérites futurs et à la grâce de Jésus-Christ qui devait accompagner ce sacrement. Franzelin, *De sacramentis in genere*, Rome, 1873, thes. III, p. 20-30; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Innspruck, 1879, t. III, 295-297, p. 180-181.

4° *Moqueries des païens et infractions des Juifs.* — Quand les Juifs se furent répandus dans le monde grec et romain et qu'ils se mirent à fréquenter les gymnases et les thermes, leur circoncision devint un sujet de moquerie. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 13; Horace, *Satir.*, I, V, 95; IX, 70; Martial, *Epigramm.*, VII, LXXII, 5, 6; Perse, *Satir.*, V, 184. Pour ne plus donner prise à ces quolibets et paraître grecs, certains Juifs apostats s'appliquèrent à faire disparaître les traces de la circoncision. Il fallait dans ce but se soumettre à une opération chirurgicale douloureuse. Saint Paul l'interdit aux Juifs convertis. I Cor., VII, 18. La première mention qui en est faite date de la persécution d'Antiochus IV Épiphane, lorsque ce roi voulut helléniser Jérusalem. I Mach., I, 16; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, V, 1.

IV. Abrogation de la circoncision. — 1° *La doctrine.* — En droit, la circoncision fut abolie, en tant que rite religieux, quand Notre-Seigneur lui substitua le baptême, Joa., III, 26; IV, 1; Matth., XXVIII, 19, qui est la vraie circoncision des chrétiens. Col., II, 11, 12. Origène, *Comment. in Epist. ad Rom.*, lib. II, 13, t. XIV, col. 911. En fait, il est probable que la circoncision continua pendant quelque temps encore à procurer la rémission du péché originel, concurremment avec le baptême. Les Apôtres eux-mêmes eurent besoin d'une révélation expresse pour être convaincus que Dieu allait recruter son nouveau peuple en dehors de la circoncision. Act., X, 28; XI, 3. Les chrétiens convertis du judaïsme acceptèrent très difficilement cette idée. Lorsque la ville d'Antioche fut devenue un centre chrétien important, plusieurs d'entre eux se donnèrent la mission d'aller signifier aux nouveaux venus de la gentilité, que sans la circoncision

et la soumission à la loi de Moïse, le salut leur était impossible. Saint Paul, qui avait reçu des lumières plus particulières sur les conditions du salut des gentils, déféra la prétention des judéo-chrétiens au jugement des Apôtres de Jérusalem. L'assemblée qui se réunit à cette occasion décida que la circoncision ne devait pas être comprise au nombre des choses nécessaires à la vie chrétienne et au salut. Act., xv, 1-29. — Les judaïsants ne se tinrent pas pour battus. Ne pouvant plus imposer la circoncision comme indispensable, ils la représentèrent comme seule capable d'ouvrir le chemin de la perfection chrétienne. On était chrétien sans être circoncis; mais, pour devenir chrétien complet et parfait serviteur de Dieu, il fallait absolument se faire circoncire. Les judaïsants troublèrent longtemps les Églises fondées par saint Paul en y propageant ces idées en son absence. L'Apôtre eut donc à les combattre, ce qui lui donna occasion de traiter la question théologiquement dans plusieurs de ses Épîtres. — Dans l'Épître aux Galates, il fait remarquer son zèle pour le judaïsme, et constate pourtant que ni lui ni les Apôtres de Jérusalem n'ont obligé Tite à se faire circoncire. Gal., ii, 3. Croire à la nécessité de ce rite mosaïque, c'est se replacer sous le joug de l'ancienne loi et renoncer aux biens conquis par le Christ. v, 2-4. Sous la loi évangélique, il n'importe nullement d'être circoncis ou non, pourvu qu'on ait la foi et la charité. v, 6; vi, 15. Ceux qui conseillent la circoncision ne doivent donc pas être écoutés; en prétendant éviter par là aux timides l'hostilité des Juifs, ils cherchent surtout à procurer le triomphe de leurs idées personnelles. vi, 12, 13. — Dans la première Épître aux Corinthiens, saint Paul revient sur l'inutilité de la circoncision; ceux qui l'ont reçue n'ont pas à la faire disparaître, mais les incirconcis n'ont nullement à la recevoir. L'important, c'est l'observation des commandements. vii, 18-20. — Aux Romains, dont l'Église se composait d'une majorité d'anciens idolâtres, il écrit : la circoncision n'était qu'un signe extérieur, tandis que l'obéissance à la loi constituait le véritable juif; être incirconcis et fidèle vaut donc beaucoup mieux que d'être circoncis et infidèle. ii, 25-29. Par la même foi, Dieu justifie le circoncis et l'incirconcis, iii, 30; mais la justification est si peu attachée à la circoncision elle-même, qu'Abraham a été justifié par sa foi avant d'être circoncis; c'est pour cette raison qu'il est le père de tous les croyants, circoncis ou non. iv, 9-12. — Aux Colossiens, il assure encore qu'il n'y a plus de différence entre le circoncis et l'incirconcis, iii, 11, et enfin il déclare aux Philippiens, iii, 3-5, que, circoncis lui-même, il ne met pas sa gloire et sa confiance dans la circoncision, mais en Jésus-Christ seul.

2° *La pratique.* — Dans les premiers temps, les chrétiens d'origine juive purent conserver l'usage de la circoncision, à condition toutefois de n'attacher à cette pratique aucune valeur justificative. Saint Paul lui-même, qui s'était refusé à la circoncision de Tite quand il avait fallu affirmer l'indépendance de l'Évangile vis-à-vis des institutions mosaïques, fit circoncire Timothée, fils d'une mère juive, Act., xvi, 1-3, mais uniquement pour ménager au nouveau prédicateur l'entrée des synagogues. Peu à peu la circoncision disparut des familles chrétiennes autrefois juives, surtout après la ruine de Jérusalem. Toutefois quelques groupes de chrétiens, peu nombreux du reste, gardèrent pour les anciens usages un attachement qui finit par les isoler de l'Église. « Vers la fin du ive siècle, divers auteurs, Philastrius, saint Épiphane, saint Jérôme surtout, parlent de chrétiens circoncis, de langue hébraïque, orthodoxes, sauf leur attachement à la loi. On ne leur fait aucun reproche à propos des dogmes définis dans les derniers conciles; on remarque qu'ils acceptent l'apôtre saint Paul et ses Épîtres. Ce sont les nazaréens. » L. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, Paris, 1878-1881, p. 135. Ces nazaréens représentaient probablement les restes de l'ancienne Église de Jérusalem, exilée depuis le siège de la ville. D'autres judaïsants plus acharnés formèrent une secte d'hérétiques circoncis, connus sous le nom d'ébionites, qui disparurent vers la fin du iie siècle. La circoncision fit dans l'Église une réapparition assez inattendue dans les dernières années du xiie siècle. Elle était pratiquée par les passagins, hérétiques ainsi appelés du mot *passagium*, « voyage, » parce qu'ils venaient probablement d'Orient à la suite des croisades. Hergenrœther, *Histoire de l'Église*, trad. Bélet, Paris, 1888, t. iv, p. 224, 225. Ces hérétiques furent condamnés aux synodes de Vérone (1184) et de Bénévent (1378). Aujourd'hui les chrétiens abyssins et coptes sont seuls, parmi les disciples de Jésus-Christ, à pratiquer la circoncision, mais sans en faire un rite religieux.

V. La circoncision spirituelle. — C'est Moïse le premier qui recommande expressément de ne pas la séparer de la circoncision corporelle, Deut., x, 16, et il ajoute que Dieu donnera cette grâce à Israël, Deut., xxx, 6, faisant entendre par là que cette seconde circoncision ne peut être pratiquée par les seules forces de la nature. Jérémie, iv, 4, en signale la nécessité aux Juifs qui veulent obtenir le pardon divin. Le pécheur, au contraire, est appelé « esprit incirconcis », Lev., xxvi, 41, et « incirconcis de cœur ». Jer., ix, 26. La double incirconcision corporelle et spirituelle caractérise les idolâtres. Ezech., xliv, 7, 9. Saint Paul enseigne que, même pour le juif, la circoncision du cœur était beaucoup plus importante que celle du corps : « On n'est pas juif par l'extérieur, et la vraie circoncision n'est pas celle qui apparaît dans la chair; on est juif par l'intérieur, et la vraie circoncision est celle du cœur, selon l'esprit et non selon la lettre. » Rom., ii, 28, 29. Saint Augustin, *De spiritu et littera*, viii, t. xliv, col. 208, définit cette circoncision du cœur « une volonté dégagée de toute concupiscence illicite, ce qui n'est pas l'effet des leçons et des menaces de la lettre, mais de l'Esprit qui aide et qui guérit ». A raison de sa nature même, la circoncision spirituelle ne prend point fin avec l'Ancien Testament; elle s'impose au chrétien et est imprimée en lui par le baptême. Col., ii, 11. — L'incirconcision des oreilles s'entend de l'obstination à ne point écouter les enseignements divins. Jer., vi, 10; Act., vii, 51.

H. Lesètre.

CIRCONVALLATION. Voir Siège d'une ville.

CIRE, substance jaunâtre, très fusible, produite par les abeilles par une sorte de transsudation ou sécrétion. Les Hébreux lui donnaient le nom de *dônag*, de la racine inusitée *dânag*, « fondre. » C'est, en effet, à cause de la facilité qu'elle a de fondre à la chaleur que la cire est citée comme terme de comparaison dans six passages de l'Écriture. Judith, xvi, 18; Ps. xxi, 15 (Septante et Vulgate : lvii, 9; l'hébreu porte *šabelûl*, « limaçon »); lxvii, 3; xcvi, 5; Michée, i, 4. Les Livres Saints ne contenant que ces images ne nous apprennent rien sur les usages que les Hébreux faisaient de la cire ni sur la manière dont ils pouvaient la préparer.

CIS. Hébreu : *Qîš;* Septante : Κίς. Nom de cinq Israélites.

1. CIS, père de Saül, I Reg., ix, 1, 3; x, 11, 21; xiv, 51; I Par., viii, 33; ix, 39; xii, 1; xxvi, 28. Il est qualifié de puissant ou de riche (hébreu : *gibbôr ḥayil;* Vulgate : *fortis robore;* Septante : δυνατός), I Reg., ix, 1. Cis était de la tribu de Benjamin, de la famille de Métri. I Reg., x, 21. Il est donné, I Reg., xiv, 51, comme père de Ner, lequel avait pour fils Abner. Plusieurs exégètes ont confondu Ner avec le père de Saül, et pour cela, ils supposent que les passages « Ner engendra Cis », I Par., viii, 33; ix, 39, sont fautifs et qu'il faut y lire : « Ner engendra Abner. » Alors il n'y a plus qu'un seul personnage du nom de Ner, et un seul du nom de Cis.

La plupart des commentateurs conservent le texte des Paralipomènes et distinguent deux Ner et deux Cis. Ils admettent un Cis fils de Jéhiel et père de Ner, lequel serait le même qu'Abiel, selon les uns, t. I, col. 47, ou, selon d'autres, le père d'Abiel et le grand-père du second Ner et de Cis, père lui-même de Saül. D'après I Par., VIII, 33 et IX, 39, Cis aurait été fils et non petit-fils de Ner; mais il y a dans ces deux passages une omission, puisque, d'après I Reg., IX, 1 et XIV, 51, Cis était fils d'Abiel. Il faut donc suppléer le nom d'Abiel dans les deux passages des Paralipomènes pour avoir la généalogie complète de Cis. Ce personnage est mentionné comme ayant envoyé Saül à la recherche de ses ânesses égarées. I Reg., IX, 3. Il fut enterré à Séla, sur le territoire de Benjamin. Ce fut dans son tombeau qu'on ensevelit Saül et Jonathas et les fils de Respha, concubine de Saül. II Reg., XXI, 13-14. Cis est nommé une fois dans le Nouveau Testament. Act., XIII, 21. Dans ce passage, le texte reçu porte Κίς, mais les principaux manuscrits ont Κείς.

P. Renard.

2. CIS, troisième fils de Jehiel ou Abigabaon et frère de Ner, le grand-père de Saül. I Par., VIII, 30; IX, 36.

3. CIS, lévite, un des chefs de la branche de Mérari au temps de David. I Par., XXIII, 21. Éléazar son frère étant mort sans enfant mâle, ses filles furent mariées aux fils de Cis, leurs cousins. I Par., XXIII, 22. Un de ses fils était Jéraméel. I Par., XXIV, 29.

4. CIS, lévite de la branche de Mérari au temps d'Ézéchias. II Par., XXIX, 12. Il fut un des quatorze chefs de lévites chargés de purifier le Temple au début de ce règne.

5. CIS, aïeul ou ancêtre de Mardochée. Esth., II, 5; XI, 2. C'est peut-être le même que Cis 1.

CISON (TORRENT DE) (hébreu : *naḥal Qîšôn;* Septante : ὁ χειμάρρους Κισῶν, Jud., IV, 7, 13; V, 21; Κισσῶν, III Reg., XVIII, 40; Κεισῶν, Ps. LXXXII [hébreu, LXXXIII], 10; le *Codex Alexandrinus* porte généralement Κεισῶν, et la Vulgate a *Cisson* au Ps. LXXXII, 10), torrent ou rivière de Palestine, qui traverse la grande plaine d'Esdrelon et se jette dans la Méditerranée près de Khaïfa. Il fut témoin de deux grandes scènes de l'histoire biblique : la défaite de Sisara, Jud., IV, 7, 13; V, 21; Ps. LXXXII, 10, et la destruction des prophètes de Baal par Élie. III Reg., XVIII, 40.

I. Nom et identification. — Le nom de *Qîšôn* se rattache à la racine *qôš*, qui, comme en arabe, signifie « être recourbé » à la manière d'un arc, d'où le sens de « tortueux ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1211. Il n'est pas mentionné par son nom dans la description ou les limites de la Terre Promise d'après Josué. Cependant « le torrent qui est contre Jéconam », Jos., XIX, 11, est bien le Cison, si réellement cette ville correspond au *Tell Keimoun*, situé au pied sud-est du Carmel. Il est appelé en hébreu *naḥal qedûmîm* (ce que la Vulgate a traduit par le nom propre *Cadumim*) dans le cantique de Débora, Jud., V, 21. Voir Cadumim, t. II, col. 28. La tradition et les vieux Itinéraires des pèlerins l'ont laissé dans l'oubli. Josèphe ne le cite nulle part; Eusèbe et saint Jérôme ne font qu'indiquer son origine près du Thabor. Cf. *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 110, 272. Malgré cela, son identification avec le *Nahr el-Mouqatta'* est incontestable. La mention de Thanac (aujourd'hui *Ta'annouk*) et de Mageddo (*El-Ledjdjoun*) près de son cours, Jud., V, 19, et l'histoire d'Élie avec les prophètes de Baal, III Reg., XVIII, 40, suffisent pour donner une certitude complète. Quelques-uns prétendent même que le nom actuel de *Mouqatta'*, de la racine arabe *qaṭa'*, « couper, » se rattache au « massacre » des prophètes. Il en est qui le font dériver d'une autre signification du même verbe, « passer » [un fleuve], et lui attribuent le sens de « gué ». Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Londres, 1856, t. II, p. 365, note 4; Freytag, *Lexicon arabico-latinum*, Halle, 1835, t. III, p. 465. D'autres enfin disent qu'il n'est pas rare en Syrie et y voient l'idée de « coupe » ou lot de terre assigné à quelqu'un. Cf. *Survey of Western Palestine, Name Lists*, Londres, 1881, p. 114.

II. Description. — Le Cison ou *Nahr el-Mouqatta'* est le produit du drainage des eaux de la grande plaine d'Esdrelon et des montagnes qui l'environnent : le Carmel, la chaîne de Samarie au sud, les monts de Galilée au nord, le Gelboé et le Petit-Hermon à l'est, y déversent le tribut de leurs torrents temporaires, qui viennent ainsi se perdre dans la Méditerranée. Il est formé de deux branches principales, qui, après avoir coulé dans un sens opposé, se rencontrent et s'unissent, vers le milieu de la plaine, pour prendre la direction du nord-ouest. L'une, la plus éloignée, descend des pentes septentrionales des monts de Samarie, du côté de Djénin, et prolonge sa pointe plus à l'est jusqu'à l'arc dessiné par le Gelboé, dont elle égoutte les flancs occidentaux. Sa direction est du sud-est au nord-ouest. L'autre a son origine, non pas tout à fait au pied du Thabor, comme on l'a cru, mais aux environs d'*Iksâl* (anciennement Casaloth ou Céséleth Thabor). Thomson, en effet, *The Land and the Book*, Londres, 1890, p. 434-435, a constaté que les eaux qui viennent des collines situées à l'est de ce village courent directement vers l'*ouadi Scherrar*, qui se jette dans le Jourdain; tandis que toutes celles qui coulent à l'ouest tombent dans le Cison. Ainsi la ligne de partage des eaux entre les deux bassins se trouve, de ce côté, entre *Iksâl* et *Endôr*. Cette seconde branche a aussi pour affluents les torrents qui descendent des pentes occidentales du *Djébel Dahy* ou Petit-Hermon, et elle se dirige du nord-est au sud-ouest. Un fleuve opposé, le *Nahr Djâloud*, s'avance assez loin entre ces deux bras du *Nahr el-Mouqatta'*.

Le Cison est entretenu non seulement par des torrents temporaires, mais encore par des sources assez abondantes, comme celle de *Djenîn* (l'ancienne Engannim), et celles qui se rencontrent en assez grand nombre aux environs et au-dessus d'*El-Ledjdjoun* (Mageddo). Son cours en somme se rapproche des montagnes de Samarie; puis, en quittant la plaine d'Esdrelon pour entrer dans celle de Saint-Jean-d'Acre, il se trouve resserré entre le Carmel et les collines, derniers prolongements des monts galiléens, sur lesquelles est bâti *El-Harthiyêh*. Avant d'arriver à la mer, il reçoit les eaux d'*Aïn es-Sa'âdeh* et de l'*ouadi el-Malek*. A sec dans sa partie supérieure, excepté pendant l'hiver et après de grandes averses, il ne devient permanent que dans sa partie inférieure, six à sept kilomètres au-dessus de son embouchure. Cependant, durant la saison des pluies ou après de violents orages, les torrents lui amènent des eaux impétueuses, et il transforme certains bas-fonds de la plaine en marécages dangereux. Les voyageurs qui ont comme nous traversé ces parages en de pareilles circonstances n'ont pas oublié les difficultés et les émotions qu'ils éprouvèrent en voyant les chevaux s'enfoncer dans la vase. Nous ferons tout à l'heure l'application de ces détails à la défaite de l'armée de Sisara.

Le Cison « coule quelquefois dans un lit profondément creusé dans une terre noirâtre; les berges sont alors escarpées, taillées à pic et hautes de plusieurs mètres. D'autres fois, son lit se subdivise et forme de grands marais, recouverts de joncs et de roseaux, parmi lesquels fourmillent des tortues d'eau (*Emys caspica* et *Emys sigris*) et de nombreux oiseaux aquatiques aux brillantes couleurs. Il y a là, comme dans le Nahr Zerka, des crocodiles d'une belle venue. Le fait est aujourd'hui hors de doute, grâce à une exploration d'un Anglais, M. J. MacGregor, qui, en 1868 et 1869, a parcouru en yole-périssoire les principaux cours d'eau de la Syrie. Sur le Cison,

non loin de Khaifa, il a vu au milieu des roseaux des crocodiles d'une taille assez considérable, qui se sont approchés fort près de son embarcation et qu'il a été obligé de repousser à coups de rame ». Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLI, p. 52. L'embouchure du fleuve est curieuse. Sous la prédominance des vents sud-ouest, les dunes s'amoncellent graduellement, et leur progrès de ce côté force les eaux à se frayer un chemin, à chercher sans cesse de nouveaux débouchés plus au nord. Les lagunes qui existent maintenant derrière ces collines de sable, sur la rive gauche, sont peut-être le résultat d'un premier cours. Quand le vent vient de l'est, la rivière s'échappe à travers le sable vers la mer; mais, quand il souffle de l'ouest sur la côte, les eaux forment une véritable barre. On trouve en Palestine peu de vues aussi pittoresques et aussi complètement orientales qu'à l'embouchure du Cison. Les palmes, qui ne fleurissent que sur la côte, là où se rencontrent l'eau et le sable, à l'abri du froid, croissent le long des dunes et autour des lagunes. Une bordure de joncs et de plantes grasses couvre les rives, le long desquelles se tiennent des hérons gris, guettant le poisson, pendant que çà et là une aigrette blanche promène ses pas délicats, que des bandes d'oiseaux courent sur le sable ou à travers les marais. La large baie de Saint-Jean-d'Acre, les pentes sombres et escarpées du Carmel, un premier plan de palmiers, forment le cadre de ce tableau. Cf. Conder, *Tentwork in Palestine*, in-8°, Londres, 1889, p. 97-98. Pour cette description, voir la carte de la tribu d'ISSACHAR.

III. HISTOIRE. — Avec la description que nous venons de donner, il est plus facile de comprendre certains détails des deux événements qui ont rendu le Cison célèbre. 1° Sans reproduire tout au long le combat de Débora et Barac contre Sisara, Jud., IV, V (cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 116-123), nous nous arrêterons aux faits qui se rattachent à cet article. L'armée d'Israël s'était rassemblée sans bruit sur le mont Thabor, forteresse inexpugnable et excellent poste d'observation, d'où l'œil domine la plaine d'Esdrelon. Sisara, généralissime des troupes de Jabin, roi d'Azor, habitait Haroseth des Nations, c'est-à-dire probablement, selon plusieurs auteurs, *El-Harthiyéh*, que nous avons signalé plus haut, place très importante, parce qu'elle commande le passage de la plaine d'Acre dans celle d'Esdrelon, la gorge étroite dans laquelle coule le Cison entre le Carmel et les premières collines de Galilée. « Je te l'amènerai au torrent de Cison », avait dit la prophétesse à Barac, au nom du Seigneur. Jud., IV, 7. Il vint, en effet, avec ses redoutables chars de guerre et une nombreuse armée, prendre position dans la plaine, sur les bords du torrent, Jud., IV, 13, entre Mageddo et Thanac :

> Les rois sont venus, ils ont livré bataille,
> Ils ont livré bataille, les rois de Chanaan,
> A Thanach, près des eaux de Mageddo. Jud., V, 19.

Le champ de bataille était parfaitement choisi. Les neuf cents chariots de fer des Chananéens pouvaient se développer dans cet endroit, où la plaine est le plus large et

284. — Le Cison, près de la montagne du sacrifice d'Élie. D'après une photographie de M. L. Heudet.

le plus unie. Les deux villes importantes, restées en grande partie aux mains des anciens maîtres du pays, formaient un point d'appui aux troupes de Jabin. Hommes et chevaux trouvaient de quoi étancher leur soif dans « les eaux de Mageddo », c'est-à-dire les cours d'eau qui descendent des collines voisines et sont alimentés par les sources que nous avons déjà mentionnées. Dans ces conditions, Sisara pouvait tranquillement attendre l'attaque des Israélites. Humainement parlant, c'était folie pour ceux-ci d'affronter un ennemi qui avait tous les avantages. Mais Dieu était avec eux; cela suffit pour des hommes d'énergie et de foi. Descendant de leur forteresse du Thabor, ils tombent avec impétuosité sur les Chananéens, effrayés de tant d'audace. Le ciel en même temps combat pour Israel :

> Du ciel on a combattu [pour nous],
> Les étoiles, de leurs orbites, ont combattu contre Sisara.
> Jud., v, 20.

Josèphe, *Ant. jud.*, V, v, 4, interprète de la tradition juive, nous dit expressément qu'un orage terrible éclata, accompagné de pluie et de grêle. Les éléments déchaînés, poussés par le vent, fouettaient le visage des guerriers ennemis, les aveuglant et rendant leurs coups inutiles, tandis que la tempête, frappant à dos les Israélites, ne faisait que stimuler leur ardeur, et les lançait comme par une force surnaturelle au milieu des rangs chananéens. C'est ainsi que Dieu se sert des causes matérielles pour manifester la puissance de son secours. La pluie, qui tombait avec violence, grossit bientôt le torrent de Cison et détrempa peu à peu la terre légère de la plaine. Pressés par l'armée d'Israël, les vaincus ne songèrent naturellement qu'à regagner la forteresse d'Haroseth, d'où ils étaient partis. Enfermés entre les monts de Samarie et le Carmel à gauche, le torrent débordé à droite, et les vainqueurs qui les poursuivaient par derrière, ils n'avaient d'autre issue que par l'étroit passage qui sépare les deux plaines. Mais on comprend l'horrible confusion dans laquelle tombèrent les fuyards : hommes, chevaux et chariots roulaient en s'écrasant dans un pêle-mêle indescriptible; les bas-fonds se transformèrent en marais, et le fleuve, coupant la vallée de son cours tortueux, emportait les cadavres que les rangs pressés y jetaient successivement :

> Le torrent de Cison a roulé leurs cadavres,
> Le torrent des combats, le torrent de Cison,
> Et moi, j'ai foulé aux pieds les forts.
> Alors les chevaux se sont épuisés
> Dans la course rapide des chars. Jud., v, 21, 22.

C'est à peu près sur le même champ de bataille que, le 16 avril 1799, Napoléon livra le combat dit « du mont Thabor », et dans lequel les Turcs furent aussi précipités dans les fondrières perfides des sources du Cison. La défaite de Sisara laissa naturellement un souvenir profond dans les annales d'Israël, et plus tard le psalmiste, parlant à Dieu de ses ennemis, disait, Ps. LXXXII (hébreu, LXXXIII), 10 :

> Traite-les comme Madian,
> Comme Sisara et Jabin au torrent de Cison.

2° Le même fleuve entraîna vers la mer les corps des prophètes de Baal, miraculeusement confondus par Élie sur le Carmel. L'homme de Dieu ordonna de les prendre, « sans en laisser échapper un seul; et le peuple s'étant saisi d'eux, Élie les fit descendre au torrent du Cison, et les y fit mettre à mort. » III Reg., XVIII, 40. La scène est facile à reconstruire, grâce au souvenir que la tradition locale a gardé de cet événement. A la pointe sud-est du Carmel se trouve un endroit connu sous le nom de *El-Mouhraqa*, « le sacrifice, l'holocauste; » il rappelle ainsi le sacrifice qui y fut offert. De ce point élevé, le regard plonge, à l'est, sur l'immense plaine d'Esdrelon, et, au bas des pentes abruptes de la montagne, coule, à une profondeur d'environ 340 mètres, le *Nahr el-Mouqatta'*, qui rase de près les flancs inférieurs du Carmel. On montre encore aujourd'hui, précisément au bas de cette hauteur, un monticule situé sur les bords du torrent, et que les Arabes appellent *Tell el-Qasis*, « la colline des prêtres; » d'autres la désignent également sous la dénomination de *Tell el-Qatl*, « la colline du massacre, » à cause des prêtres de Baal qui y furent égorgés. Cf. V. Guérin, *Samarie*, 1875, t. II, p. 245, 247. La pluie qui tomba, à la prière d'Élie, grossit le Cison, dont les eaux roulèrent les cadavres des faux prophètes, comme elles avaient emporté ceux des Chananéens. — Outre les auteurs cités dans le corps de l'article, on peut voir aussi Robinson, *Physical Geography of the Holy Land*, in-8°, Londres, 1865, p. 171-174; *Biblical Researches in Palestine*, t. II, p. 363-366.

A. LEGENDRE.

CITÉ (DROIT DE). On appelait « droit de cité », dans l'antiquité, l'ensemble des privilèges qui assuraient à un individu la protection complète des lois d'un État et le droit de participer à son gouvernement. Ces privilèges variaient d'un État à l'autre. Ils appartenaient à ceux qui étaient nés d'un père et d'une mère citoyens ou qui avaient été admis dans la cité à la suite d'une concession émanant du souverain, ou du peuple dans les États démocratiques. Démosthène, *Contr. Steph.*, I, 78. Nous possédons un grand nombre d'inscriptions mentionnant la collation du droit de cité par différentes villes en récompense de services rendus. Dittenberger, *Sylloge inscript. græcarum*, 134; 253, l. 44; 314, 316; *Ephem. archaeolog.*, 1883, p. 37-38, etc. Les Juifs avaient reçu le droit de cité dans un certain nombre de villes grecques, notamment en Égypte et en Syrie.

1° *Droit de cité à Alexandrie.* — Ce fut Alexandre lui-même qui accorda, dit Josèphe, *Contr. Apion.*, II, 4, le droit de cité aux Juifs d'Alexandrie. Cela signifie qu'il leur donna les mêmes droits municipaux qu'aux Macédoniens. Cette situation persista sous la domination romaine, et les empereurs Titus et Vespasien refusèrent de les leur enlever, comme le demandaient les Grecs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, III, 1; XVIII, 7. Les Juifs formaient cependant une sorte d'État dans l'État. Ils s'administraient eux-mêmes dans une certaine mesure. Ils avaient un ethnarque qui commandait à la nation, jugeait les procès, décidait dans les contestations relatives aux contrats, et signait des ordres comme s'il était à la tête d'une cité indépendante. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 2; X, 1; XVIII, VI, 3; XIX, V, 2; *Bell. jud.*, XVIII, 7. Voir ALEXANDRIE 1. La position des Juifs était la même à Cyrène, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 2, et à Bérénice. *Corpus inscript. græc.*, n° 5161; Th. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. Cagnat, in-8°, Paris, 1889, t. XI, p. 65-66; Em. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, t. II, in-8°, 1889, p. 500, 514 et 515.

2° *Droit de cité à Antioche.* — Séleucus Nicator accorda aussi aux Juifs, dans des conditions semblables, le droit de cité à Antioche et dans les colonies qu'il fonda dans la Syrie inférieure. Ils eurent les mêmes droits que les Macédoniens et les Grecs, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, III, 1; *Contr. Apion.*, II, 4, et ils les conservèrent sous les empereurs romains, malgré les réclamations des Grecs. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, V, 2. A Antioche, comme à Alexandrie, ils avaient un chef particulier. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, III, 2. Il est plusieurs fois question dans l'Écriture des Juifs citoyens d'Antioche. II Mach., IV, 9; VI, 1; Act. VI, 5. Voir ANTIOCHE DE SYRIE. Cette organisation, dont nous trouvons aussi la trace à Smyrne, *Revue des études juives*, 1883, p. 161, existait partout où le nombre des Juifs était considérable. Em. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, t. II, p. 498, 513, 529, 534.

3° *Droit de cité romaine.* Voir CITOYEN ROMAIN.

E. BEURLIER.

CITERNE (hébreu : *bôr,* une fois *bô'r,* II Reg., XXIII, 15, et une autre fois *gébé',* Is., XXX, 14; Septante : λάκκος; Vulgate : *cisterna, lacus, fovea*), cavité artificielle dans laquelle on fait arriver l'eau de pluie, quelquefois même l'eau de source, pour la conserver. La citerne n'a qu'une ouverture médiocre, ordinairement fermée, ce qui la distingue de la piscine, qui est à ciel ouvert. Elle diffère du puits en ce que celui-ci s'alimente au moyen des eaux souterraines qui viennent couler à travers ses parois poreuses, tandis que la citerne s'alimente au moyen des eaux superficielles qu'elle retient dans ses parois étanches.

1° *Citernes des nomades.* — Quand les nomades circulent en caravanes plus ou moins nombreuses, ils ne peuvent toujours emporter avec eux la provision d'eau nécessaire au voyage. Aussi de tout temps se sont-ils efforcés de se ménager des réservoirs d'eau dans les endroits propices. Voici comment, d'après Diodore de Sicile, XIX, 94, procédaient les Arabes. Dans le sol argileux ou formé de pierre tendre, ils creusaient de grands trous, étroits à l'orifice, mais s'élargissant en profondeur. Ces réservoirs souterrains atteignaient jusqu'à un plèthre (cent pieds grecs), c'est-à-dire à peu près trente mètres de côté. On les remplissait d'eau de pluie; les ouvertures étaient bouchées, le niveau du sol reconstitué, de sorte que seuls les Arabes pouvaient distinguer la présence d'une citerne à certains signes connus d'eux. C'est dans une citerne semblable, alors dépourvue d'eau, que Joseph fut descendu sur la proposition de son frère Ruben, Gen., XXXVII, 22-29, avant d'être vendu aux trafiquants madianites. Voir DOTHAÏN.

2° *Citernes des Hébreux.* — Dans un pays presque entièrement montagneux, comme celui de Chanaan, les habitants des hauts districts ne pouvaient se passer de citernes pour recueillir l'eau des pluies, partout où les sources faisaient défaut. Les Chananéens en avaient eux-mêmes construit un grand nombre dans le pays, et le Seigneur ne manque pas de faire remarquer aux Hébreux quel avantage ce sera pour eux de trouver des citernes toutes creusées, à leur entrée dans la Terre Promise. Deut., VI, 11; II Esdr., IX, 25. — Pendant une de ses luttes contre les Philistins, David exprima le souhait d'avoir à boire de l'eau d'une citerne de Bethléhem. II Reg., XXIII, 15, 16; I Par., XI, 17, 18. A cinq cents mètres environ au nord de la ville, se voient encore trois citernes creusées dans le roc et appelées *Biär-Daoûd,* les « puits de David ». La plus grande a quatre mètres de large et à peu près dix-huit de long. Liévin, *Guide de la Terre Sainte,* Jérusalem, 1887, t. II, p. 65. — La Sainte Écriture mentionne plusieurs autres citernes, celle de Socho, I Reg., XIX, 22; celle de Sira, II Reg., III, 26; les nombreuses citernes que le roi Ozias fit creuser pour ses troupeaux dans la campagne et dans le désert, II Par., XXVI, 10; celles que le général chaldéen Nabuzardan abandonna au menu peuple qu'il laissait en Judée. Jer., XXXIX, 10. — Les citernes étaient de première nécessité dans les places qui pouvaient être assiégées. Celles de Béthulie furent épuisées après vingt jours de siège. Judith, VII, 11. Josèphe signale les services que rendirent les provisions des citernes pendant l'investissement des tours de Jérusalem et de la forteresse de Masada. *Bel. jud.*, V, IV, 4; VII, VIII, 3; *Ant. jud.*, XIV, IV, 6. Les citernes creusées dans l'enceinte du Temple existent encore en partie. « Dès l'origine, elles étaient indispensables au service liturgique. Les unes devaient fournir les eaux nécessaires aux ablutions, les autres devaient recevoir les eaux de lavage. Leur creusement a donc accompagné, sinon précédé, la construction du premier Temple. » De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem,* Paris, 1864, p. 27. Du reste, dans toute la Palestine, on rencontre « des citernes creusées habilement dans les rochers et disséminées à profusion le long des routes, dans les champs, dans les jardins, dans les aires à battre le grain, dans les villages et surtout dans les villes. A Jérusalem, on ne peut déblayer une cinquantaine de mètres de terrain sans en découvrir au moins une. Dernièrement, dans l'ancien mur d'enceinte sud de Jébus (Sion), sur une étendue d'une centaine de mètres, on a mis à découvert treize citernes. » Liévin, *Guide,* t. I, p. 39.

3° *Construction des citernes.* — Les habitants de la Palestine avaient d'assez grandes facilités pour creuser de bonnes citernes dans le sol calcaire de leur contrée. Parfois ils purent utiliser des cavités naturelles, en les adaptant à cette destination. Le plus souvent, ils pratiquèrent des réservoirs artificiels. Comme dans les citernes de Dothaïn, qui sont taillées dans le roc en forme de bouteilles, l'orifice restait assez étroit, et la cavité allait en s'élargissant à mesure qu'on descendait. De la sorte, la partie supérieure formait voûte et assurait la solidité de la masse surplombante de la roche. Quand le calcaire était suffisamment compact, la citerne n'avait pas besoin d'autre préparation pour garder l'eau. Si, au contraire, la roche présentait des fissures, ou si la citerne était construite dans un terrain perméable, on enduisait les parois de chaux ou de mortier, pour que l'eau ne s'échappât point. *Pirke Aboth,* f. 2, 11; Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* Leipzig, 1833, t. I, p. 234. Cette précaution faisait-elle défaut, ou la citerne demeurait-elle trop longtemps sans réparation, l'eau n'y pouvait plus rester. Jérémie, II, 13, reprochant au peuple d'avoir abandonné le Seigneur pour les idoles, dit qu'on a « délaissé la source d'eau vive pour se creuser des citernes crevassées qui ne peuvent garder les eaux ». Ces réservoirs souterrains conservaient l'eau très fraîche, Jer., VI, 7, et à l'abri de l'évaporation, grâce à l'étroitesse de l'orifice, d'ailleurs muni d'une fermeture. Ils affectaient une forme tantôt ronde, tantôt carrée, et atteignaient des dimensions considérables. On en trouve encore qui ont plus de trente mètres de profondeur. Socin, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. CXXI. Dans la citerne de Bethacad, Jéhu put faire égorger quarante-deux des frères d'Ochozias, IV Reg., X, 14, et dans celle que le roi Asa avait fait creuser à Jérusalem, Ismaël jeta les cadavres de soixante-dix hommes de Samarie, partisans de Godolias Jer., XLI, 7-9. On puisait l'eau des citernes à l'aide de vases suspendus à des cordes; quelquefois même la corde s'enroulait sur une roue facile à mettre en mouvement, mais qui à la longue tombait de vétusté. Eccle., XII, 6.

4° *Prescriptions de la loi sur les citernes.* — La loi ordonnait de couvrir les citernes, pour empêcher les animaux d'y tomber. Exod., XXI, 33, 34. On les fermait parfois avec une grosse pierre, comme les puits du désert. Gen., XXIX, 2. Mais comme on avait souvent besoin d'eau, à proximité des habitations, on employait des fermetures plus faciles à soulever. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 37, dit qu'on recouvrait les puits et les citernes avec des planches, et même qu'on les entourait d'une palissade servant de muraille protectrice. Si, malgré ces précautions, le cadavre d'un animal tombait dans la citerne, ce cadavre qui, en droit, souillait ce qu'il touchait, ne rendait cependant pas l'eau impure. Lev., XI, 36. Cette exception à la règle générale s'explique par la rareté de l'eau dans les régions rocheuses, et par le grand dommage qui eût été causé à une famille dont la provision eût subi une contamination légale. Les chutes d'animaux dans les citernes abandonnées n'étaient point rares. Du temps de David, pendant l'hiver, un lion tomba dans une citerne dont la neige dissimulait l'orifice. Banaïas pénétra dans la cavité et tua l'animal. II Reg., XXIII, 20; I Par., XI, 22; Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XII, 4. Il est probable que quand Notre-Seigneur parle de la brebis qui tombe dans un trou (βοθύνος, *fovea*) le jour du sabbat, Matth., XII, 11, il songe à ces citernes disséminées dans les campagnes et insuffisamment recouvertes. C'est parce que l'animal court danger de se noyer qu'il est si urgent de le retirer de la cavité où il est tombé.

5° *Usages des citernes.* — Les citernes étaient naturellement destinées à conserver l'eau. Is., XXX, 14. Chaque famille tâchait d'avoir la sienne, et « boire en paix l'eau de sa citerne », IV Reg., XVIII, 31; Is., XXXVI, 16, constituait un des agréments de la vie. — Bien que « les eaux dérobées soient plus agréables », chacun doit « boire l'eau de sa propre citerne ». Prov., IX, 17; V, 15. Le Sage se sert de cette image pour recommander la fidélité conjugale. — Les citernes abandonnées servaient de refuges. Au temps de Saül, les Israélites traqués par les Philistins se cachèrent dans des cavernes et dans des citernes. I Reg., XIII, 6. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, III, VIII, 1. — Elles devenaient aussi des prisons. Jérémie, XXXVIII, 6-13, fut ainsi descendu avec des cordes dans la citerne de Melchias, et en fut délivré par l'eunuque éthiopien Abdemélech. Zacharie, IX, 11, parle aussi de citerne sans eau d'où l'on tire des prisonniers. H. LESÊTRE.

CITHARE. Les Septante traduisent par κινύρα ou κιθάρα et la Vulgate par *cithara*, « cithare, » l'instrument de musique appelé en hébreu *kinnôr* et qui est une espèce de harpe. Voir HARPE. — Dans le Ps. LXXX, 2, le mot κιθάρα, *cithara*, rend l'hébreu *nébél*, qui est traduit ordinairement par « psaltérium » ou par « lyre ». Voir PSALTÉRIUM et LYRE.

CITOYEN ROMAIN (grec : Ῥωμαῖος ; Vulgate : *Romanus*, Act., XVI, 38; *homo romanus*, Act., XVI, 37; XXIII, 27; *civis romanus*, Act., XXII, 26, 29). Le titre de citoyen romain conférait à celui qui le possédait un certain nombre de droits qui lui assuraient une place privilégiée dans l'empire. Saint Paul était citoyen romain, et, à plusieurs reprises il invoqua les droits qui étaient attachés à ce titre. Act., XVI, 37-39; XXII, 25-30. Silas, son compagnon de voyage en Macédoine, l'était également. Act., XVI, 37-39.

I. ACQUISITION DU DROIT DE CITÉ. — Le droit de cité romaine pouvait s'acquérir de trois manières : par naissance, par concession ou par affranchissement. Il n'est question, dans le Nouveau Testament, que des deux premiers modes d'acquisition. Était citoyen romain par la naissance l'enfant né d'un père citoyen romain, marié selon le droit civil romain. Gaius, *Institut.*, I, 67-89; Ulpien, *Regulæ*, V, 3, 4, 8, 9. C'était le cas de saint Paul. « Je suis citoyen de naissance, » répondit-il au tribun Claudius Lysias. Act., XXII, 28. Le père de saint Paul était donc citoyen romain. Ce n'était pas à titre d'habitant de Tarse qu'il jouissait du droit de cité romaine, — Tarse n'avait pas reçu la collation collective de ce droit, — ce devait donc être à la suite d'une concession individuelle faite à lui-même ou à l'un de ses ancêtres, en récompense de services rendus au peuple romain.

Le droit de cité était souvent, en effet, accordé individuellement (*viritim* ou *sigillatim*) à certaines personnes, comme il l'était parfois collectivement aux habitants d'une ville. Sous la république, le peuple assemblé en comices pouvait seul concéder le droit de cité. Tite-Live, IV, 4; VIII, 17, 21; Cicéron, *Pro Balbo*, 10, 11, 14, etc.; *Pro Archia*, 10, etc. Parfois il ne faisait que ratifier les décisions des généraux ou des proconsuls. Cicéron, *Pro Balbo*, 17, 20-21; *Pro Archia*, 10. Ce fut probablement le cas pour le père ou l'ancêtre de saint Paul, et la concession dut être faite par Pompée ou par quelqu'un des généraux romains qui combattirent en Cilicie ou en Syrie. Un grand nombre de Juifs avaient reçu le droit de cité dans des circonstances semblables : par exemple, pour des services rendus à Jules César durant la guerre d'Égypte. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VIII, 1, 2. Beaucoup d'entre eux s'étaient établis en Grèce ou en Asie Mineure. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 13, 14; XI-XIX. Ils restaient néanmoins soumis aux autorités juives. Selden, *De Synedriis*, II, 15, 11. C'est pourquoi saint Paul est conduit par le tribun devant le sanhédrin, même après qu'il s'est déclaré citoyen romain. Act., XXII, 30. Sous l'empire, le droit de cité fut accordé plus facilement par les princes, qui substituèrent sur ce point leur autorité à celle des comices. A.W. Zumpt. *Studia romana*, in-8°, Berlin, 1859, p. 303, 306 et 308. Claude en particulier fut très généreux à cet égard, ce qui mécontenta beaucoup l'aristocratie romaine. Tacite, *Annal.*, XI, 23, 25; Suétone, *Claud.*, 18 et 19; V. Duruy, *Histoire des Romains*, in-4°, Paris, 1882, t. IV, p. 416-418. L'empereur, l'impératrice Messaline, les affranchis de la maison impériale, vendaient le droit de cité. Dion Cassius, LX, 17. Ce fut probablement alors que le tribun Lysias l'acheta, ainsi qu'il le dit à saint Paul, au prix d'une somme considérable. Act., XXII, 28. Cela expliquerait pourquoi il portait le nom de Claudius. Il a dû prendre ce nom gentilice en devenant citoyen.

II. PRIVILÈGES DES CITOYENS ROMAINS. — 1° Le droit de cité se composait d'un ensemble de droits particuliers. C'étaient au point de vue du droit privé : 1° le *jus connubii* ou l'aptitude à contracter un mariage auquel étaient attachés les droits que la loi romaine reconnaissait à cet acte; 2° le *jus commercii*, ou la capacité de contracter, d'acquérir, d'aliéner entre vifs, suivant les formes du droit civil romain; 3° le droit de faire un testament ou d'hériter; 4° le droit d'ester en justice devant le magistrat romain et suivant les formes de la procédure romaine. Il n'est pas fait mention de ces différents droits dans le Nouveau Testament.

2° Au point de vue du droit public, le citoyen était inscrit dans une des trente-cinq tribus romaines. Nous ignorons dans quelle tribu étaient inscrits saint Paul, Silas et Claude Lysias. Le citoyen ne pouvait être battu de verges ni soumis à une peine corporelle ou déshonorante. Cicéron, *In Verrem, actio* II, V, 63, 66; Pline, *H. N.*, VII, 44; Digeste, XLVIII, 6, 7, 8. Ce privilège datait de la loi Porcia, votée probablement en 197, sur la proposition de Caton le censeur. Tite-Live, X, 9; Salluste, *Catilina*, 51; Cicéron, *Pro Rabirio*, III, 4; IV, 12; *In Verrem, act.* II, V, 63; Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, X, 3, 13; Festus, édit. Ottfried Müller, p. 234. Il fut confirmé à plusieurs reprises. Cicéron, *De republ.*, XLII, 31, 54. Cf. L. Lange, *Histoire intérieure de Rome*, trad. franç., in-8°, Paris, 1885, t. I, p. 451, 458, 500. Les magistrats romains et à plus forte raison les magistrats municipaux qui contrevenaient à ces lois s'exposaient aux plus sévères châtiments. C'est là ce qui explique l'émotion profonde qui s'empara des duumvirs de Philippes quand ils apprirent que saint Paul et Silas, qu'ils avaient fait battre de verges, étaient citoyens. Act., XVI, 19-37. Lors de son dernier voyage à Jérusalem, saint Paul, arrêté par l'ordre du tribun Claude Lysias, se réclama encore une fois de son droit de cité. Le tribun, qui croyait avoir affaire à un Égyptien, avait ordonné qu'on le battît de verges et qu'on le soumît à la torture. Au moment où on l'attachait, Paul dit au centurion : « Vous est-il permis de fouetter un citoyen romain qui n'a pas été condamné? » Aussitôt le centurion avertit le tribun, et celui-ci fut pris de peur à la pensée qu'il avait fait attacher au poteau un citoyen. Act., XXII, 25-29. Dans les deux cas, nous voyons que la seule affirmation de Paul avait suffit à arrêter soit les magistrats municipaux de Philippes, soit l'officier qui commande à la tour Antonia. On ne lui demande aucune preuve de l'exactitude de son dire. Cicéron, *In Verrem, act.* II, V, 62, suppose que tel était, sinon le droit, du moins l'usage constant.

3° Un autre privilège du citoyen romain était, sous la république, le droit d'en appeler au jugement du peuple dans les causes capitales, *jus provocationis ad populum*. Ce droit était fondé sur la loi Valeria, *de provocatione*, votée dès les premiers jours de la république, en 508, Cicéron, *De republ.*, II, XXXI, 54; Tite-Live, II, 30; Valère Maxime, IV, 1, et sur la loi Sempronia, *de capite civis romani*, votée sur la proposition de Caius Gracchus, en 124. Salluste, *Catilina*, 51; Cicéron, *Catilin.*, I, 5, 10,

IV, 11, 28; *Pro Rabirio*, IV, 8, *In Verrem*, act II, V, 63; Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, X, 3. Sous l'empire, le *jus provocationis* fut remplacé par le *jus appellationis*, c'est-à-dire par le droit d'en appeler directement au tribunal de l'empereur. Suétone, *Octave*, 33; Dion Cassius, LIX, 8; Digeste, XLIX, 2, 1. Ce fut la loi *Julia de vi publica*, substituée par Auguste aux *leges Porciæ*, qui remplaça par ce droit d'appel l'ancienne inviolabilité du citoyen. Paul, *Sententiæ*, XXVI, 1; Digeste, XLVIII, 6, 7 et 8. Ce système d'appel personnel à César fut un instant supprimé par Caligula, mais après lui il fut rétabli et généralisé. Suétone, *Caligula*, 16; Dion Cassius, LII, 33; LV, 7; Tacite, *Annal.*, VI, 10; Pline, *Epist.*, VI, 22, 31; VII, 6. Saint Paul usa de ce droit quand il vit que le procurateur de Judée, Portius Festus, voulait le ramener à Jérusalem pour le juger. Act., XXV, 10-11. Et Félix fit la seule réponse qu'il pouvait faire : « Tu en as appelé à César, tu iras à César. » Act., XXV, 12. L'appel suspendait la juridiction du magistrat, c'est pourquoi celui-ci ne le renvoie pas absous. Act., XXV, 25; XXVI, 32. L'accusé qui avait invoqué le droit d'être jugé par César était envoyé à Rome sous escorte. Saint Paul fut confié à un centurion nommé Julius. Act., XXVII, 1. En même temps était remise à l'officier une lettre contenant un rapport sur le crime ou le délit reproché à l'accusé. Cette lettre portait le nom d'*apostoli* ou de *litteræ dimissoriæ*. Digeste, XLIX, 6, 1; 14, 9.

4° Enfin le citoyen condamné à mort ne pouvait être exécuté que par le glaive, qui, sous l'empire, avait remplacé la hache en usage sous la république. Digeste, XLVIII, 19, 8, 1. Cf. Tacite, *Annal.*, II, 32; Le Blant, *Les persécutions et les martyrs aux premiers siècles de Rome*, in-8°, Paris, 1893, p. 222. Conformément à la loi, saint Paul fut décapité et non crucifié comme saint Pierre, qui était Juif. Eusèbe, *H. E.*, II, 25, 5, t. XX, col. 208; S. Jérôme, *De viris illustribus*, V, t. XXIII, col. 617.

5° Les citoyens romains n'avaient pas tous la plénitude des droits politiques. Les uns pouvaient voter dans les assemblées romaines et être élus aux magistratures (*jus suffragii, jus honorum*); on les appelait *cives optimo jure*. Les autres n'avaient pas le droit de suffrage et à plus forte raison le droit d'être magistrats; on les appelait *cives sine suffragio* ou *imminuto jure*. Saint Paul, Silas et les Juifs qui avaient le droit de cité devaient appartenir à cette seconde catégorie.

III. Bibliographie. — C. Accarias, *Précis de droit romain*, 4e édit., in-8°, Paris, 1886, p. 115-122. Ch. Maynz, *Cours de droit public romain*, 4e édit., Bruxelles, 1876, t. I, p. 129, 138, 255 et 314; Ch. Laboulaye, *Essai sur les lois criminelles des Romains*, in-8°, Paris, 1845, p. 317-319; H. de Lesterpt de Beauvais, *Du droit de cité à Rome*, in-8°, Paris, 1882; G. de Letourville, *Étude sur le droit de cité à Rome*, in-8°, Paris, 1883; C. G. Zumpt, *Ueber die persönliche Freiheit des römischen Bürgers*, in-8°, Darmstadt, 1846; Théod. Mommsen, *Bürglicher und peregrenischer Freiheitsschutz im römischen Staate*, dans les *Jurist. Abhandlungen*, in-8°, Berlin, 1885, p. 253-292; A. Bouché-Leclercq, *Manuel d'institutions romaines*, in-8°, Paris, 1886, p. 350-374.

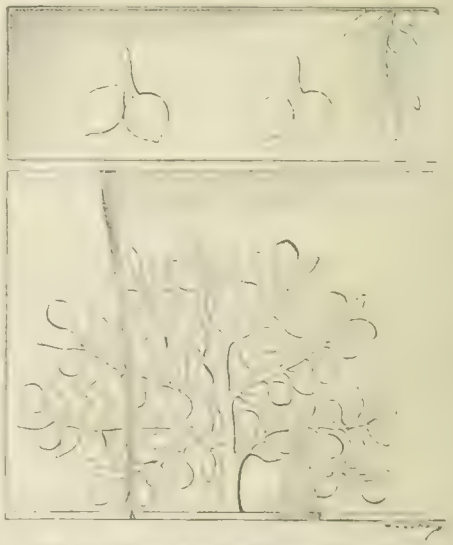
E. Beurlier.

CITRONNIER. — I. Description. — Arbre de la famille des aurantiacées, qui de l'Inde s'est répandu par la culture dans les régions chaudes du monde entier. Le *citrus limonum* diffère de l'oranger ordinaire par ses fleurs fréquemment teintées de rouge, par son fruit plus long que large, ordinairement bosselé et terminé par une sorte de mamelon (fig. 285). C'est à peine si on peut le séparer spécifiquement du cédratier ou *citrus medica*. Le suc en est plus acide, sauf dans quelques variétés comme celle qui est connue aux Indes sous le nom de *sweet lime* ou limon doux. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° Plusieurs interprètes ont cherché à identifier le citron avec le fruit de l'arbre *hâdâr*, du Lévitique, XXIII, 40, que la Vulgate rend par *fructus arboris pulcherrimæ*. On peut faire valoir les mêmes raisons et aussi opposer les mêmes difficultés que pour le cédrat. Voir Cédratier, t. II, col. 372-374. La principale difficulté est que la Palestine ne paraît avoir connu le citron, comme le cédrat, que vers l'époque de la captivité

285. — Citronnier.

de Babylone. Du reste, ce qu'on appela vers l'époque chrétienne « citron des Juifs » est plutôt un cédrat. On peut dire cependant, au sujet du citron, que Moïse a pu le connaître en Égypte; car avant lui Thothmès III l'avait rapporté de ses expéditions lointaines en Asie. Dans



286. — Citronnier sur un monument égyptien.
D'après Mariette, *Karnak*, pl. XXX.

le temple de Karnak, élevé par ce monarque, au milieu de plantes exotiques, est représenté un arbre qui a toute l'apparence d'un citronnier avec ses fruits (fig. 286). Mais on ne saurait dire si le citronnier fut cultivé et implanté dès lors en Égypte. Un citron, conservé au Louvre, a été trouvé dans un sarcophage égyptien; malheureusement

Champollion n'a pas indiqué l'époque de cette tombe, et la provenance de ce fruit n'est pas sans être enveloppée de doute. Ce qui est certain, c'est que les *Scalæ* coptes mentionnent le citron, ⲕⲟⲣⲧⲓⲙⲟⲥ, nom d'apparence grecque, qu'elles font suivre du mot tout à fait égyptien ⲁⲅⲁⲣⲉ : ce qui confirme l'opinion d'une introduction du citron en Égypte beaucoup plus ancienne qu'on ne croyait jusqu'ici. V. Loret, *Études de Botanique égyptienne*, dans *Recueil*, t. XVII, p. 196. — 2° On a voulu aussi voir le citron dans le *ṭappuaḥ*, plusieurs fois mentionné dans l'Écriture. Cant., II, 3, 5; VII, 9, etc. Mais les caractères du *ṭappuaḥ* ordinaire ne conviennent pas plus au citron qu'au cédrat. Le seul passage où il pourrait en être question est Prov., XXV, 11, où l'on compare la parole dite à propos à « un *ṭappuaḥ* d'or sur une corbeille d'argent ». Car quand bien même le *ṭappuaḥ* dans son sens ordinaire désignerait la pomme, on pouvait appeler poétiquement « pomme d'or » le citron, le cédrat ou l'orange. Pour l'oranger, il ne paraît pas avoir été connu dans l'Asie occidentale avant la domination des Arabes. Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1886, p. 146. Quant au citron ou au cédrat connu plus anciennement, des fruits ont pu être apportés par le commerce des caravanes jusqu'en Palestine vers l'époque de Salomon ou d'Ézéchias, sans que l'arbre ait été encore implanté : ce qui ne paraît avoir eu lieu que plus tard. Voir CÉDRATIER, t. II, col. 372. E. LEVESQUE.

CLAIR Claude, né à Montcoy, canton de Saint-Martin-en-Bresse (Saône-et-Loire), le 23 octobre 1839, mort à Menton (Alpes-Maritimes), le 16 novembre 1881. Après avoir fait ses études au petit séminaire d'Autun, il entra, en octobre 1859, au grand séminaire de cette ville, où il fit ses études théologiques et s'adonna à l'étude de l'hébreu jusqu'en 1863. Au mois d'octobre de cette année, il alla au séminaire de Saint-Sulpice suivre les cours de M. Le Hir, et fut ordonné prêtre à Paris, le 10 juin 1865. Nommé vicaire à Saint-Pierre de Chalon-sur-Saône, le 19 juin 1865, il fut transféré, à cause de sa mauvaise santé, à Rully, le 12 juin 1866. En mars 1867, il dut renoncer complètement au ministère pour ne plus s'occuper que d'une éducation particulière. Il n'en travailla pas moins avec application et persévérance et publia dans *La Sainte Bible avec commentaires*, éditée par la librairie Lethielleux, *Le livre de Josué*, in-8°, Paris, 1877; *Les Juges et Ruth*, in-8°, Paris, 1878; *Les livres des Rois*, 2 in-8°, Paris, 1879; *Les Paralipomènes*, in-8°, Paris, 1880.

CLARIO Isidore, prélat italien de l'ordre de Saint-Benoît, né à Chiari, près de Brescia, en 1495, mort à Foligno le 28 mai 1555. Le 24 juin 1517, il faisait profession de la règle bénédictine à l'abbaye de Saint-Jean de Parme, et était bientôt remarqué par sa profonde connaissance des langues grecque et hébraïque. Il gouverna successivement les abbayes de Pontida, à Bergame, et de Notre-Dame de Césène. Le pape Paul III, qui l'avait appelé au concile de Trente, le nomma évêque de Foligno, et il mourut dans cette ville, à l'âge de soixante ans. Parmi ses nombreux écrits, nous signalerons : *Vulgata editio Novi ac Veteris Testamenti quorum alterum ad hebraicam, alterum ad græcam veritatem emendatum ut diligentissime... adjunctis et eruditis Scriptoribus scholiis*, in-f°, Venise, 1542, 1557. Cet ouvrage fut condamné pour la façon dont Isidore Clario y avait parlé de la Vulgate dans sa préface. Les notes qu'il a ajoutées sont empruntées pour la plupart à Sébastien Munster. Plus tard, il publia le même travail, après correction, sous le titre : *Biblia sacrosancta Veteris ac Novi Testamenti, adjectis et eruditis Scriptoribus scholiis ita, uti est, locupletibus, ut pro commentariis sint; multis enim certe locorum millibus præsertim difficilioribus lucem afferunt et secunda authoris recognitione, deputatorum concilii Tridentini servata censura*, in-f°, Venise, 1564. On doit encore à Isidore Clario : *Canticum canticorum Salomonis latine, ad hebraicam veritatem emendatum, adjectis scholiis et arcanis Hebræorum erutis*, in-8°, Vienne, 1544; *Novum Testamentum (Evangelia et Acta Apostolorum) latine Vulgatæ editionis ad vetustissimam exemplarium fidem emendata, adjectis scholiis*, in-8°, Venise, 1541; *In Evangelium secundum Lucam orationes quinquagenta quatuor*, in-4°, Venise, 1565; *Super Missus est et super canticum Magnificat orationes variæ de Beata Virgine*, in-4°, Venise, 1565; *In sermonem Domini in monte habitum secundum Matthæum orationes sexaginta novem*, in-4°, Venise, 1566; *Orationum extraordinarium volumen I et II, in quibus utriusque Testamenti insigniores quique loci illustrantur*, in-4°, Venise, 1567. Un grand nombre de ces ouvrages furent publiés après la mort de leur auteur par les soins de Benoît Guidi, religieux de la congrégation du Mont-Cassin. — Voir Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (1685), p. 320, 443; *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (1690), p. 144; Dupin, *Histoire des auteurs ecclésiastiques du XVIe siècle, de 1550 à 1600* (1703), p. 60; Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Cassinensis*, part. II (1732), p. 49; Ziegelbauer, *Historia rei litter. Ordinis S. Benedicti*, t. III, p. 344, 347; t. IV, p. 11, 15, 48; Ughelli, *Italia sacra* (1717), t. I, p. 712; Tiraboschi, *Storia della lett. ital.* (1823), t. VII, p. 504. B. HEURTEBIZE.

1. CLARKE Adam, théologien wesleyen, né vers 1762 à Moybey, dans le comté de Londonderry, en Angleterre, mort du choléra le 26 août 1832. Il devint méthodiste en 1778, et se rendit célèbre comme prédicateur populaire. Depuis 1805, il habita ordinairement Londres ou son voisinage. Il étudia les classiques anciens, les écrivains orientaux et les Pères de l'Église et publia divers ouvrages. En 1805, il donna une nouvelle édition de la traduction anglaise par Farneworth des *Mœurs des Israélites* de Fleury. De 1810 à 1826, il fit paraître à Londres, en 8 volumes in-4° et in-8°, son œuvre la plus importante, *The Holy Bible, with a Commentary and critical notes* (nouvelle édition, 6 in-8°, 1851), qu'il s'efforça de rendre en même temps scientifique et populaire, et qui lui valut une grande réputation, quoiqu'il y soutint plusieurs opinions singulières, par exemple que le serpent qui tenta Ève était un babouin. En 1820, il publia *Clavis Biblica, or a Compendium of Biblical knowledge*, in-8°, Londres, 1820. — Voir *An Account of the Infancy, Religious and Literary Life of Adam Clarke, by a member of his family*, 3 in-8°, Londres, 1833.

2. CLARKE Samuel, dont on écrit aussi le nom Clark, commentateur non conformiste anglais, né à Shotwich, près de Chester, le 12 novembre 1626, mort à High Wycombe le 24 février 1701. Il consacra sa vie presque entière à annoter la Bible. Son travail parut sous le titre : *The Old and New Testaments with Annotations and parallel Scriptures*, in-f°, Londres, 1690; 1760; Glasgow, 1765. Ses notes sont remarquables par leur concision. On a aussi de lui : *An Abridgment of the historical Parts of the Old and New Testaments*, in-12, Londres, 1690; *A Survey of the Bible or an Analytical Account of the Holy Scriptures by chapter and verse*, in-4°, Londres, 1693; *A Brief Concordance of the Holy Scriptures*, in-12, Londres, 1696; *An Exercitation concerning the original of the chapters and verses in the Bible*, in-8°, Londres, 1698; *The Divine Authority of the Scriptures asserted* (en réponse à Richard Simon et autres), in-8°, Londres, 1699. Il étend l'inspiration aux points-voyelles du texte hébreu et à la division des versets. Voir L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. X, 1887, p. 442.

CLAROMONTANUS (CODEX). Ce manuscrit appartient au groupe des manuscrits bilingues, gréco-latins, du Nouveau Testament, dont il a été question déjà t. I, col. 1233, 1769, 1826. Le *Claromontanus*, qui contient seulement les Épîtres paulines, est à la Bibliothèque Nationale de Paris, où il porte le n° 107 du fonds grec, après avoir porté le n° 2245 de la Bibliothèque du Roi. On le désigne dans l'appareil critique des Épîtres paulines par la lettre *D* pour le grec, et *d* pour le latin. Il est écrit à pleine page, le grec sur la page gauche, le latin sur la page droite, comme dans le *Codex Bezæ*, le grec et le latin se faisant vis-à-vis verset par verset. Le parchemin, d'une extrême finesse, est partagé en quaternions, et le manuscrit compte 533 feuillets, chaque page 21 lignes; la dimension de chaque feuillet est de 246 millimètres sur 190. Tant dans le grec que dans le latin, le texte est divisé en stiques ou versets. Mais les mots ne sont pas séparés dans l'intérieur du verset : ni accents, ni esprits, ni ponctuation autre que la ponctuation finale du verset. Les initiales sont saillantes en marge, sans décor et seulement un peu plus grandes que les lettres du texte. Les trois premiers versets de chaque épître sont écrits à l'encre rouge, ainsi que les citations de l'Ancien Testament. L'écriture est onciale : on la date du VIe siècle. Mais le texte a subi maintes corrections, Tischendorf distingue jusqu'à dix mains différentes et de diverses époques, depuis la fin du VIe siècle jusqu'à la Renaissance, qui ont surchargé le texte premier et que l'on désigne par les sigles D^b, D^{**}, D^{**b}, D^{**c}, D^{***}, d^{***}, etc. Voyez C. R. Gregory, *Prolegomena ad N. T. Tischendorf*, Leipzig, 1884, p. 419-422. Le fac-similé ci-joint (fig. 287) contient Rom., VII, 4-7.

Le manuscrit renferme les Épîtres paulines, il ne présente que quelques rares lacunes accidentes : Rom., I, 1-7; le feuillet 6, contenant Rom., I, 27-30, a été rétabli par D^b (VIe siècle). Les feuillets 162-163 sont palimpsestes, et G. Hermann, en 1821, y a lu un fragment du *Phaëton* d'Euripide, écriture du Ve siècle. Le texte de l'Épître aux Hébreux est précédé (fol. 467-468) de la plus ancienne stichométrie des livres de la Bible que nous possédions : c'est un catalogue des livres canoniques, avec l'indication pour chacun du nombre de stiques qu'il compte. Une édition spéciale de ce catalogue a été donnée par M. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, Leipzig, 1890, p. 157-172; le texte de Zahn est reproduit par M. Preuschen, *Analecta*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 142-144. Ce catalogue est de grande importance pour l'histoire du canon : M. Zahn pense qu'il n'est pas propre à notre manuscrit, qu'il a été à l'origine rédigé en grec, vraisemblablement dans le cercle de l'Église alexandrine, et enfin qu'il est antérieur à saint Athanase, sans qu'il puisse facilement être plus ancien que le milieu du IIIe siècle. Voyez A. Harnack, *Geschichte des altchristlichen Litteratur*, t. I, Leipzig, 1893, p. 451. Toutefois il convient de noter que l'hypothèse de M. Zahn, conjecturant que ce texte est traduit du grec, n'est pas solidement motivée. Voyez les objections de M. Jülicher, *Theologische Litteraturzeitung*, 1891, p. 221.

Le *Codex Claromontanus* fut légué à la Bibliothèque du Roi par les frères Jacques et Pierre Dupuy, bibliothécaires de ladite bibliothèque, avant la mort du premier (1656); il avait été la propriété de leur père, Claude Dupuy. Au XVIe siècle, Théodore de Bèze avait utilisé le *Claromontanus* pour son édition du Nouveau Testament grec de 1582, et il déclare l'avoir trouvé dans le monastère de Clermont, au diocèse de Beauvais, *in Claromontano apud Bellovacos cœnobio repertum*. D'autre part, le manuscrit oncial qui porte le sigle E dans l'appareil critique des Épîtres paulines et qui est un manuscrit gréco-latin, copié en Occident au IXe siècle, le *Sangermanensis*, aujourd'hui à Saint-Pétersbourg *Cæsareus* 20 est une copie immédiate de notre *Claromontanus*, voyez Grégory, *ouvr. cit.*, p. 423 : le *Claromontanus* était donc dès le IXe siècle en Occident. Le correcteur D^{***} du *Claromontanus* est du commencement du IXe siècle : il a mis au grec les accents et les esprits, et a revisé tout le texte grec; mais la renaissance carolingienne a eu ses hellénistes. On a montré qu'il existait une étroite parenté entre l'*Augiensis* et le *Bœrnerianus*, tous deux dépendant probablement d'un même archétype que l'on pourra appeler *X*; on a montré aussi que ce manuscrit *X* et notre *Claromontanus* devaient dépendre d'un archétype commun ou *Z*, que ce manuscrit *Z* avait pour auteur un Latin et représentait une édition gréco-latine des Épîtres paulines, laquelle n'avait pas compris l'Épître aux Hébreux, conforme en cela au canon que représente l'*Ambrosiaster*, apparentée à la tradition textuelle latine que représentent et l'*Ambrosiaster* et Victorinus, conforme en somme à l'état du texte des Épîtres paulines en Italie et plus particulièrement à Rome vers le temps du pape Damase; et qu'enfin cette édition gréco-latine des Épîtres paulines ne devait pas être antérieure au commencement du Ve siècle. Voir P. Corssen, *Epistularum paulinarum codices græce et latine script. Augien. Bœrnerian. Claromontan. examin. inter se compar. ad communem originem revoc.*, Kiel, 1887-1889. L'ingénieuse construction de M. Corssen a été vivement attaquée. M. Samuel Berger toutefois incline à l'admettre, pour cette raison que le texte latin qui avait place dans cette édition bilingue « était, autant que nous en pouvons juger, un texte *italien* », que le *Codex Laudianus* des Actes des Apôtres, un autre manuscrit bilingue, provient au moins indirectement de Sardaigne. *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, p. 115. Quoi qu'il en puisse être, on tient que le texte latin du *Codex Claromontanus* est un texte de la Bible latine antérieure à saint Jérôme, que ce texte a été adapté au grec qui lui fait vis-à-vis; quant au grec, il est un remarquable représentant de la tradition textuelle que l'on appelle occidentale. Le *Claromontanus* a été utilisé par Bèze au XVIe siècle, par Jean Morin et par Walton au XVIIe, collationné par Wetstein en 1715, publié quant au latin par Sabatier en 1751, étudié par Montfaucon et Griesbach au XVIIIe siècle, publié intégralement par Tischendorf en 1852 : *Codex Claromontanus sive epistulæ Pauli omnes gr. et lat. ex cod. Paris. celeberrimo nomine Claromontano plerumque dicto*, Leipzig, 1852. P. BATIFFOL.

1. CLAUDE, empereur romain (fig. 288 et fig. 271, col. 708). Tibérius Claudius Drusus Néro Germanicus régna du 24 janvier 41 au 13 octobre 54. Il était fils de Néro Claudius Drusus Germanicus et d'Antonia, fille de Tibérius Claudius Néro et de Livie, qui épousa plus tard Auguste. Il était neveu de Tibère et oncle de Caligula. Né à Lyon, le 1er août de l'an 10 avant J.-C., il eut une enfance maladive. Méprisé par toute sa famille, il fut abandonné aux soins des affranchis et des esclaves. La carrière des honneurs lui fut fermée sous Auguste et sous Tibère; il ne devint consul que sous Caligula. Quand Chéréas eut fait périr ce prince, le timide Claude craignit pour sa vie et se cacha. Un soldat le découvrit derrière une tapisserie, le salua empereur, et la troupe le porta en litière au camp prétorien, où la garde impériale tout entière lui prêta serment de fidélité. Pendant deux jours, il y eut contre lui une violente opposition de la part d'une partie des sénateurs qui voulaient restaurer la république et qui étaient soutenus par la garde urbaine. Mais l'intervention d'Hérode Agrippa Ier amena le sénat à reconnaître Claude. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, I-IV; *Bell. jud.*, II, XI. En reconnaissance, le nouvel empereur ajouta au territoire qu'Agrippa gouvernait déjà la Judée et la Samarie, en sorte que le royaume d'Hérode le Grand fut reconstitué au profit de son petit-fils, qui prit le titre de roi. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, V, 1; VIII, 2; *Bell. jud.*,

ΚΑΙ ΥΜΕΙΣ ΕΘΑΝΑΤΩΘΗΤΕ ΤΩΝΝΟΜΩ
ΔΙΑ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΧΥ
ΕΙΣ ΤΟ ΓΕΝΕΣΘΑΙ ΥΜΑΣ ΕΤΕΡΩ
ΤΩ ΕΚ ΝΕΚΡΩΝ ΕΓΕΡΘΕΝΤΙ
ΙΝΑ ΚΑΡΠΟΦΟΡΗΣΩΜΕΝ ΤΩ ΘΩ
ΟΤΕ ΓΑΡ ΗΜΗΝ ΕΝ ΤΗ ΣΑΡΚΙ
ΤΑ ΠΑΘΗΜΑΤΑ ΤΩΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ
ΤΑ ΔΙΑ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ ΕΝΗΡΓΕΙΤΟ
ΕΝ ΤΟΙΣ ΜΕΛΕΣΙΝ ΗΜΩΝ
ΕΙΣ ΤΟ ΚΑΡΠΟΦΟΡΗΣΑΙ ΤΩ ΘΑΝΑΤΩ
ΝΥΝΙ ΔΕ ΚΑΤΗΡΓΗΘΗΜΕΝ
ΑΠΟ ΤΟΥ ΝΟΜΟΥ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ
ΕΝΩ ΚΑΤΕΙΧΟΜΕΘΑ
ΩΣΤΕ ΔΟΥΛΕΥΕΙΝ ΗΜΑΣ ΕΝ ΚΑΙΝΟΤΗΤΙ ΠΝΟ
ΚΑΙ ΟΥ ΠΑΛΑΙΟΤΗΤΙ ΓΡΑΜΜΑΤΟΣ
ΤΙ ΟΥΝ ΕΡΟΥΜΕΝ
ΟΝΟΜΟΣ ΑΜΑΡΤΙΑ ΜΗ ΓΕΝΟΙΤΟ
ΑΛΛΑ ΤΗΝ ΑΜΑΡΤΙΑΝ ΟΥΚ ΕΓΝΩΝ
ΕΙΜΗ ΔΙΑ ΝΟΜΟΥ
ΤΗΝ ΤΕ ΓΑΡ ΕΠΟΥΜΙΑΝ ΟΥΚ ΗΔΕΙ
ΕΙΜΗ ΟΝΟΜΟΣ ΕΛΕΓΕΝ

CODEX CLAROMONTANUS

II, XI, 5; Philon, *In Flaccum*, 41; Dion Cassius, LX, 8. Voir HÉRODE 6

Agrippa Ier resta toute sa vie l'ami de Claude. Il fit notamment célébrer des jeux à Cesarée en l'honneur de l'empereur, et ce fut pendant la célébration de ces jeux qu'il mourut. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VIII, 2. L'empereur fit châtier sévèrement les habitants de Césarée et de Sébaste, qui avaient outragé la mémoire du roi. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, IX, 2. Claude donna à Hérode, frère d'Agrippa, le royaume de Chalcis, Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VIII, 1; Eckhel, *Doctr. num.*, t. III, p. 492, et après la mort de son frère il le nomma gardien du Temple de Jérusalem, et lui donna le droit de nommer le grand prêtre. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, I, 3. A la même époque, Claude permit aux Juifs de garder dans le temple les habits pontificaux qui avaient été déposés dans la tour Antonia. Josèphe, *Antiq. jud.*, XX, I, 1. A cause de la jeunesse d'Agrippa II, le gouvernement de la Judée fut confié à un procurateur résidant à Césarée. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XV, 6; Act., XXIII, 23 et 33; XXV, 1. En 48, l'empereur donna la principauté de Chalcis à Hérode Agrippa II. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 2; *Bell. jud.*, II, XII, 1. En 53, il lui reprit ce domaine et lui donna en échange l'ancienne tétrarchie de Philippe, que gouvernait Agrippa Ier au temps de Caligula. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VII, 1; *Bell. jud.*, II, XII, 8. Il lui accorda en même temps le titre de roi. Act., XXV, 13; XXVI, 2. Voir AGRIPPA II. En conséquence, la juridiction des procurateurs fut réduite à un territoire moins étendu.

288. — Monnaie de l'empereur Claude.

TI CLAUDIUS CAESAR · AUG P · M TR IMP P PP. Tête de Claude laurée, à droite; derrière la nuque, en contremarque : N CA PR. — ℞. EX... | P... | OB CIVES || SERVATOS dans une couronne de chêne.

D'un caractère timide, Claude fut durant tout son règne sous la domination de ses affranchis. Antonius Félix, nommé procurateur de Judée, en 52, Act. XXIII, 24, 26; XXIV, 3, 22, 24-27; XXV, 14, était le frère de Pallas, l'un d'entre eux. Tacite, *Hist.*, V, 9; Suétone, *Claude*, 28. Voir FÉLIX. Il était probablement affranchi d'Antonia, mère de Claude. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, XVI, 9. Claude se montra très bienveillant à l'égard des Juifs d'Alexandrie, si maltraités sous Caligula. Un de ses premiers actes fut de leur rendre leurs anciens privilèges et la liberté de leur culte. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, V, 2. Cf. U. Wilcken, *Alexandrinische Gesandtschaften von Kaiser Claudius*, dans l'*Hermès*, t. XXX, 1895, p. 481-498; Th. Reinach, *L'empereur Claude et les antisémites d'Alexandrie*, dans la *Revue des études juives*, t. XXXI, 1895, p. 161-177. Il favorisa de même les Juifs de toutes les provinces; mais il prit soin, dans son édit de tolérance, de leur rappeler qu'eux-mêmes devaient respecter les usages des autres peuples. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, V, 2.

La plupart des auteurs ecclésiastiques placent sous le règne de Claude, en 42, la première venue de saint Pierre à Rome. Eusèbe, *H. E.*, II, 14, t. XX, col. 171; S. Jérôme, *De viris illustribus*, 1, t. XXIII, col. 607. Cf. *Chronic. ad ann. Christi 42*, t. XXVII, col. 577; P. Orose, *Histor.*, VII, 6, t. XXXI, col. 1072. Cependant Eusèbe, *Chronic. ad ann. Caii Caligulæ III*, t. XIX, col. 539, fait arriver l'apôtre à Rome dès le règne de Caligula, en l'an 40. Voir PIERRE. Quoi qu'il en soit de cette date, la prédication de l'Évangile excita sous Claude une vive émotion parmi les Juifs. Il y eut des émeutes, et l'empereur chassa de Rome un grand nombre d'entre eux, Suétone, *Claude*, 25, parmi lesquels furent les chrétiens, ou du moins ceux qui furent connus comme tels, et notamment Aquila et Priscille. Act., XVIII, 2. Voir AQUILA et PRISCILLE.

Quelques historiens ont soutenu que l'expression dont se sert Suétone pour indiquer la cause des troubles, *impulsore Chresto tumultuantes*, n'avait aucun rapport avec le christianisme, mais qu'il s'agissait d'un affranchi nommé *Chrestos*. V. Duruy, *Histoire des Romains*, édit. in-4°, t. IV, p. 406. Le nom de *Chrestos* est, en effet, très fréquent parmi les Juifs, *Corpus inscript. græc.*, n° 2114*b*; Levy, *Epigraphische Beiträge zur Geschichte der Juden*, dans le *Jarhbuch für die Geschichte der Juden*, 1861, t. II, p. 301-313; mais cette opinion est presque universellement rejetée, même par les rationalistes. P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 20; E. Renan, *Saint Paul*, in-8°, Paris, 1869, p. 99; E. G. Hardy, *Christianity and the Roman government*, in-8°, Londres, 1894, p. 56. W. Sanday et A. C. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, in-8°, Edimbourg, 1896, p. XXI-XXII. Orose, *Hist.*, VII, 6, t. XXXI, col. 1075, place l'édit de bannissement des Juifs à la neuvième année du règne de Claude, soit en 49 ou 50; il se réfère à Josèphe, qui ne dit rien à ce sujet. R. Anger, *De temporum in Actis Apostolorum ratione*, in-8°, Leipzig, 1833, p. 118, pense aussi que l'édit n'a pu être porté tant qu'Agrippa demeura à Rome, c'est-à-dire jusqu'en 49. Quelques historiens reculent l'édit jusqu'en l'an 51. C. Goyau, *Chronologie de l'empire romain*, in-16, Paris, 1891, p. 105. D'autres font remarquer que le fait n'est pas mentionné dans les Histoires de Tacite qui nous ont été conservées, et que la partie perdue des Annales contenait le récit des six premières années de cet empereur. Ils concluent de là que l'édit est antérieur à l'an 46. Voir sur cette question Tillemont, *Histoire des empereurs*, t. I, p. 550. D'après Dion Cassius, LX, 6, tous les Juifs n'auraient pas été expulsés, mais il aurait été interdit à ceux qui seraient demeurés de se réunir. Claude défendit aux Juifs de Jérusalem d'employer aux fortifications de la ville le tribut du didrachme, que l'on payait chaque année pour l'entretien du Temple. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VII, 2; XX, 1. Pendant le règne de Claude, les Juifs se révoltèrent plusieurs fois contre le gouvernement impérial : vers 45, sous la conduite de Theudas, Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 1; Eusèbe, *H. E.*, II, 11, t. XIX, col. 162; en 51, sous la direction d'Éléazar et d'Alexandre. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VI, 1-3; *Bell. jud.*, II, XII, 3-7. Ces révoltes, souvent causées par les exactions des gouverneurs, Tacite, *Hist.*, V, 9, furent réprimées avec la plus grande sévérité. Des milliers de Juifs furent massacrés, Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 3; *Bell. jud.*, II, XII, 1; deux des fils de Judas le Gaulonite furent crucifiés. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 2. Cependant dans une querelle qui eut lieu entre les Samaritains et les Juifs, Claude, sous l'influence d'Hérode Agrippa II, donna raison à ceux-ci et exila Cumanus, qui les avait maltraités. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VI, 1-3; VII, 1. A ces souffrances s'ajoutèrent de nombreuses famines. Act., XI, 28-30; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 2; cf. III, XV, 3; XX, II, 6; Dion Cassius, LX, 11; Aurelius Victor, *De Cæsaribus*, 4; Tacite, *Annal.*, XII, 43; Suétone, *Claude*, 18;

Orose, VII, VI, 11; R. Anger, *De temporum in Actis Apostolorum ratione*, in-8°, Leipzig, 1833, p. 41-49; Wieseler, *Chronologie des apostol. Zeitalters*, in-8°, Göttingue, 1848, p. 156-161.

Claude mourut empoisonné par sa femme Agrippine. Suétone, *Claude*, 44; Tacite, *Annal.*, XII, 66; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 1; *Bell. jud.*, II, XII, 8. Voir E. Schurer, *Geschichte des Judischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi*, t. I, in-8°, Leipzig, 1890, p. 270, 405, 420, 462, 464, 469, 474; t. II, 1889, p. 508 et 530. E. Beurlier.

2. CLAUDE LYSIAS, tribun d'une cohorte romaine à Jérusalem. Act., XXIII, 26. Voir Lysias.

3. CLAUDE, évêque de Turin, né en Espagne, mort en 839 dans sa ville épiscopale. Disciple de Felix, évêque d'Urgel, il vint dans les Gaules quelques années avant la mort de Charlemagne, et enseigna les lettres sacrées dans l'école établie par cet empereur à Aix-la-Chapelle. Il devint ensuite chapelain de Louis le Débonnaire, qui le fit nommer évêque de Turin. Afin d'enlever à ses diocésains toute occasion de rendre un culte exagéré aux images des saints, il les proscrivit d'une façon absolue, allant jusqu'à faire disparaître des églises la figure de la Croix. Dans son zèle, il blâmait les pèlerinages aux tombeaux des Apôtres et le culte rendu aux saintes reliques. Il a été également accusé d'avoir professé quelques-unes des erreurs d'Arius et de Nestorius. Claude de Turin a commenté un grand nombre de livres de la Sainte Écriture; mais une faible partie seulement de ses travaux a été publiée. Au t. XIV de la *Bibliotheca maxima Patrum* se trouve son *Enarratio in Epistolam D. Pauli ad Galatas*. Mabillon, dans ses *Vetera Analecta*, in-f°, Paris, 1723, a publié *Præfatio in libros Informationum litteræ et spiritus super Leviticum*, ainsi que la *Præfatio Expositionis in Epistolam ad Ephesios*. Chrysostome Trombelli, dans son ouvrage *Bedæ et Claudii Taurinensis itemque aliorum veterum Patrum opuscula*, in-4°, Bologne, 1755, a édité ses commentaires sur les livres des Rois. Le savant Mai, dans sa *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, p. 274, a publié *Prologus in commentarios ad Pauli Apostoli Epistolas*, et dans son *Spicilegium romanum*, au t. IV, la *Præfatio in Catenam super sanctum Matthæum*, et au t. IX, l'*Expositio Epistolæ ad Philemonem*. Migne a reproduit, au t. CIV de sa *Patrologie latine*, tous ces ouvrages ou fragments d'ouvrages de Claude de Turin. — Voir *Histoire littéraire de la France*, t. IV, p. 223; Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, t. I (1788), p. 458; Ughelli, *Italia sacra*, t. IV (1719), col. 1025; Tiraboschi, *Storia della lett. italiana* (1823), t. III, p. 303. B. Heurtebize.

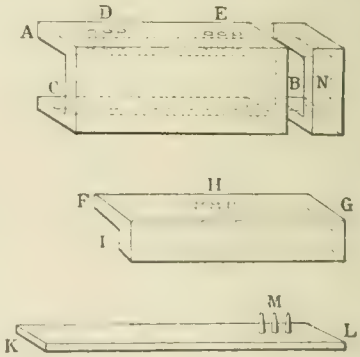
4. CLAUDE DE MONTMARTRE, carme, naquit sur la colline de Montmartre, à Paris, fut docteur en théologie et professeur au collège des Carmes de la place Maubert, puis vicaire général de la congrégation d'Albi, et enfin prieur de Paris, en 1544. On a de lui *In Apocalypsim enarrationes*, in-16, Paris, 1549.

F. Benoit.

CLAUDIA (Κλαυδία), chrétienne de Rome de la part de laquelle saint Paul salue Timothée. II Tim., IV, 21. Elle est nommée par l'Apôtre en même temps que Pudens. Or on sait par une épigramme de Martial, IV, 13, sur le mariage de Pudens, que la femme de ce dernier s'appelait Claudia; on a donc supposé que Claudia était la femme de Pudens, ce qui est possible. Voir Pudens. On a supposé de plus qu'elle était originaire de la Grande-Bretagne et fille du roi Cogidubnus, allié de Rome. Tacite, *Agricola*, 14. Sur ces conjectures, voir Williams, *On Pudens and Claudia*, Londres, 1848; Alford, *The Greek Testament*, Excurs., t. III, Proleg., p. 104; *Acta sanctorum*, t. IV mai, p. 296. — D'après quelques-uns, Claudia serait la femme de Ponce Pilate, à laquelle on attribue le nom de Claudia Procula ou Procla; mais c'est une hypothèse sans fondement.

CLEF (hébreu : *maftêa'*, du verbe *pâta'*, « ouvrir; » Septante : κλεὶς, de κλείω, « fermer; » Vulgate : *clavis*), instrument qui sert à faire mouvoir la pièce mobile d'une serrure ou pêne, pour obtenir l'ouverture ou la fermeture d'une porte.

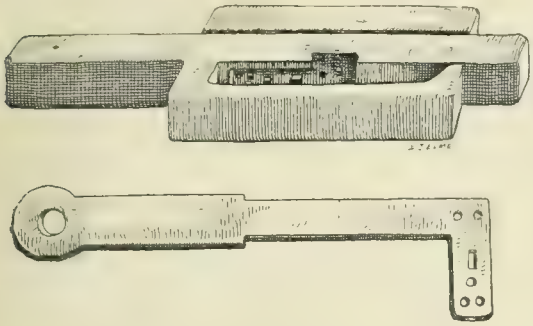
I. Les clefs dans l'antiquité. — Les clefs des anciens étaient des instruments assez rudimentaires, en bois, en bronze ou en quelque autre métal, au moyen desquels on faisait avancer dans un sens ou dans l'autre un verrou intérieur. Ce verrou se composait le plus souvent d'une barre de bois retenue derrière la porte par d'autres pièces de bois solidement fixées à la porte même, mais entaillées de telle sorte que le verrou pouvait s'y mouvoir pour entrer dans une gâche ou en sortir. De bonne heure on chercha à faire jouer du dehors le verrou intérieur. On adapta au verrou une espèce de poignée, et, par un trou pratiqué dans la porte, on faisait pénétrer soit une tige en bois recourbé, soit un crochet de métal en forme de faucille, qui atteignait la poignée du verrou et le poussait dans un sens ou dans l'autre. Ensuite, on pratiqua dans le verrou des dentelures ou bien on le pourvut de chevilles saillantes que la clef recourbée accrochait. Le mouvement imprimé à cette clef avait ainsi pour effet de faire glisser peu à peu le verrou vers la gâche ou hors de la gâche. Cf. Loquet, *Aperçu historique de la serrurerie*, Rouen, 1886, p. 10. La serrure dite égyptienne, restée encore en usage sans avoir subi grande modification depuis l'antiquité, réclamait une clef de forme autre que celle d'un crochet. Pour comprendre le jeu de cette clef, il faut se faire une idée exacte de la serrure de l'époque. Celle-ci se compose de trois pièces



289 — Serrure égyptienne.

principales (fig. 289). La première, AB, est un morceau de bois massif qui est fixé à la porte de manière à faire corps avec elle. Au préalable, ce morceau de bois a été creusé en forme de rainure dans toute sa longueur, CB. A la partie supérieure de cette rainure, on a pratiqué intérieurement des trous cylindriques, qui cependant ne traversent pas la pièce de bois de part en part. Ces trous n'ont d'ouverture qu'à l'intérieur de la rainure, et on les a ménagés en nombre plus ou moins grand à deux endroits, DE. Une petite cheville de bois peut être logée dans chacun d'eux sans frottement. La seconde pièce, FG, constitue le pêne; elle est faite pour se mouvoir aisément dans la rainure CB de la première pièce. Elle est percée, à sa partie supérieure, de trous qui correspondent exactement aux trous DE de cette dernière. Quand ces trous H sont amenés au-dessous des trous E, les chevilles tombent, mais ne traversent pas FG de part en part, parce que les trous H ont à leur base une forme conique dont le dia-

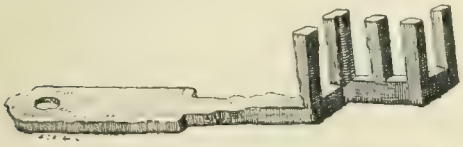
mètre est moindre que celui des chevilles. Si le pêne est amené dans une position telle que H soit au-dessous de E, son extrémité G se trouve engagée dans la gâche N, et la porte est fermée. Si, au contraire, H est amené au-dessous de D, c'est l'extrémité F qui dépasse en C, et la porte peut s'ouvrir. La troisième pièce, KL, n'est autre que la clef. Elle est munie à son extrémité de chevilles fixes M qui peuvent pénétrer dans les trous H par leur partie inférieure et affleurer à la surface supérieure du pêne, FG. Veut-on ouvrir ou fermer, le pêne étant placé une fois pour toutes dans la rainure CB? On introduit la clef KL dans la partie creuse I du pêne, jusqu'à ce que les chevilles fixes M rencontrent les trous H; on soulève alors la clef, les chevilles fixes M font remonter en D ou



290. — Clef et serrure de la porte de Sour-Bahar. Musée judaïque du Louvre.

en E les chevilles mobiles, et à l'aide de la clef on pousse ou on tire le pêne avec facilité. Ce système permet de laisser la serrure à l'extérieur de la porte, et personne ne pourra ouvrir ni fermer sans la clef, d'autant plus que les trous sont en nombre variable et occupent une situation différente pour chaque serrure. A l'intérieur, on ferme au moyen de barres. Voir t. I, col. 1468.

Le Musée judaïque du Louvre possède une porte monolithe qui fermait l'entrée d'un sépulcre situé près du village de Sour-Bahar, sur la route de Jérusalem à Bethléhem. La serrure (fig. 290) en est bien conservée. Elle est



291. — Clef romaine. D'après Pitt-Rivers, *On the development of primitive locks*, pl. III, fig. 246.

en bronze. On l'ouvrait avec une clef plate qui manœuvrait horizontalement de droite à gauche et réciproquement, d'une façon analogue à la serrure égyptienne. Voir A. H. de Villefosse, *Notice des monuments provenant de la Palestine*, in-12, Paris (1876), nos 84-85, p. 56-57. — Ces sortes de serrures et de clefs se retrouvent encore actuellement en Palestine. Elles sont généralement en bois. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, in-4°, Paris, 1884, p. 352. — Les anciens se servaient aussi de clefs en métal, qui, au lieu d'être à peu près droites comme les clefs de bois, affectaient une forme plus ou moins recourbée et se terminaient en anneau à l'extrémité que manœuvrait la main. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, Londres, 1878, t. II, p. 112, reproduit le dessin d'une clef de métal qu'il croit égyptienne. P. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, Paris, 1875, p. 133, pense, au contraire, que cette clef est plutôt d'origine grecque; il regarde comme « plus que douteux que les Égyptiens aient jamais fait usage des serrures ». Les Romains coudèrent la partie de la clef qui portait les dents (fig. 291). Pitt-Rivers, *On the development of primitive locks*, Londres, 1863, pl. III, fig. 24b. On employa aussi plus tard des serrures à clefs tournantes. Ces dernières, en bronze ou en fer, avaient un panneton découpé et un anneau; elles ressemblaient par conséquent aux nôtres. La Bible ne fait guère allusion qu'à des clefs d'un genre primitif.

II. Les clefs dans la Bible. — 1° *Au sens littéral.* — La plus ancienne mention que les auteurs sacrés fassent de ces instruments se trouve dans le livre des Juges, III, 25. Aod vient de tuer Églon, et les serviteurs de ce dernier attendent à la porte en pensant que leur maître dort. A la fin, « voyant que personne n'ouvre, ils prennent la clef, ouvrent et trouvent leur maître gisant sans vie. » L'habitation d'Églon avait une porte de derrière par la-

292. — Saint Pierre portant la clef symbolique. ΠΕΤΡΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ. Chapelle copte de Sebûa. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 181.

quelle Aod s'était enfui. Les serviteurs possédaient la clef de la porte principale et pouvaient ouvrir du dehors. Il est donc probable que leur clef appartenait au système des clefs de bois à chevilles fixes. — Des lévites, « préposés à la clef, » I Par., IX, 27 (hébreu), avaient la fonction d'ouvrir le Temple chaque matin. Cette clef était de métal, comme probablement la serrure et la porte elle-même. — Dans le Cantique, V, 5 (hébreu), il est question d'une sorte de verrou ou de loquet, *man'ûl*, placé à l'intérieur, mais qu'on pouvait ouvrir du dehors en passant la main par un trou ménagé dans la porte. Il ne paraît pas qu'une clef ait été nécessaire pour faire mouvoir ce loquet.

2° *Au sens métaphorique.* — La clef des maisons royales et des édifices importants n'était confiée qu'à des hommes éprouvés. Ceux-ci devinrent bientôt des dignitaires, et chez les Grecs, le nom de κληδοῦχος, « porte-clefs, » fut même synonyme de prêtre et de protecteur céleste. Euripide, *Iphig. Taur.*, 132; Aristophane, *Fest. Cer.*, 1142; Plutarque, *Moral.*, 591 *b*. La clef fut portée comme insigne de commandement, et Callimaque, *Hymn. Cer.*, 45, représente Cérès comme ayant une clef κατωμάδιαν, « suspendue à l'épaule. » — Dans les auteurs sacrés, la clef symbolise également la puissance. D'après Isaïe, XXII, 22, le Messie « recevra sur son épaule la clef de la maison de

David. Il ouvrira, et personne ne fermera; il fermera, et personne n'ouvrira ». Cf. Is., IX, 6 (hébreu, 5). La maison de David représente ici l'Église et ensuite le ciel, dans lesquels le Rédempteur a seul le droit de faire entrer les âmes par la vertu de sa croix. Il porte cette clef sur son épaule, comme l'insigne du pouvoir qui lui est donné par le Père. Cette clef, sans laquelle on ne peut ni ouvrir ni fermer, rappelle la clef de bois, décrite plus haut, sans laquelle il est impossible de soulever les chevilles mobiles pour faire mouvoir le pène de la serrure. Saint Jean parle aussi du Sauveur comme de celui « qui a la clef de David; il ouvre, et personne ne ferme; il ferme, et personne n'ouvre ». Apoc., III, 7. Jésus-Christ a encore « les clefs de la porte du tombeau », Apoc., I, 18, parce qu'il est « la résurrection et la vie », Joa., XI, 25, pour sa propre humanité et pour tous ceux qui profitent de sa rédemption. Il transmet à saint Pierre « les clefs du royaume des cieux », Matth., XVI, 19, et le constitue ainsi le grand dignitaire de l'Église militante, avec le pouvoir d'introduire dans l'Église triomphante les âmes auxquelles il applique les mérites du Rédempteur. Les clefs sont ainsi la marque de son autorité (fig. 292). Cf. Knabenbauer, *Evang. secundum Matth.*, in-8°, Paris, 1893, t. II, p. 64; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 180; Pératé, *L'archéologie chrétienne*, Paris, 1892, p. 282. — Un ange a la clef du puits de l'abîme, Apoc., IX, 1; XX, 1, c'est-à-dire le pouvoir de déchaîner certains fléaux. Enfin Notre-Seigneur reproche aux docteurs de la loi d'avoir « pris la clef de la science, de ne pas entrer eux-mêmes et d'empêcher les autres d'entrer », Luc., XI, 52, c'est-à-dire de se réserver l'interprétation des Écritures, mais de ne pas les comprendre eux-mêmes et d'égarer leurs disciples par leur enseignement.

H. Lesètre.

1. CLÉMENT (Κλήμης), compagnon de saint Paul, qui l'appelle son « collaborateur », συνεργός (Vulgate : *adjutor*). Phil., IV, 3. La tradition l'identifie avec le pape saint Clément. Origène, *In Joa.*, VI, 36, t. XIV, col. 293; Eusèbe, *H. E.*, III, 4, 15, t. XX, col. 221; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 15, t. III, col. 631; S. Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, t. XLI, col. 372; *Const. Apost.*, VII, 46, t. I, col. 1053. Cf. S. Irénée, *Hær.*, III, 3, 3, t. VII, col. 849. Cette identification est à tort contestée par un certain nombre de critiques protestants, qui voudraient en faire un chrétien de l'Église de Philippes. Voir J. Ellicott, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 4e édit., in-8°, Londres, 1875, p. 90. — Saint Clément fut le second ou le troisième successeur de saint Pierre sur le siège de Rome, et mourut martyr sous l'empereur Trajan. L. Duchesne, *Liber pontificalis*, 2 in-4°, Paris, 1890-1892, t. I, p. CCLX, 123-124; cf. p. LXXI, XCI, 118-119. Il écrivit vers 95 une lettre célèbre à l'Église de Corinthe. Elle nous fournit des renseignements précieux sur le Canon des Écritures (col. 144, 167). La seconde Épître publiée sous son nom est en réalité une homélie d'un auteur inconnu de la première partie du IIe siècle. Toute la littérature pseudo-clementine, *Homélies*, *Recognitions*, *Epitome de Gestis S. Petri*, est une œuvre apocryphe et romanesque. Sur la part que put avoir saint Clément dans la rédaction de l'Épître aux Hébreux, voir Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584-585; Canon, col. 172.

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE. On sait peu de chose de la vie de cet écrivain (Eusèbe, *H. E.*, VI, 13, 1, t. XX, col. 546-550), qui florissait dans la seconde moitié du IIe siècle, de 191 à 212 ou 220 selon les uns, de 186 à 217 suivant d'autres. Les prénoms de Titus Flavius, qu'on lui donne parfois, semblent provenir d'une confusion avec le martyr saint Clément, parent de Vespasien. Athènes et Alexandrie en Égypte se disputent l'honneur d'avoir donné le jour à Clément. Ses parents étaient païens; mais lui-même se convertit, jeune encore, à la foi du Christ. Vers 195, il reçut le sacerdoce à Alexandrie et succéda à Pantène dans la direction de la fameuse école des catechèses de cette ville. Parmi les plus célèbres de ses disciples on compte Origène et saint Alexandre, évêque de Jérusalem. Vers 202, lors de la persécution de Sévère, Clément s'enfuit d'Alexandrie et se retira en Cappadoce. Depuis lors il n'est plus fait mention de lui dans l'histoire que deux fois : la première en 211, date à laquelle saint Alexandre de Jérusalem lui confia une lettre pour l'Église d'Antioche, qui venait d'élire évêque Asclépiade; la seconde fois en 215 ou 216, quand le même Alexandre, dans une lettre à Origène (Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 554), fait allusion à Clément, mais comme s'il était déjà mort.

En fait d'ouvrages proprement dits sur l'Écriture Sainte, on connaît de Clément d'Alexandrie : 1° une dissertation aujourd'hui perdue et signalée uniquement par un passage de l'*Historia Lausiaca*, c. 139 (Migne, *Patr. gr.*, t. XXXIV, col. 1236) : σύγγραμμα εἰς τὸν προφήτην Ἀμώς; 2° les *Hypotyposes*, Ὑποτυπώσεις (*Patr. gr.*, t. IX, col. 729-740); 3° les ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν (col. 697-698). Des *Hypotyposes* il reste seulement quelques fragments en grec et une partie assez notable d'une version latine de cet ouvrage, sous ce titre : *Adumbrationes Clementis Alexandrini in Epistolas canonicas*. Les vingt-huit fragments grecs ont été recueillis par Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, 1884, t. III, p. 64-78. Cf. Ad. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893, t. I, p. 303-305. Le texte latin des *Adumbrationes* imprimé dans la plupart des anciennes collections patristiques a été naguère publié d'après les exigences de la critique par Th. Zahn, *op. cit.*, t. III, p. 79-103, et dans l'ouvrage cité d'Ad. Harnack, p. 306-307, on trouvera de nombreuses variantes à cette édition. Les extraits peu nombreux qui restent des *Hypotyposes* permettent cependant de se faire une idée du caractère de cet ouvrage. Photius, Cod. 109, *Patr. gr.*, t. CIII, col. 382, l'avait décrit de la manière suivante : Αἱ μὲν οὖν ὑποτυπώσεις διαλαμβάνουσι περὶ ῥητῶν τινῶν τῆς τε παλαιᾶς καὶ νέας γραφῆς, ὧν καὶ κεφαλαιωδῶς ὡς ὁῆθεν ἐξήγησίν τε καὶ ἑρμηνείαν ποιεῖται. Définition un peu vague : les hypotyposes ne sont d'aucune façon un commentaire proprement dit de la Bible, ce sont plutôt des scolies sur certains passages choisis. On a longtemps hésité à croire que Clément fût l'auteur des ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν : l'opinion de Th. Zahn, *op. cit.*, t. III, p. 127, qui en fait une partie du livre VIII des *Stromates*, semble aujourd'hui prévaloir. Cf. J. Ab. Arnim, *De octavo Clementis Stromateorum libro*, Rostock, 1894, et G. Krüger, *Grundriss der theologischen Wissenschaft*, Abth. 93, p. 104. Toutefois d'autres critiques voient dans les ἐκλογαί un extrait des *Hypotyposes*. Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 144.

Il ne faut pas restreindre à ces fragments des œuvres bibliques proprement dites de Clément d'Alexandrie toute l'importance qui revient à ses travaux pour l'étude de l'Écriture. Ses trois ouvrages principaux, le *Discours aux Grecs*, Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας; le *Pedagogue*, Παιδαγωγός, et surtout les *Stromates*, Στρώματα, font à la Bible une large place. Nous citerons entre autres les passages *Strom.*, I, 1, t. VIII, col. 697 (cf. Westcott, *A general Survey of the Canon of the New Testament*, 6e édit., 1889, p. 344), et *Strom.*, I, 21, t. VIII, col. 819-890 (cf. P. de Lagarde, *Septuagintastudien*, dans les *Abhandlungen der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen*, t. XXXVII, année 1891, p. 72 et suiv.). Ces deux passages sont surtout intéressants, le premier pour l'histoire du Canon, le second pour la chronologie biblique. L'ensemble des doctrines de Clément d'Alexandrie sur l'Écriture a été longuement développé dans les amples dissertations des PP. Le Nourry, *Apparatus ad bibliothecam maximam veterum Patrum*, Paris, 1703, p. 664-680, et Lumper, *Historia theologico-critica*, Augsbourg, 1785, part. IV, p. 142-187. C'est

surtout pour l'histoire du Canon et la place faite dans ses œuvres aux livres apocryphes que les données de Clément ont leur importance, et l'on peut voir, principalement par le travail de Lumper, ce qu'il y a à rectifier à cet égard dans la note de M. Courdaveaux sur « les livres qui composaient pour Clément la religion écrite ». *Revue de l'histoire des religions*, t. XXV, année 1892, p. 299. On peut consulter sur la même question W. Hillen, *Clemens Alexandrinus quid de libris sacris Novi Testamenti sibi persuaserit*, Coesfeldii, 1867, in-8°; Westcott, *op. cit.*, p. 354-338, 512-520; P. Dausch, *Der neutestam. Schriftcanon und Clemens von Alexandrien*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894; H. Kutter *Clemens Alex. und das N. T.*, in-8°, Giessen, 1897 Les principes d'herméneutique de Clément d'Alexandrie, qui est, comme on le sait, l'un des principaux tenants de l'école allégorique, ont été nettement exposés par l'abbé Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, Paris, 1859, p. 374-402. C'est aussi dans le même ouvrage qu'on trouvera la dissertation la plus étendue sur l'orthodoxie de Clément d'Alexandrie, p. 451-467. Le zèle pour la défense y est peut-être un peu outré, car il est malaisé de défendre toutes les vues de Clément.

J. VAN DEN GHEYN.

CLÉMENT DE BOISSY Athanase-Alexandre, jurisconsulte et littérateur français, né à Créteil le 16 septembre 1716, mort à Sainte-Palaye le 22 août 1793, fut conseiller à la chambre des comptes. Parmi ses écrits nous devons citer : *Abrégé et concorde des livres de la Sagesse*, in-12, Auxerre, 1767; *Abrégé de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 2 in-12, Paris, 1788; *Manuel des Saintes Écritures*, 3 in-12, Paris, 1789. Ces deux derniers ouvrages furent publiés sous le pseudonyme de M. Fontenay. — Voir Quérard, *La France littéraire*, t. II (1828), p. 225.

B. HEURTEBIZE.

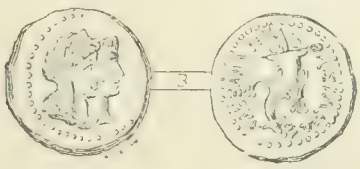
CLÉOPATRE (Κλεοπάτρα, « [née] d'un père illustre »), nom grec de femme, qu'on rencontre déjà dans Homère, *Iliad.*, IX, 556, et qui a été rendu célèbre par plusieurs reines et princesses égyptiennes qui l'ont porté dans les familles des Séleucides et des Ptolémées. L'Écriture fait allusion à Cléopâtre, fille d'Antiochus III, et nomme une reine d'Égypte de ce nom, ainsi qu'une reine de Syrie.

1. CLÉOPÂTRE, première du nom, reine d'Égypte, fille d'Antiochus III le Grand, épousa, en 193 avant J.-C., Ptolémée V Épiphane. Elle n'est pas nommée par son nom dans l'Écriture; mais Daniel, XI, 17, fait allusion à son mariage, que son père fit faire par politique, espérant en tirer profit. La nouvelle reine préféra les intérêts de son époux à ceux de son père. Voir t. I, col. 690.

2. CLÉOPÂTRE, reine d'Égypte, nommée avec un Ptolémée, roi d'Égypte, dans la partie grecque du livre d'Esther, XI, 1, pour marquer la date de l'année où Dosithée apporta en Égypte « la lettre des *phurim* », c'est-à-dire probablement la traduction grecque du livre d'Esther. L'identification de cette Cléopâtre n'est pas sans difficulté, parce que quatre Ptolémées, Ptolémée V Épiphane (204-181), Ptolémée VI Philométor (181-170), Ptolémée VII Physcon (170-117) et Ptolémée VIII Soter II ou Lathyre (117-107; 89-81) eurent tous pour femme une Cléopâtre. On admet cependant presque universellement que c'est de Ptolémée VI Philométor qu'il est question dans ce verset. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, v. Sa femme Cléopâtre était la seconde du nom, la fille de Cléopâtre Ire et la petite-fille d'Antiochus III, par conséquent sa propre sœur. Justin, XXXVIII, 8, 9; XXXIX, 1, 2; Tite-Live, *Ep.*, 59.

F. VIGOUROUX.

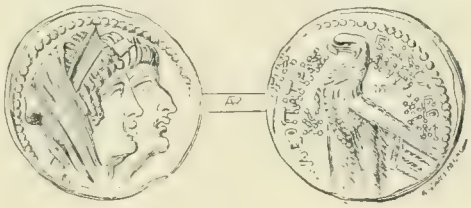
3. CLÉOPÂTRE, fille de Ptolémée VI Philométor et de sa sœur Cléopâtre IV. Elle épousa d'abord Alexandre Ier Balas (fig. 293). Jonathas assista à son mariage. I Mach., X, 57-58; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 1, 5. Voir ALEXANDRE BALAS. Ptolémée VI Philométor, qui s'était brouillé avec son gendre, dont il craignait les complots, promit à Démétrius II Nicator, roi de Syrie, dont il recherchait l'alliance, de lui donner la main de Cléopâtre, et la lui donna en effet. I Mach., XI, 9-12; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 7. Ce prince, fait prisonnier par les Parthes, fut bien traité par eux, et épousa Rodogune, fille de Mithridate Arsacès VI. Cléopâtre ne put lui pardonner cet outrage. Elle épousa Antiochus VII Sidétès. Démétrius remonta sur le trône après avoir battu et tué Antiochus,



293. — Monnaie d'Alexandre Ier Balas et de Cléopâtre son épouse.

Bustes accolés de Cléopâtre Théa, voilée et diadémée, et d'Alexandre Balas diadémé, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ. Corne d'abondance remplie de fleurs et de fruits et ceinte du diadème royal.

puis il fut lui-même défait de nouveau par Ptolémée Physcon et Alexandre Zebina. Cléopâtre refusa de lui ouvrir la ville de Ptolémaïde. Suivant Justin, XXXIX, 1, et Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 3, Démétrius se dirigea vers Tyr et fut tué au moment où il cherchait à s'embarquer. D'après Appien, *Syriac.*, 68, et Tite-Live, *Epit.* LX, ce fut Cléopâtre elle-même qui le fit assassiner. Elle fit également mettre à mort Séleucus, l'un de leurs deux fils, qui essaya de prendre possession du trône sans son aveu. Appien, *Syriac.*, 69; Justin, XXXIX, 1. Elle établit sur le trône leur autre fils, Antiochus VIII Grypus



294. — Monnaie de Cléopâtre et de son fils Antiochus VIII Grypus.

Têtes accolées de Cléopâtre et d'Antiochus VIII, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ [ΒΑΣΙΛΙΣΣ]ΗΣ ΚΛΕΟΠΑΤΡΑΣ. Aigle debout, à gauche. Dans le champ, ΜΚ. ΞΠΥ.

(fig. 294). Mais comme ce prince ne lui laissait pas un pouvoir suffisant à son gré, elle tenta de l'empoisonner à son tour. Grypus en eut le soupçon et obligea sa mère à boire la première à la coupe qu'elle lui offrait. C'est ainsi qu'elle mourut. Justin, XXXIX, 2.

E. BEURLIER.

CLÉOPHAS, nom, dans la Vulgate, d'un ou de deux personnages du Nouveau Testament, dont le nom est différemment écrit dans le texte grec.

1. CLÉOPHAS (Κλεόπας), un des deux disciples à qui apparut Notre-Seigneur lorsqu'ils se rendaient à Emmaüs, le jour de Pâques. Luc., XXIV, 18. Son nom, d'après un assez grand nombre d'exégètes, est une contraction de Κλεόπατρος, « [né] d'un père illustre, » comme Antipas de Ἀντίπατρος, et par conséquent grec. Certains interprètes ont pensé qu'il était le même que le Cléophas de Joa., XIX, 25; mais comme ce dernier est appelé Κλωπᾶς, nom qui paraît dérivé d'une racine araméenne, cette iden-

tification est rejetée par un grand nombre. On ne sait rien d'ailleurs de précis sur Cléophas. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 186 et 187; saint Jérôme, *Epist.* CVIII, 8, t. XXII, col. 883, supposent qu'il était d'Emmaüs-Nicopolis. De là on a conclu qu'il retournait chez lui avec son compagnon lorsque Jésus les rejoignit sur la route d'Emmaüs et qu'il reçut le Sauveur dans sa propre maison, qui fut depuis transformée en église. Le martyrologe romain fait mention de saint Cléophas le 25 septembre. Voir *Acta sanctorum*, t. VII septembris, p. 5-10.

2. CLÉOPHAS (Κλωπᾶς), personnage nommé Joa., XIX, 25, pour distinguer « Marie de Cléophas », Μαριὰμ ἡ τοῦ Κλωπᾶ, de Marie, mère de Jésus, et de Marie Magdeleine, nommées dans le même verset. On interprète presque universellement « Marie de Cléophas » par Marie, femme de Cléophas, quoique quelques interprètes aient soutenu qu'il fallait sous-entendre « sœur » au lieu de « femme ». Eusèbe, *H. E.*, III, 11, t. XX, col. 245-247, rapporte, d'après Hégésippe, que ce Cléophas était frère de saint Joseph et père de Simon, second évêque de Jérusalem. Un grand nombre de critiques croient que Cléophas est le même qu'Alphée, père de l'apôtre saint Jacques le Mineur, et que Cléophas et Alphée ne sont qu'une transcription grecque différente du même nom araméen; d'autres en font deux personnes distinctes. Voir ALPHÉE, t. I, col. 418-419. F. VIGOUROUX.

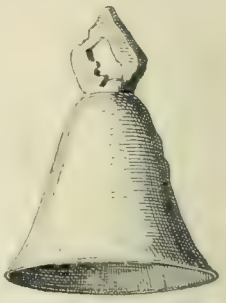
CLERC (LE), CLERICUS. Voir LE CLERC (Jean).

CLIFFORD William, théologien catholique anglais, né à Irnham, dans le comté de Lincoln, le 24 décembre 1823, mort à Bath le 14 août 1893. Après avoir fait ses premières études à Hodder Place et à Stonyhurst, en Angleterre, il entra au collège ecclésiastique des nobles à Rome. Le 25 août 1850, il fut ordonné prêtre à Clifton, dont il devait devenir évêque en 1857. Il est connu par une explication particulière du premier chapitre de la Genèse, exposée dans *The Days of the week and the works of Creation* (*Dublin Review*, avril 1881, p. 311-332). D'après lui, le prologue de la Genèse n'est qu'un chant liturgique des Hébreux, sans caractère historique et scientifique. Sa théorie a eu peu de partisans. Elle suscita de nombreuses contradictions, et il s'efforça de répondre aux difficultés qu'on lui opposait dans *The Days of creation, some further considerations* (*Dublin Review*, avril 1883, p. 397-417). — Voir C. Looten, *Mgr Clifford*, dans la *Revue de Lille*, octobre 1893, t. VIII, p. 570-580; P. de Foville, *Les jours de la semaine et les œuvres de la création*, in-8°, Bruxelles, 1882; Id., *Encore les jours de la création*, in-8°, Bruxelles, 1884. F. VIGOUROUX.

CLIMAT de Palestine. Voir PALESTINE.

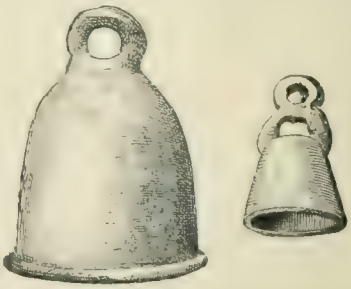
CLOCHETTE (hébreu : *pa'ămôn;* Septante : κώδων; Vulgate : *tintinnabulum*), instrument creux, en métal, qui résonne quand il est frappé par un battant suspendu à l'intérieur. Il n'en est question sûrement dans l'Écriture qu'à propos de la tunique du grand prêtre; peut-être en est-il fait aussi mention dans le prophète Zacharie sous le nom de *meṣillôt*. — 1° Dieu ordonna à Moïse de placer au bas de la tunique (*me'îl*) du grand prêtre des clochettes d'or, alternées avec des grenades. Exod., XXVIII, 33, 34; XXXIX, 24. « [Dieu], dit l'auteur de l'Ecclésiastique, XLV, 10-11, a donné [à Aaron] la robe qui descend jusqu'aux pieds,... et il l'a entourée d'un grand nombre de sonnettes d'or, pour faire du bruit dans sa marche et faire entendre ce bruit dans le Temple comme un avertissement pour les fils de son peuple. » Cf. Exod., XXVIII, 35. Ces clochettes devaient avoir à peu près la même forme que celles d'aujourd'hui. On en a retrouvé en Égypte qui ont peut-être la même forme que celles de la robe du grand prêtre. Nous en reproduisons ici une qui est conservée au British Museum (fig. 295). Cf. V. Ancessi, *L'Égypte et Moïse*, in-8°, Paris, 1875, p. 85. M. de Morgan a exhumé à Dahchour en 1894 (fig. 296) une clochette gréco-romaine. J. de Morgan, *Fouilles à Dahchour*, in-4°, Vienne, 1895, fig. 103, p. 46. Il en existait aussi en Assyrie. M. Layard, *Nineveh and Babylon*, 1853, p. 1877, a découvert à Nimroud, renfermées dans une chaudière, quatre-vingts clochettes en bronze, avec un battant en fer. Elles sont conservées aujourd'hui au British Museum (fig. 297). Leur dimension varie de 50 à 75 millimètres de hauteur et de 25 à 50 millimètres de diamètre. — Le nombre des clochettes de la tunique du grand prêtre était de trois cent soixante-six, d'après Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 6, t. IX, col. 64; de soixante-douze, d'après les rabbins. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., 1848, p. 406. Certains commentateurs, à la suite de Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 7, ont cherché un sens symbolique aux clochettes de la tunique du grand prêtre; mais, d'après le texte sacré lui-même, Exod., XXVIII, 35; Eccli., XLV, 10, elles avaient pour but d'avertir les fidèles (cf. Luc., I, 9, 21), de la même manière que l'Église se sert aujourd'hui de la sonnette pendant la célébration des offices. Voir J. de Blavignac, *La Cloche*, in-8°, Genève, 1877, p. 309-313.

295. — Clochette égyptienne. British Museum.



296. — Clochette trouvée dans les fouilles de Dahchour.

2° D'après certains commentateurs, le prophète Zacharie, XIV, 20, fait mention des sonnettes qu'on attachait au cou des chevaux : « En ce temps-là, dit-il, il sera [écrit] sur les *meṣillôt* des chevaux : Consacré à Jéhovah, » c'est-à-dire, dans le nouveau royaume de Dieu, tout sera consacré au culte de Dieu, et l'inscription qu'on lisait sur la lame d'or placée sur le front du grand prêtre, Exod., XXVIII, 36, on la lira désormais jusque sur les *meṣillôt*



297. — Clochettes assyriennes. British Museum.

des chevaux. Saint Jérôme, à la suite des Septante, a traduit ce mot hébreu par « frein »; mais il reconnaît lui-même, *Comm. in Zach.*, XIV, 20, t. XXV, col. 1539, que cette signification est loin d'être certaine, et l'on s'expliquerait difficilement qu'on plaçât une inscription sur le frein. Aussi admet-on communément aujourd'hui que les *meṣillôt* sont des ornements mis au cou du cheval, c'est-à-dire, d'après les uns, des sonnettes ou grelots; d'après d'autres, des plaques métalliques pouvant faire l'office de sonnailles. Pour les sonnettes, voir J. Doughtey, qui a réuni dans ses *Analecta sacra*, 183, in-12, Londres,

1668, p. 496-498, les passages des auteurs grecs et latins où il est fait mention de cet usage. Il est certain que les Grecs suspendaient des clochettes au cou de leurs chevaux. Diodore de Sicile, XVIII, 27, 5, rapporte qu'aux funérailles d'Alexandre le Grand, chaque mule avait une clochette d'or. Un bas-relief de Persépolis (fig. 298) représente un chameau avec une sonnette. Voir aussi fig. 180, col. 524. La forme de la sonnette se prête toutefois moins

298. — Bas-relief de Persépolis.
D'après Flandin et Coste, *Voyage en Perse*, pl. 108.

bien que celle d'une lame plate de métal à une inscription. Il est donc assez vraisemblable qu'il s'agit d'ornements de métal, comme les *šahărônîm* de Jud., VIII, 21; Is., III, 18, qui s'entrechoquaient quand les chevaux étaient en marche. Jahn, *Biblische Archäologie*, n° 96. Le mot *meṣillôṭ* dérive du verbe *ṣâlal*, « résonner », comme *meṣilṭayim*, qui signifie « les cymbales » et a une forme duelle parce que les cymbales se composent de deux bassins.

3° De petites clochettes servaient autrefois comme aujourd'hui de parure aux femmes; mais, quoique certains auteurs aient vu une allusion à cet usage, Is., III, 16, il n'en est fait aucune mention certaine dans l'Écriture.

J. PARISOT.

CLORIVIÈRE (Pierre Joseph Picot de), jésuite français, né à Saint-Malo le 29 juin 1735, mort à Paris le 9 janvier 1820. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 14 août 1756. Après la suppression de l'ordre en France, il reçut la prêtrise et devint curé de Paramé, près de Saint-Malo. Il fut emprisonné sous la Terreur, et de nouveau pendant le consulat de Napoléon. En 1814, il rentra dans la Compagnie, rétablie par Pie VII, et devint provincial de France. Il a laissé : *Explication des Épîtres de saint Pierre*, 3 in-12, Paris, 1809; 2 in-12, Lyon et Paris, 1864. On conserve encore de lui les manuscrits suivants : *Explication du Cantique des cantiques; Explication littérale du texte de l'Apocalypse; Analyse de l'Apocalypse; Explication du discours de la Cène.*

C. SOMMERVOGEL.

CLOU (hébreu : *vâv, yâṭêd, masmerîm, maśmerôṭ;* Septante : ἧλος, πάσσαλος; Vulgate : *clavus, cælatura, paxillus, palus*).

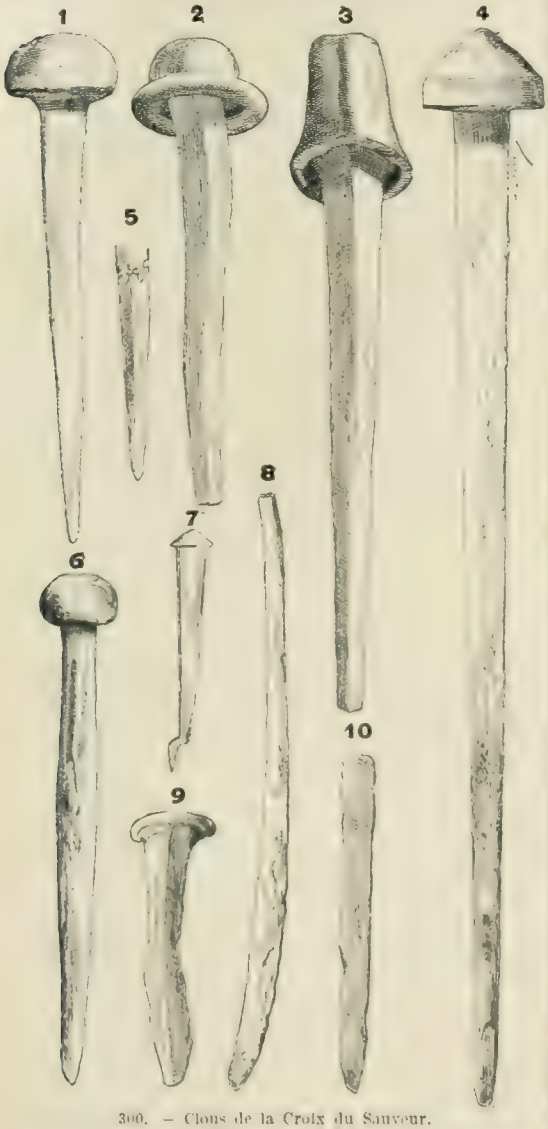
I. LE CLOU EN GÉNÉRAL. — 1° Le *vâv* est un clou de métal. Il n'en est question que dans l'Exode, à propos des clous d'or qui doivent soutenir le voile devant l'arche, Exod., XXVI, 32, 37; XXXVI, 36, 38, et des clous d'argent fixés aux colonnes du parvis. Exod., XXVII, 10, 11, 17; XXXVIII, 10, 11, 12, 17, 19, 28. — 2° Le *yâṭêd*, du radical arabe *yâṭad*, « fixer solidement, » est la cheville de bois ou de métal que l'on enfonce dans la terre ou dans un mur pour y assujettir les objets. Tels sont les clous de bronze qui servent à fixer le tabernacle au moyen de cordages, Exod., XXVII, 19; XXXV, 18; XXXVIII, 20, 31; XXXIX, 40; Num., III, 37; IV, 32, et les chevilles qui maintiennent sur le sol les tentes ordinaires. Is., LIV, 2; Eccli. XIV, 25. Ces chevilles étaient en bois dur et résistant; on n'aurait pu les fabriquer avec de la vigne. Ezech., XV, 3. On les enfonçait aussi dans le mur, entre deux pierres, pour y accrocher les objets. Eccli., XXVII, 2. On employait le *yâṭed* dans certains cas pour creuser un trou dans la terre. Deut., XXIII, 13. C'est avec un de ces clous que Jahel transperça la tête de Sisara, Jud., IV, 21, 22; V, 26, et qu'ensuite Dalila fixa Samson sur le sol par sa chevelure. Jud., XVI, 13, 14. — Comme le clou assure la stabilité de la tente, il devient au figuré le symbole du secours divin qui maintient le peuple de Dieu à sa place. Le Messie sera planté comme un clou dans un lieu inébranlable, Is., XXII, 23; Zach., X, 4, tandis que les clous d'autrefois, c'est-à-dire les secours humains, seront arrachés et cassés. Is., XXII, 25. Le clou de Sion ne sera plus enlevé, Is., XXXIII, 20, après la restauration messianique. Au retour de l'exil, les Juifs supplient Dieu de leur accorder « un clou dans le lieu saint », c'est-à-dire un séjour assuré près du temple du Seigneur. I Esdr., IX, 8. — 3° Les *masmerîm* et les *maśmerôṭ* ne sont nommés qu'au pluriel. D'après le radical *sâmar*, « faire saillie en pointe, » ce sont les clous pointus en métal. David avait préparé du fer afin qu'on fabriquât des clous de cette sorte pour les portes du Temple. I Par., XXII, 3. Salomon fit exécuter pour le Saint des saints des *masmerîm* en or du poids de cinquante sicles chacun, soit d'environ sept cent dix grammes. II Par., III, 9. Lui-même compare les paroles des sages à des *maśmerôṭ* solidement plantés. Eccle., XII, 11. Enfin, c'est avec des clous qu'on fixait en place

299. — Clous assyriens.
D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 74.

les idoles. Is., XLI, 7; Jer., X, 4. Voir (fig. 299) des clous de bronze assyriens d'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, Paris, 1867, t. III, pl. 74.

II. LES CLOUS DE LA CROIX DU SAUVEUR. — Ils ne sont nommés qu'une fois. Joa., XX, 25. Il y en avait probablement quatre. S. Ambroise, *De obitu Theod.*, 47, 49, t. XVI, col. 1401, 1403; Rufin, *H. E.*, I, 8, t. XXI, col. 477; Théodoret, *H. E.*, I, 17, t. LXXXII, col. 960; S. Grégoire de Tours, *De gloria martyr.*, 6, t. LXXI, col. 710. Un seul clou pour les deux pieds superposés n'eût pu être enfoncé qu'avec une extrême difficulté, et les os eussent été infailliblement brisés. L'usage était d'ailleurs, chez les Romains, de clouer les deux pieds séparément. « Deux fois on fixera les pieds et deux fois les mains, » dit Plaute en parlant du supplice de la croix. *Mostellaria*, II, I, 13. Cf. Curtius, *De clavis dominicis*, in-8°, Anvers, 1670, p. 34. Les clous du Sauveur étaient assez gros. Ils devaient soutenir le divin patient sans trop déchirer ses membres, et la blessure qu'ils lui firent fut

assez large pour qu'on eût pu y introduire le doigt Joa., xx, 27. Après la descente de la croix, les quatre clous furent enfouis avec l'instrument du supplice. Sainte Hélène les retrouva en même temps que la croix. Avec l'un d'eux, elle fit faire un mors pour le cheval de son fils Constantin (conservé aujourd'hui à Carpentras), et avec un autre une sorte de cercle pour son casque. Ce cercle



300. — Clous de la Croix du Sauveur.
Reliques conservées 1. à Venise; — 2. à Sainte-Croix-de-Jérusalem, à Rome; — 3. à Trèves; — 4. à Florence, couvent *degli Angioli*; — 5. à Arras; — 6. à Venise; — 7. à Celle; — 8. à Sienne; — 9. à Rome, *Santa Maria in Campitelli*; — 10. à Notre-Dame de Paris. — 1/4 grandeur des originaux. — D'après Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, pl. XVI, XVII et XX.

est, croit-on, enclavé dans la couronne de fer qui se conserve actuellement à Monza. Sainte Hélène jeta un troisième clou dans la mer Adriatique pour apaiser une tempête; mais peut-être ne fit-elle que l'y plonger. Aujourd'hui on vénère des saints clous dans un bon nombre de villes (fig. 300). Pour expliquer cette multiplicité, il n'y a pas lieu de supposer que les différentes pièces de la croix aient été assujetties entre elles par des clous de fer. Des chevilles de bois ont été certainement employées dans ce but, le fer n'étant pas assez commun alors pour qu'on s'en servît quand on pouvait faire autrement. Mais, dans la suite des temps, des parcelles et de la limaille furent détachés des clous authentiques et insérées dans des fac-similé. On connaît trente-deux de ces clous, dont un à Notre-Dame de Paris (fig. 300, nº 10), deux à Rome, trois à Venise, un à Trèves, complété par celui de Toul. « On doit admettre que celui [qui est conservé à la basilique de Sainte-Croix-de-Jérusalem] de Rome vient de Constantin; mais, d'après sa figure, ce pouvait être un des modèles fabriqués avec des parcelles de vrais clous. Celui de Paris pourrait être dans le même cas. » Rohault de Fleury, *Instruments de la passion*, Paris, 1870, p. 181; cf. F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., 1896, p. 182-183. H. LESÊTRE.

CNIDE (grec : Κνίδος; Vulgate : *Gnidus*), ville de Carie. Elle est mentionnée, à l'époque des Machabées, parmi les villes à qui fut envoyée la lettre des Romains

301. — Monnaie de Cnide.
Tête de Vénus, à droite. — ℞. ΚΝΙΔΙΩΝ. La Fortune debout, à gauche, tenant une corne d'abondance et un gouvernail.

annonçant qu'ils prenaient le peuple juif sous leur protection. I Mach., xv, 23. Elle faisait alors partie de l'empire des Séleucides, ainsi que toute la Carie. Voir CARIE. Quand saint Paul fut envoyé à Rome par Festus, le navire sur lequel il fut embarqué à Myre essaya de s'abriter à Cnide contre le mauvais temps; mais il ne put y parvenir, parce que la pointe de la presqu'île sur laquelle se trouve cette île remonte subitement vers le nord et par conséquent livre passage au vent violent qui balaye l'archipel. Act., XXVII, 7. Voir fig. 80, t. II, col. 280. Cnide faisait alors partie de la province romaine d'Asie. La ville de Cnide était située à l'extrémité occidentale d'une presqu'île qui ferme au sud le golfe Céramique. Elle avait deux ports, dont un facile à fermer, et un arsenal muni de cale pour navires. Une île située en avant de la ville était reliée à la presqu'île par un double môle et protégeait les deux ports. Strabon, XIV, II, 15. D'après Pausanias, VIII, XXX, 2, et V, XXIV, 7, un canal étroit recouvert d'un pont avait été laissé entre les deux ports. Le double port existe encore aujourd'hui. Fr. Beaufort, *Karamania*, in-8º, Londres, 1817, p. 81. L'île était habitée, mais la ville proprement dite se trouvait sur la presqu'île. C'est là qu'on a trouvé de nombreuses ruines. Les quais antiques subsistent encore, ainsi que les murs. Les uns et les autres sont bâtis à l'aide d'énormes pierres. W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor*, in-8º, Londres, 1842, t. II, p. 39; cf. l'édition allemande, *Reisen in Kleinasien*, revue par Kiepert, in-8º, Leipzig, 1843, p. 38 (fig. 302).

L'extrémité occidentale de la péninsule Cnidienne portait dans l'antiquité le nom de Triopium Promontorium, Hérodote, I, 174; Thucydide, VIII, 35; Scylax, *Peripl.*, 99; elle se nomme aujourd'hui le cap Crio. Le territoire de la cité s'étendait probablement à l'est jusqu'à Bubassus, c'est-à-dire au fond du golfe de Symé. Cnide était une colonie dorienne. Hérodote, I, 144; Pausanias, X, XI, 1. Les Cnidiens furent de bonne heure en relations commerciales avec l'Égypte. Hérodote, II, 178. Ils essayèrent de résister à Cyrus, mais ils furent vaincus et

soumis à l'empire de Perse. Hérodote, I, 174. Après avoir fait partie de la confédération délienne, ils abandonnèrent les Athéniens à la suite des désastres de Sicile. Thucydide, VIII, 35, 42-44. Après le partage de l'empire d'Alexandre, ils furent soumis aux Séleucides. Ils secondèrent les Romains dans la guerre que ceux-ci firent à Antiochus III le Grand, Tite-Live, XXXVII, 16, et après la conquête ils furent englobés dans la province d'Asie; mais leur ville reçut les privilèges attachés au titre de *civitas libera*. Pline, *H. N.*, V, 104.

Les sciences et les arts furent en honneur à Cnide. Pline, *H. N.*, XXXVI, 20-22. Son école de médecine était très renommée. *Revue archéologique*, nouv. sér., t. XI, p. 260. Une partie des peintures de Polygnote, qui ornait la galerie de Delphes appelée Lesché, avaient été payées par les Cnidiens; ils avaient offert aussi à ce sanctuaire et à celui d'Olympie un certain nombre de statues. Pausanias, V, XXIV, 7; X, XI, 1; XXV, 1. On connaît aussi la fameuse statue de la Vénus de Cnide, œuvre de Praxitèle, qui est représentée sur plusieurs monnaies de cette ville, et dont il existe des répliques au musée du Vatican et au musée de Munich. A. Baumeister, *Denkmäler des classischen Altertums*, in-4°, Munich, 1888, p. 1402-1405; P. Paris, *La sculpture antique*, in-8°, Paris, 1889, p. 272-275. On venait de loin pour voir ce chef-d'œuvre. Pline, *H. N.*, XXXVI, 20. Le mathématicien et astronome Eudoxe, le médecin et historien Ctésias, le géographe Agatharchide, étaient originaires de Cnide. Strabon, XIV, II, 15.

Bibliographie. — Voir les ouvrages cités au mot CARIE, et, en plus, Fr. Beaufort, *Karamania*, in-8°, Londres, 1817, p. 76-77; Texier, *Asie Mineure*, dans l'*Univers pittoresque*, p. 369-641; C. T. Newton, *Papers respecting the excavations at Budrum, with further papers respecting the excavations at Budrum and Cnidus*, Londres, in-f°, 1858-1859; *A history of discoveries at Halicarnassus, Knidos and Branchidæ*, 2 in-8°, Londres, 1862-1863.

E. BEURLIER.

302. — Péninsule de Cnide.

1. Temple corinthien. — 2. Portique dorique. — 3. Terrasse. — 4. Temple corinthien. — 5. Ruines doriques. — 6. Ruines corinthiennes. — 7. Pont. — 8. Temple. — 9. Théâtre. — 10. Colonnade dorique.

1. COA (hébreu : *miqvéh;* Septante : Κουέ; Vulgate : *Coa*), localité mentionnée dans III Reg., X, 28, et II Par., I, 16, selon la Vulgate, comme ayant fourni des chevaux à Salomon concurremment avec l'Égypte. Les Septante ont vu également à cet endroit un nom géographique, qu'ils ont rendu par Κουέ, devenu suivant les textes 'Εκουέ et Θεκουέ ou Κώδ; au contraire, le texte hébreu donne à ce mot des voyelles différentes, le joint à la lettre formative מ, *mem*, qui indique l'origine, et lit *miqvéh*, nom commun ayant généralement le sens de « réunion, assemblage », et, aux deux endroits indiqués, « caravane [de marchands et de chevaux]. » ו, *vav*, sert, en effet, à écrire soit la consonne *v*, soit la voyelle *ô;* mais la phrase devient alors obscure et irrégulière, appliquant le mot *miqvéh* d'abord aux marchands dont le nom est exprimé, puis aux chevaux dont le nom est sous-entendu. Kimchi proposait pour *miqvéh* le sens de *fil de lin*, et Bochart celui de *tribut, péage;* mais ce sont des traductions absolument gratuites. L'explication des Septante et de saint Jérôme est donc la seule soutenable. — La situation de Coa est inconnue : en tout cas, ce n'était vraisemblablement pas une localité au nord ou à l'est de la Palestine, et par conséquent ce n'était pas la Coa d'Ézéchiel (voir COA 2), puisque les princes héthéens et araméens recevaient par l'intermédiaire de Salomon les chevaux de Coa. Elle ne pouvait donc être située qu'en Arabie ou en Afrique. On a proposé *Coa* de l'Arabie Heureuse. Ptolémée, VI, 17; *Michoe* de la Troglodyte, Pline, VI, 34; *Ku*, dans l'intérieur de l'Afrique. Voir Calmet, *Comm. litt.*, *Rois*, Paris, 1721, t. II, p. 199; Keil, *Die Bücher der Könige*, in-8°, Leipzig, 1876, p. 131; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 362; Bochart, *Chanaan*, 1681, l. I, c. 7. Cf. *Hierozoic.*, t. I, l. II, c. 9, édit. Rosenmüller, 1793, p. 136; Michaelis, *Mosaisches Recht*, 1797, part. III, p. 332.

2. COA (hébreu : *qôa';* Septante : ὀχουέ), nation ou

localité mentionnée dans Ézéchiel, XXIII, 23, avec Šôa' et Pekôd comme alliée des Babyloniens et des Chaldéens au moment de l'invasion de la Judée et de la prise de Jérusalem. La Vulgate a traduit ces noms géographiques par des noms communs, et spécialement Coa par *principes*. L'ancien traducteur grec Aquila avait fait de même, et beaucoup d'interprètes modernes les suivent encore. Les Septante ont traduit ὀχοῦ, parce qu'ils ont transcrit en tête de ce mot le *vav* de l'hébreu, qui équivaut à la conjonction *et*. — On retrouve fréquemment, dans les textes cunéiformes assyriens, les noms ethniques *Pukudu, Sutu* et *Kutu*, rapprochés l'un de l'autre, comme dans le texte d'Ézéchiel; le second perd même souvent sa désinence féminine *tu*, et il est croyable que le troisième la pouvait perdre également. (Cf. *Dikla-t[u]* en assyrien, devenu en hébreu *Ḥiddékél*, « le Tigre. ») *Sutu* et *Kutu* sont généralement mentionnés soit à côté de la Babylonie, soit à côté du pays d'Élam, dont ils sont les alliés. Il est évident qu'ils devaient être situés dans le voisinage de ces deux pays, par conséquent dans la partie orientale de la Mésopotamie, vers le sud de l'Assyrie. Delitzsch les place avec grande vraisemblance sur la rive est du Tigre, au sud du Zab inférieur, jusque vers la frontière élamite, *Coa* au nord, et *Soa* au sud. — Le pays de *Kutu* paraît aussi dans les textes cunéiformes sous les formes *Gutu* et *Gutium*, apparemment le pays de *Goïm*, mentionné dans le texte hébreu de la Genèse, et traduit dans la Vulgate par *gentium*, Gen. XIV, 1. Il est remarquable que le roi de ce pays, Thadal, apparaît précisément comme allié de celui de Larsa en Babylonie et de celui d'Élam : c'est le même groupement que dans les textes cunéiformes et dans celui d'Ézéchiel. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 233-236; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform inscriptions and the Old Testament*, Londres, 1888, t. II, p. 120; Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, Giessen, 1878, p. 171, 294, 451, 473; Calmet, *Commentaire littéral, Ézéchiel*, Paris, 1715, p. 224; Keil, *Ezechiel*, 1868, p. 202; Rosenmüller, *Ezechiel*, 1826, t. II, p. 39. E. PANNIER.

COBBIN Jugram, ministre indépendant anglais, né à Londres en décembre 1777, mort le 10 mars 1851. Après avoir rempli diverses fonctions pastorales, il se retira, en 1828, à Camberwell, et consacra les dernières années de sa vie à la composition de divers ouvrages, parmi lesquels se trouvent : *Child's Commentator*, 7 in-18, nouvelle édition en un volume, en 1851; une édition d'*Albert Barnes's Exposition of the New Testament*, 9 in-12, Londres, 1853; *Condensed Commentary on the Bible*, in-8° et in-4°, Londres, 1837, 1839, etc.; *The Domestic Bible*, in-8°, Londres, 1849, 1852. Voir L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. XI, 1887, p. 145.

COCCEIUS Jean, nom latinisé de Cox, théologien protestant hollandais, né à Brême en 1603, mort à Leyde le 4 novembre 1669. Ses premières études achevées, il se rendit à l'université de Franeker, d'où il revint enseigner la langue hébraïque dans sa ville natale. En 1636, il obtint une chaire à Franeker, et, en 1650, fut nommé professeur de théologie à Leyde. Ses œuvres, qui sont considérables, furent publiées à Amsterdam, 12 in-f°, 1701. Elles renferment des commentaires sur presque tous les livres de la Bible. En opposition à Grotius, Cocceius considérait le sens littéral de l'Écriture comme entièrement subordonné au sens spirituel et mystique. D'après lui, tout dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament se rapporte à l'alliance de Dieu avec les hommes. La Jérusalem céleste décrite par saint Jean dans l'Apocalypse représente l'Église glorieuse sur la terre, et non celle qui doit triompher dans le ciel. Cocceius exposa son système dans un ouvrage intitulé *Summa doctrinæ de fœdere et testamento Dei*, in 8°, Leyde, 1661, qui eut plusieurs éditions. Ses disciples, qui se recrutèrent surtout parmi les théologiens hollandais, reçurent le nom de *Coccéiens*. On a aussi de lui : *Lexicon et commentarius sermonis hebraici et chaldaici Veteris Testamenti hebraice; accedunt interpretatio vocum germanica, belgica ac græca ex LXX interpretibus*, in-f°, Amsterdam, 1669. — Voir G. W. Meyer, *Geschichte der Exegese* (1804), t. III, p. 103. B. HEURTEBIZE.

COCHENILLE. Hébreu : *ṭôlā'*, *ṭôlê'âh* ou *ṭôla'aṭ*, « ver, » *šānî*, « cramoisi; » *ṭôla'aṭ šānî*, « ver à cramoisi, » et *šānî ṭôla'aṭ*, « cramoisi de ver; » *karmîl;* Septante : κόκκος, κόκκινον, φοινικοῦν; Vulgate : *coccus, coccinum, vermiculus, croceum*.

I. NATURE ET PROPRIÉTÉS DE LA COCHENILLE. — 1° *Son histoire naturelle.* — La cochenille, le *coccus* des naturalistes, est un insecte hémiptère homoptère, c'est-à-dire

303. — Cochenille (*Coccus ilicis*).

à quatre ailes ayant partout la même consistance. Elle appartient à la famille des gallinsectes, petits êtres qui déterminent des galles ou excroissances sur les feuilles des arbres. Le mâle seul possède des ailes et s'en sert avec activité. La femelle, deux fois plus grosse que le mâle, a de petites pattes qui lui servent à s'accrocher sur la plante, et là, elle demeure absolument immobile et se nourrit sur place. Un peu avant la ponte, elle sécrète une matière cotonneuse, y dépose ses œufs au-dessous de son corps et meurt ensuite. Son corps se dessèche, la paroi abdominale prend peu à peu une forme concave qui la rapproche du dos de l'animal, et les larves se développent à l'abri de cette coque. La cochenille desséchée, puis réduite en poudre, fournit une matière colorante rouge. C'est au moment où la femelle va effectuer sa ponte que cette substance est le plus abondante. L'immobilité de la cochenille l'a fait prendre autrefois pour une simple galle, Pline, *H. N.*, XVI, 12, et on l'a longtemps appelée « graine d'écarlate ». Il existe plusieurs espèces de cochenilles. Le *coccus cacti*, importé du Mexique seulement au XVIe siècle, fournit depuis lors la plus grande partie de la teinture de cochenille. L'animal vit sur le nopal. On en a acclimaté sur les côtes de la Méditerranée, et on en cultive actuellement en Palestine, notamment à Naplouse. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 319. Le *coccus polonicus* ne vient guère que dans l'Ukraine et les pays assez froids. Le *coccus lacca*, qui détermine l'exsudation de la laque, vit sur différentes espèces de figuiers des Indes. Le *coccus mannipara* fait exsuder par sa piqûre sur le *tamaris mannifera* une substance sucrée dans laquelle certains auteurs ont prétendu trouver la manne des Hébreux au désert.

Voir MANNE. Enfin le *coccus ilicis* (fig. 303), le seul dont parle la Bible, vit sur un chêne, le *quercus coccifera*, très commun en Syrie. La femelle de cette cochenille est d'une couleur rouge sombre; elle a à peu près la grosseur d'un noyau de cerise, mais se recoquille quand on la dessèche et se réduit au volume d'un grain de froment.

2° *La cochenille dans l'antiquité.* — Le *coccus ilicis* a été connu dès les temps les plus reculés. Il est appelé en sanscrit *kirmi* ou *karmi*, en arabe *kermes*, en arménien *karmir*, en persan *qirmiz*, nom qui est passé en hébreu sous la forme *karmîl*, qu'on ne trouve qu'au second livre des Paralipomènes, et qui a donné *carmesinum* en bas-latin, « carmin » et « cramoisi » en français. Au *ṭôlâ'* hébreu, qui parfois ne désigne que le « ver » en général, correspond, au contraire, le *vermiculus* de la Vulgate, d'où nous sont venus « vermeil » et « vermillon ». Les anciens tiraient de la cochenille une couleur rouge assez vive. Isaïe, LXIII, 1, semble faire allusion à cette couleur et l'appelle *ḥâmûṣ*, « aiguë, » de même que les Grecs la nommèrent χρῶμα ὀξύ. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 8, dans son explication symbolique des couleurs, dit qu'elle représentait le feu. Pline, *H. N.*, XXI, 22, lui attribue l'éclat de la rose. Le kermès des anciens n'était ni le carmin, découvert seulement au moyen âge, quand on apprit à traiter la cochenille par l'alun, ni l'écarlate proprement dite, d'une préparation assez compliquée. Cf. Rosenmüller, *Scholia in Exodum*, Leipzig, 1785, p. 576. C'était un cramoisi tirant légèrement sur le violet, d'une teinte moins vive et moins belle, mais plus solide que celle du *coccus cacti*. On l'emploie encore, même dans nos ateliers, pour la teinture des coiffures rouges si estimées des Arabes et des Turcs. Guinet, *Les couleurs*, Paris, 1889, p. 141, 142. Le *coccus ilicis* a dû être autrefois très commun en Palestine, où il abonde encore aujourd'hui. Les Hébreux le connaissaient dès l'époque patriarcale, Gen., XXXVIII, 27, et ils continuèrent à se servir en Égypte d'étoffes « cramoisies », que les Bédouins du désert leur apportaient de Syrie ou d'Arabie, ou pour la préparation desquelles ils leur fournissaient le kermès. Cf. Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses*, Leipzig, 1868, t. I, p. 292. Mais c'étaient surtout les Phéniciens qui préparaient en grand les tissus cramoisis destinés à l'exportation. Aussi appelait-on cette couleur « phénicienne » aussi bien que la pourpre. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. I, p. 309-310. Les Hébreux employèrent les étoffes cramoisies en assez grande quantité pour la décoration du Tabernacle et du sanctuaire, pendant leur voyage au désert. La Bible appelle ces étoffes du nom même de la teinture, *ṭôla'aṭ šânî*, ou simplement de l'un ou l'autre de ces deux noms. Dans plusieurs passages de l'Exode, les anciennes versions traduisent ces mots comme si *šânî* venait de *šânâh*, qui veut dire « redoubler », Septante : κόκκινον διπλοῦν, « cramoisi double, » Exod., XXXV, 6; Aquila, δίβαφον, « deux fois teint; » Vulgate : *coccus bis tinctus*, Exod., XXVI, 1, 31. Aucun auteur ancien ne parle de cette double teinture au kermès. Pline, *H. N.*, IX, 65, ne mentionne la teinture de kermès que superposée à celle de pourpre. D'ailleurs les versions ne traduisent pas toujours *ṭôla'aṭ šânî* de la même manière. Les Septante remplacent fréquemment διπλοῦν par κεκλωσμένον, « filé, » νενησμένον et διανενησμένον, qui ont le même sens. Aquila traduit par διάφορον, qui peut signifier soit « différent », probablement dans le sens de « double », soit aussi « excellent ». Enfin la Vulgate met très souvent *vermiculus*, Exod., XXXV, 25, 37, etc., à la place de *coccus bis tinctus*. Cf. S. Jérôme, *Ep. LXIV, ad Fabiolam*, 18, t. XXII, col. 617. Le mot *šânî* doit être rattaché à une autre racine, *šânâh*, qui signifie « resplendir » en hébreu comme en arabe. L'araméen *zîhôr*, « cramoisi, » vient de même sorte de *zâhar*, « resplendir. » Le *šânî* est par conséquent la couleur brillante par excellence et la plus anciennement employée dans la teinture, le rouge cramoisi. Le sens de δίβαφος est maintenu à *šânî* par Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1796, t. III, p. 525-527. Mais Gesenius, *Thesaurus*, p. 1452; Rosenmüller, *Scholia, Iesaias*, Leipzig, 1810, t. I, p. 45, etc., défendent l'autre sens avec raison. La substitution de *karmîl*, dans les Paralipomènes, à *šânî* du Lévitique rend ce second sens indubitable.

II. LES USAGES DE LA COCHENILLE DANS LA BIBLE. — 1° *Les rubans cramoisis.* A la naissance des deux fils jumeaux de Thamar, on attache un ruban de cette couleur à la main de l'aîné pour le reconnaître, Gen., XXXVIII, 27, 30. C'est à un ruban semblable, fixé à la fenêtre de Rahab, que les Hébreux reconnaissent la maison qu'ils doivent épargner à Jéricho. Jos., II, 18, 21. Dans le Cantique, IV, 3, les lèvres de l'épouse sont comparées à un ruban de *šânî*. — 2° *Les tentures cramoisies.* On en fit grand usage dans l'aménagement du sanctuaire portatif de Moïse. On en reçut en prémices, Exod., XXXV, 6, 23, 25, 35; II Par., II, 7, 14; on s'en servit ensuite pour confectionner les rideaux du sanctuaire et du Tabernacle, Exod., XXV, 4; XXVI, 1, 31, 35; XXVII, 16; XXXVI, 8, 35, 37; XXXVIII, 18, 23; II Par., III, 14, et pour faire un tapis destiné à recouvrir la table des pains de proposition. Num., IV, 8. A Rome, on eut plus tard des tapis de luxe de cette même couleur. Horace, *Satir.*, II, VI, 102. — 3° *Les vêtements cramoisis.* Les étoffes de cette couleur entraient dans la composition des vêtements du grand prêtre. Exod., XXVIII, 5, 6, 8, 15, 33; XXXIX, 1, 2, 8, 22, 28. Les vêtements cramoisis étaient réputés luxueux et solides. Jer., IV, 30; Apoc., XVIII, 12, 16. Cf. Martial, *Epigramm.*, II, XXXIX, 1; III, II, 11; Suétone, *Domit.*, 4. Saül en donnait de semblables aux filles d'Israël. II Reg., I, 24. A l'époque de la captivité, les riches « qui étaient portés sur la *ṭôlâ'* ont embrassé le fumier », ils sont passés de l'opulence à l'extrême détresse. Lam., IV, 5. Dans l'éloge de la femme forte, il est dit qu'« elle ne craint pas pour sa maison au temps de la neige, parce que toute sa famille est vêtue de *šânîm* ». Prov., XXXI, 21. Le mot *šânîm* est un pluriel de *šânî* qui se retrouve dans Isaïe, I, 18. Le chaldéen, le syriaque et la version grecque *Veneta* traduisent ici par « vêtements rouges ». Le grec de la version d'Alexandrie et la Vulgate traduisent comme s'ils lisaient en hébreu *šenayim*, « doubles » vêtements. Cette seconde leçon peut ici se défendre; mais rien n'oblige à abandonner la première. Les vêtements cramoisis protégeaient contre le froid par leur épaisseur. Peut-être même avait-on déjà remarqué que le rouge absorbe les rayons caloriques et s'oppose à la déperdition de la chaleur animale. Cette couleur convenait par conséquent pendant l'hiver, tandis que le blanc, qui renvoie les rayons du soleil, vaut mieux en été. Aujourd'hui encore les Arabes portent des burnous qui sont blancs d'un côté et rouges de l'autre. Dans ce texte des Proverbes, les Septante se contentent de traduire l'hébreu par ἐνδεδυμένοι, « bien vêtus. » — 4° *Les vêtements militaires.* Dès les plus anciens temps, la couleur rouge fut employée dans l'habillement des soldats. Cf. Jud. VIII, 26; Élien, *Hist. var.*, VI, 6; Pollux, I, 13; Valère Maxime, II, 6. Dans Isaïe, LXIII, 2, le Messie qui combat contre ses ennemis porte un vêtement rouge. Les soldats qui marchent contre Ninive sont vêtus de *ṭôlâ'*. Nah., II, 4. Les soldats romains portaient une chlamyde ou *paludamentum* en étoffe cramoisie, teinte au kermès. Pline, *H. N.*, XXII, 3. Ce fut une chlamyde de cette couleur, χλαμύδα κοκκίνην, que les soldats du prétoire mirent sur les épaules de Notre-Seigneur pendant sa passion. Matth., XXVII, 28. Voir CHLAMYDE. Deux évangélistes, il est vrai, disent que le manteau dont on se servit en cette circonstance était de pourpre. Marc., XV, 17; Joa., XIX, 2. On a cherché à concilier les différents textes en disant que le manteau en question pouvait être δίβαφος, et avoir reçu la double teinture pourpre et cramoisie dont parle Pline, *H. N.*, IX, 65. Il est plus simple de penser avec saint Augustin, *De con-*

sensu evang., III, 9, 36, t. XXXIV, col. 1181, que, les deux teintes différant assez peu, saint Marc a pu sans inconvénient appeler pourpre ce qui était en réalité cramoisi. Cf. Knabenbauer, *Comment. in Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 508. H. LESÊTRE.

COCHER (hébreu : *rakkâb;* Septante : ἡνίοχος; Vulgate : *auriga*), conducteur d'un char. Quoiqu'il soit souvent question de chars dans l'Écriture, il n'est parlé explicitement de cocher que I (III) Reg., XXII, 34, et II Par., XVIII, 33. Dans ces deux passages, le roi d'Israël Achab, mortellement blessé, dit à son cocher de l'éloigner du champ de bataille. — La Vulgate nomme deux autres fois le cocher, IV Reg., II, 12, et XIII, 14. Lorsque Élie est enlevé au ciel sur un char de feu, Élisée lui dit : « Mon père, mon père, vous qui êtes le char d'Israël et son cocher, *auriga.* » Joas, roi d'Israël, adresse ces mêmes paroles à Élisée mourant. Le texte hébreu, II Reg., II, 12, et XII, 14, porte aux deux endroits *pârâšâv*, « ses cavaliers, » ἱππεὺς αὐτοῦ ont traduit les Septante; c'est-à-dire, de même que les chars de guerre et les cavaliers étaient la force et la défense du royaume d'Israël, Élie et Élisée le protégeaient et le défendaient contre ses ennemis. Théodoret, *Interrog. VIII in IV Reg.*, t. LXXX, col. 749.

COCHON. Voir PORC.

CODEX. On désigne généralement les manuscrits par le nom de *Codex*, en faisant suivre ce mot du nom du lieu d'où le manuscrit est originaire, *Codex Alexandrinus, Codex Sinaiticus,* ou bien du lieu où il est actuellement conservé, *Codex Vaticanus,* ou bien du nom d'un de ses propriétaires, *Codex Bezæ,* ou enfin de quelque autre circonstance particulière, *Codex Ephræmi rescriptus,* etc. Pour tous les manuscrits, voir au mot qui les distingue les uns des autres : ALEXANDRINUS, SINAITICUS, VATICANUS, BEZÆ, EPHRÆMI, etc.

CODURC Philippe, théologien français, né à Annonay, mort à Nîmes en 1660. Appartenant à une famille protestante, il fut pasteur à Manosque et à Riez en Provence, puis professeur d'hébreu à Montpellier et à Nîmes. Ses études l'amenèrent à embrasser la foi catholique. Très versé dans la connaissance des langues orientales, il écrivit les ouvrages suivants : *Les livres de Job et de Salomon, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des cantiques traduits d'hébreu en françois avec une préface sur chaque livre et des observations sur quelques lieux difficiles,* in-8°, Paris, 1647; *De genealogia Jesu Christi a SS. Matthæo et Luca conscripta dissertatio,* in-4°, Paris, 1646; *La conciliation de saint Matthieu avec saint Luc sur la généalogie de Jésus-Christ,* in-4°, Paris, 1650; *Clavis politicæ, id est libri Salomonis qui dicitur Ecclesiastes versio nova ex hebræo : cum brevi in illum commentario,* in-4°, Paris, 1657; *Annotationes in Epistolam ad Hebræos* (c. IX, ℣. 16, 17 et 18), in-4°, Paris, 1646. Ce dernier travail fut attaqué par Henri Guisard, ministre du Vigan, qui publia contre Codurc : *Vindiciæ testamentariæ seu dissertationes cujusdam in IX cap. Epistolæ ad Hebræos a Ph. Codurco concinnatæ confutatio,* in-8°, Genève, 1656. — Voir Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle,* 2e partie, p. 331. B. HEURTEBIZE.

COËFFETEAU Guillaume, théologien, né à Château-du-Loir, dans le Maine, en février 1589, mort à Paris en 1660. Il fit ses études à Paris et devint curé de Bagnolet. Il passa les dernières années de sa vie chez les dominicains réformés de la rue Saint-Honoré, à Paris. Son neveu Jacques Hallier, qui appartenait à l'ordre de Saint-Dominique, réunit les divers ouvrages qu'il avait composés et les publia sous ce titre : *Guillelmi Coeffeteau, Cenomanensis presbyteri, theologi Florilegium,* in-4°, Paris, 1667. On trouve dans ce recueil une exposition littérale et mystique d'un certain nombre de psaumes et de quelques cantiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. — Voir B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine* (1871), t. III, p. 103. B. HEURTEBIZE.

CŒLÉSYRIE (ἡ Κοίλη Συρία, « la Syrie creuse, » I Mach., X, 69; II Mach., III, 5, 8; IV, 4; VIII, 8; X, 11; la Vulgate, dans ce dernier passage, porte seulement *Syria*), nom primitivement donné par les Grecs, après la conquête d'Alexandre, à la grande et remarquable vallée qui s'étend entre les deux chaînes du Liban et de l'Anti-Liban.

I. NOM; SON EXTENSION. — Il n'est qu'incidemment cité dans l'Écriture, à propos des gouverneurs de cette province, et dans le seul livre des Machabées. I Mach., X, 69; II Mach., III, 5, 8; IV, 4; VIII, 8; X, 11. Il s'est appliqué dans la suite à des contrées avoisinantes, en sorte qu'il n'a pas toujours eu la même extension. Après avoir, dans l'origine et d'une manière très caractéristique, désigné la plaine qui sépare, comme un immense fossé, les deux montagnes parallèles, il comprit peu à peu les pays situés à l'est, principalement le territoire de Damas, l'*Ârâm Dammêšêq,* la « Syrie de Damas », de l'Ancien Testament. II Reg., VIII, 5, 6. Ainsi, à l'époque des Séleucides, la vallée de l'Oronte, depuis Homs (Émèse) jusqu'à la source du fleuve, la vallée de Léontès (*Nahr el-Leïtani*) et la Damascène formaient la Cœlésyrie. C'est dans ce sens que les livres des Machabées prennent cette province, toujours distinguée de la Phénicie, bien qu'elles n'eussent toutes les deux qu'un seul et même gouverneur. Lorsque les Ptolémées se furent emparés d'une grande partie de la Syrie (192 avant J.-C.), le nom en question s'étendit à toute la Syrie méridionale, y compris la Phénicie et la Palestine. « Le nom de Cœlésyrie, dit Strabon, XVI, p. 746, s'applique [en général] à toute la contrée qui s'étend depuis la Séleucide jusque vers l'Égypte et l'Arabie; mais il désigne en particulier le pays renfermé entre le Liban et l'Anti-Liban : le reste se compose, 1° du littoral de la Phénicie, formant une lisière très étroite, depuis Orthosia jusqu'à Péluse; 2° du pays qui, de la Phénicie, s'étend à l'intérieur entre Gaza et l'Anti-Liban, jusqu'aux Arabes : on le nomme la Judée. » Diodore de Sicile, I, 31, attribue de même Joppé (Jaffa) à la Cœlésyrie. Les Romains, après la conquête (64 avant J.-C.), séparèrent la Phénicie et la Judée de la Cœlésyrie, à laquelle appartinrent cependant l'Iturée et la Trachonitide, Damas et la Décapole. Ptolémée, V, 15. Josèphe, *Ant. jud.*, I, XI, 5, y place les Moabites et les Ammonites, et même la ville de Scythopolis (l'ancienne Bethsan, aujourd'hui *Beïsan*), quoique située à l'ouest du Jourdain. *Ant. jud.*, XIII, XIII, 2. — Plusieurs auteurs ont pensé, sans raison suffisante, que la Cœlésyrie était désignée, en dehors du livre des Machabées, par « la vallée du Liban » (hébreu : *biq'aṭ hal-Lebânôn*), dont il est question dans Josué, XI, 17, et par « la plaine de l'idole » (hébreu : *biq'aṭ-'âvén*), dont parle Amos, I, 5. Voir AVEN, t. I, col. 1286-1288; BAALGAD, t. I, col. 1336-1337.

II. DESCRIPTION. — Nous n'avons à décrire ici que la Cœlésyrie proprement dite, aujourd'hui en arabe *El-Beqâ'a,* « la plaine, » mot qui répond à l'hébreu *Biq'âh.* Pour le reste, voir SYRIE DE DAMAS. La grande vallée que bordent, comme deux immenses murailles, le Liban et l'Anti-Liban (fig. 304), s'étend dans la direction du sud-ouest au nord-est, sur une longueur de cent douze kilomètres environ, depuis le niveau d'Hasbeya au sud jusqu'au lac de Homs au nord. A une époque fort ancienne, on croit qu'elle renfermait de grands lacs analogues à ceux de la Suisse, et dont les eaux se sont écoulées par des failles qui s'ouvrirent à la suite d'une dislocation causée par le contre-coup d'une grande commotion, due peut-être au soulèvement et aux éruptions volcaniques du Hauran et du Djaulan. Dans la partie méridionale, il

y en avait un considérable, dont les traces ont longtemps subsisté et qui s'est desséché à la suite de l'ouverture de la grande fente par laquelle le Leïtani se rend aujourd'hui à la mer. Le faîte de la plaine se trouve à peu près juste au milieu, vers Baalbek, qui est à 1176 mètres d'altitude; elle se divise donc en deux versants, dont l'un s'incline au nord-est et l'autre au sud-ouest. De ce faîte partent les deux fleuves qui arrosent la vallée. Le premier est l'Oronte ou *Nahr el-Asi*, qui naît sur le flanc occidental de l'Anti-Liban, à une faible distance au nord de Baalbek. Ses premières eaux, fournies par la fonte des neiges, sont irrégulières dans leur débit; les indigènes voient sa vraie source dans un bassin d'eau permanente, à trente-cinq kilomètres en aval des premiers ravins. En amont de Homs, il forme un vaste lac, appelé

304. — Carte de la Cœlésyrie.

encore dans le pays « lac de Qadèš », en souvenir de la ville célèbre autrefois, dont l'existence nous a été révélée par le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens. Voir CÉDÈS DES HÉTHÉENS. Après s'être grossi jusque-là des torrents qui descendent des deux chaînes opposées, il continue son cours dans la direction générale du nord; puis, faisant un coude vers l'ouest, au-dessus d'Antioche, il vient se jeter dans la Méditerranée. — Le second est le *Nahr el-Leïtani* ou Léontès, qui naît à quelques centaines de mètres des premières eaux torrentielles de l'Oronte, mais dont la vraie source jaillit dans une gorge de l'Anti-Liban, à vingt-cinq kilomètres environ au sud de Baalbek. Gonflé par les mille fontaines qui du Liban et de l'Anti-Liban lui envoient leurs filets d'eau, ce fleuve, qui roule en moyenne cent quarante-trois mètres cubes à la minute, semblerait devoir continuer son cours dans la direction du sud en longeant la base de l'Anti-Liban. Mais une fissure lui a permis de traverser le Liban et de se diriger vers la Méditerranée, après avoir fait un coude à angle droit du côté de l'occident. A partir du point où il entre dans cette gorge profonde de la chaîne occidentale, la plaine se rétrécit de plus en plus, tandis qu'elle s'ouvre à son extrémité septentrionale. Cf. Élisée Reclus, *L'Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 720, 725.

« Le sol de la Beqâ'a est une terre d'un noir rougeâtre très riche en humus; aussi à l'époque romaine cette contrée était-elle un véritable grenier d'abondance. Aujourd'hui encore sa fertilité est la même; mais, à cause de l'incurie et de la mauvaise administration du gouvernement turc, une très petite partie seulement est cultivée convenablement. Grâce aux nombreux cours d'eau qui la sillonnent, cette plaine a le grand avantage d'être admirablement arrosée; elle est même marécageuse dans quelques endroits. Là où le sol est travaillé à l'européenne,... elle donne de magnifiques et abondantes récoltes; le blé, le maïs, le coton, les fèves, les lentilles, la vigne, viennent admirablement dans ces alluvions profondes... Cette vallée, très chaude en été, est cependant souvent froide en hiver et au printemps, à cause de sa grande élévation au-dessus de la mer. Elle est encore refroidie par les plus hautes cimes du Liban et de l'Anti-Liban, qui restent couvertes de neiges épaisses pendant une grande partie de l'année. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans le *Tour du monde*, t. XLIV, p. 394. — La plaine est coupée par la route et le nouveau chemin de fer de Beyrouth à Damas : une autre route carrossable va de Schtôra à Baalbek. Cette dernière ville est bien la merveille de la Cœlésyrie. Voir BAALBEK, t. I, col. 1326-1336. — Cf. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 3 in-8°, Londres, 1841, t. III, second appendice par Eli Smith, p. 140; *Physical Geography of the Holy Land*, in-8°, Londres, 1865, p. 316.

III. HISTOIRE. — L'histoire de la Cœlésyrie se rattache naturellement à celle de la Syrie; il nous suffit d'indiquer ici les principaux points qui touchent plus directement l'histoire sainte. Successivement gouvernée, au moment de la conquête macédonienne, par Parménion, Andromaque et Memnon (Quinte Curce, IV, 5, 8), cette province fut plus tard une pomme de discorde entre les Lagides et les Séleucides, tour à tour attaquée, prise et reprise par les uns et par les autres. Sous Antiochus III le Grand, pendant ses guerres avec Ptolémée IV Philopator et son fils, les habitants eurent beaucoup à souffrir. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3. Le roi de Syrie, ayant ensuite fait paix et alliance avec Ptolémée V Épiphane, lui donna sa fille Cléopâtre en mariage, avec la Cœlésyrie, la Samarie, la Judée et la Phénicie comme dot. *Ant. jud.*, XII, IV, 1. Sous Séleucus IV Philopator, la première et la dernière de ces contrées avaient pour gouverneur Apollonius, fils de Tharsée. II Mach., III, 5. Voir APOLLONIUS 4, t. I, col. 777. Nous trouvons ensuite, sous le règne d'Antiochus IV Épiphane, à la tête de la même province, Ptolémée, surnommé *Macer*, à qui Philippe, gouverneur syrien de la Judée, demanda du secours contre Judas Machabée, dont les exploits allaient toujours croissants. II Mach., VIII, 8. Accusé plus tard auprès d'Antiochus V Eupator d'être favorable aux Juifs, il fut remplacé par Lysias. II Mach., X, 11-13. Alexandre Ier Balas confia le même pouvoir à un autre Apollonius, surnommé « le Daén » par Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 3; mais celui-ci l'abandonna pour se ranger du côté de Démétrius II Nicator. I Mach., X, 69. Voir APOLLONIUS 1, t. I, col. 776. — Après avoir conclu à Scythopolis (*Beisân*) un traité d'alliance avec Cléopâtre, mère de Ptolémée Lathyre, Alexandre Jannée, débarrassé de la crainte que lui inspirait ce dernier, conduisit ses troupes en Cœlésyrie, et commença le siège de Gadara, qui dura dix mois. *Ant. jud.*, XIII, XIII, 2, 3. — En l'année 87 avant J.-C., Antiochus XII surnommé Dionysus réussit à s'emparer de Damas, où il prit le titre de roi; après sa mort, les habitants offrirent le gouvernement de la province à Arétas, roi des Arabes, par haine de leur puissant voisin, Ptolémée, fils de Mennée, tétrarque de Chalcis. *Ant. jud.*, XIII, XV, 2; *Bell. jud.*, I, IV, 8. Enfin, convertie en province romaine par Pompée, la Cœlésyrie fut remise entre les mains de Saurus. *Ant. jud.*, XIV, IV, 5.

A. LEGENDRE.

CŒUR. Hébreu : *lêb* ou *lêbâb;* Septante : καρδία; Vulgate : *cor;* chaldéen : *lêb*, Dan., VII, 28, et *bâl*, Dan., VI, 15. Considéré à quelques points de vue particuliers,

le cœur porte parfois d'autres noms en hébreu : *kâbôd*, « gloire, » en tant que partie la plus noble de l'homme, Ps. (hébreu) XVI, 9; XXX, 13; LVII, 9; CVIII, 2; *mê'îm*, « les entrailles, » en tant que partie la plus intime, Job, XXX, 27; Lam., I, 20; Cant., V, 4; Is., XVI, 11; Ps. XL (hébreu), 9; *qéréb*, « l'intérieur, » Ps. (hébreu), V, 10; XLIX, 12; LXIV, 7; *hêléb*, « la graisse, » pour désigner le cœur épais, sans intelligence. Ps. XVII (hébreu), 10. Ces quatre derniers termes ne sont employés qu'exceptionnellement, et seulement dans les textes poétiques.

Il est question du cœur, *lêb*, environ dans un millier de passages de la Sainte Écriture. On emploie souvent *lêb* dans un sens qu'il n'a pas dans nos langues européennes. Le *lêb* se confond parfois avec l'âme végétative, voir AME, t. I, col. 457, d'autres fois avec l'esprit, *rûaḥ*. Il désigne communément l'âme en général, soit dans ses fonctions physiologiques, soit dans ses facultés spirituelles, soit enfin dans sa vie morale. Par analogie, la Sainte Écriture parle aussi quelquefois du cœur de Dieu.

I. LE CŒUR, PRINCIPE DE LA VIE CORPORELLE. — Le cœur est un organe essentiel à la vie; on le perce quand on veut donner sûrement la mort à quelqu'un. II Reg., XVIII, 14; IV Reg., IX, 24. Si le cœur est en bon état, c'est la santé pour tout le corps. Prov., XIV, 30. Comme il gouverne les fonctions végétatives, on dit qu'il est satisfait et fortifié lorsque l'homme prend sa nourriture. Gen., XVII, 5; Jud., XIX, 5 (hébreu); III Reg., XXI, 7 (hébreu); Act., XIV, 16. L'odeur des parfums le réjouit, Prov., XXVII, 9; mais c'est surtout le vin qui lui cause d'agréables sensations, Ps. CIII, 15; Eccli., XL, 20; Zach., X, 7, poussées quelquefois jusqu'à l'abus coupable. Ose., IV, 11; Eccli., XXXI, 31; Jacob, V, 5. Chez les Égyptiens, le mort s'appelait l'homme « au cœur immobile ». Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 116, 217.

II. LE CŒUR, CENTRE DES FACULTÉS SPIRITUELLES. — Tandis que dans nos langues le cœur est habituellement pris comme le siège des sentiments et de l'amour, dans l'Écriture le cœur est : 1° *le siège de la pensée*, de la réflexion, de la méditation. C'est le cœur qui connaît, Jer., XXIV, 7; qui médite, Ps. XVIII, 15; Luc., II, 19, 51; qui réfléchit, Is., LVII, 1; Jer., XII, 11; qui se parle à lui-même. Gen., XVII, 17; Ps. IV, 5, etc. Les pensées montent dans le cœur, Jer., XIX, 5; Luc., XXIV, 38; Act., VII, 23; I Cor., II, 9, ou sur le cœur. Jer., III, 16; XLIV, 21; LI, 50; Ezech., XXXVIII, 10. Pour appliquer son esprit à une chose, on la met dans son cœur, I Reg., XXI, 12; Luc., XXI, 14; on met son cœur sur elle, Agg., I, 5, 7; II, 16, 19; on y applique son cœur. Jer., XXX, 21; Dan., X, 12. Comme la vérité est la lumière de l'intelligence, les métaphores tirées de la vision corporelle sont appliquées au cœur. Le cœur reçoit la lumière de la vérité divine, II Petr., I, 19 il a des yeux que cette vérité illumine. Eph., I, 18. Mais il peut être voilé, II Cor., III, 15, ou même totalement aveugle, c'est-à-dire ignorant et incrédule. Is., VI, 10; Marc., III, 5; VI, 52; VIII, 17; Rom., I, 21. Le cœur est ouvert à la loi, quand il la connaît. II Mach., I, 4. Il ressemble à une terre dans laquelle la parole de Dieu est semée, Matth., XIII, 19, à un trésor qui fournit des pensées et des paroles à la bouche. Matth., XII, 34; Luc., VI, 45. C'est encore le cœur qui croit, Rom., X, 10, parfois avec lenteur. Luc., XXIV, 25. Un cœur large désigne une grande intelligence, III Reg., IV, 29; la petitesse du cœur caractérise la sottise. Eccli., XVI, 23; XVII, 5. Le cœur du sot ressemble au vase fêlé qui laisse tout s'échapper, Eccli., XXI, 17, à la cendre, qui n'est bonne à rien. Sap., XV, 10. La parole manifeste la pensée; aussi, dans le sage, c'est le cœur qui parle, et dans le sot, c'est la bouche qui pense et fait fonction de cœur. Eccli., XXI, 29. Le cœur, devenu mauvais, par suite de la chute originelle, conçoit naturellement des pensées mauvaises, Gen., VI, 5; VIII, 21; Joa., XIII, 2, et inspire les paroles qui les expriment. Eccle., V, 1. Dans Homère, *Iliad.*, XXI, 441, etc., le cœur est également considéré comme le siège de l'intelligence.

2° *Le siège de la sagesse*, qui est un don accordé par Dieu à l'intelligence. C'est au cœur d'hommes de son choix que Dieu met la sagesse et l'habileté nécessaires pour fabriquer les objets du culte au désert. Exod., XXVIII, 3; XXXI, 6; XXXV, 34; XXXVI, 8. Le don de sagesse est accordé au cœur de Salomon, III Reg., III, 12, et à celui du juste. Prov., II, 2, 10; XVI, 21; Eccli., XXIII, 2.

3° *Le siège de la mémoire*, qui retient ce que l'intelligence a appris. Deut., IV, 9; VIII, 5; Prov., IV, 21; Is., LI, 7; Dan., VII, 28. Les choses sont inscrites dans le cœur comme sur des tablettes. Prov., III, 3. Pour révéler un secret, on ouvre son cœur. Jud., XVI, 18. Cf. Prov., XX, 5.

4° *Le siège de la volonté*. Le cœur porte à agir, il est le principe de l'action. Exod., XXXV, 21, 26 (hébreu); Prov., XVI, 9; Eccl., II, 20; on exécute ce qu'on a dans le cœur. I Sam. (Reg.), XIV, 7 (hébreu). Vouloir, c'est donner son cœur à l'action. Is., X, 7; LXIII, 4; Eccle., VIII, 9; Eccli., XXXVIII, 27; XXXIX, 6. Posséder son cœur, Prov., XV, 32, c'est être le maître de sa volonté. Le sage tient son cœur de la main droite, le sot de la main gauche, Eccle., X, 2, c'est-à-dire que l'un a une volonté énergique, l'autre une volonté débile. Agir de grand cœur, II Mach., I, 3, c'est mettre en œuvre toute la puissance de sa volonté, et lever son cœur pour prier, Lam., III, 41, c'est adresser à Dieu une prière très instante. Comme la volonté est libre, elle peut résister aux influences du dehors, et particulièrement aux ordres de Dieu. On dit alors que le cœur est dur, ou qu'il s'endurcit. Cette expression revient souvent dans la Sainte Écriture. Deut., XV, 7; Eccli., III, 27; Is., XLVI, 12; Ezech., III, 7; Marc., XVI, 14, etc. La dureté du cœur est comparée à celle de la pierre, Job, XLI, 15, et même à celle du diamant. Zach., VII, 12. Quand le cœur s'amollit, la volonté devient plus docile, II Par., XXXIV, 27; Job, XXIII, 16, ou même faiblit. Jer., LI, 46. Le changement du cœur de pierre en cœur de chair, Ezech., XI, 19; XXXVI, 26, marque le passage de la révolte à l'obéissance.

5° *Le siège des dispositions de l'âme*. — Ces dispositions sont bonnes ou mauvaises. Parmi les bonnes dispositions du cœur, les auteurs sacrés rangent la droiture, Deut., IX, 5, la simplicité, Gen., XX, 5, 6; III Reg., IX, 4; la docilité, III Reg., III, 9; l'humilité. Ps. CXXX, 1; Dan., III, 87. Le cœur est parfait quand il est fidèle à Dieu. III Reg., XI, 4; XV, 14. L'expression « n'avoir qu'un seul cœur » marque l'union étroite qui règne entre les membres d'une même société. II Par., XXX, 12; Jer., XXXII, 39; Ezech., XI, 19; Act., IV, 32. Le cœur a aussi ses défauts; il est vain, Ps. V, 10; léger, Eccli., XIX, 4; présomptueux, Prov., XXVIII, 26; pesant, c'est-à-dire porté vers les choses de la terre, Ps. IV, 3; épais comme la graisse, Ps. CXVIII, 70, c'est-à-dire stupide et grossier. Le cœur double est le cœur de l'hypocrite et de l'inconstant, I Par., XII, 33; Eccli., I, 36, auquel on ne peut se fier, et qui n'aboutit à rien, parce qu'il marche par deux chemins à la fois. Eccli., III, 28. Quand on incline ou qu'on tourne son cœur vers quelqu'un, on prend parti pour lui. Jud., IX, 3; II Reg., XIV, 1.

6° *Le siège des passions et des sentiments*. — Dans le cœur prennent naissance l'orgueil, Deut., XVII, 20; Judith, I, 7; Ezech., XXVIII, 2, 6; Abd., 3; Luc., I, 51; l'envie, Prov., XXIII, 17, qui engendre la discorde, Jacob., III, 14; l'avarice, Ezech., XXXIII, 31; II Petr., II, 14; la haine, Lev., XIX, 17, qui déchire le cœur, Act., VII, 54, et l'amour, Ps. LXII, 26; III Reg., XI, 3; Cant., IV, 9; Is., XXIX, 13; Matth., VI, 21; la crainte, qui bouleverse et dissout le cœur, Lev., XXVI, 36; Deut., I, 28; XX, 8; XXVIII, 65; Jos., V, 1; Jer., IV, 19, et le courage, II Reg., VII, 27, qui va jusqu'à l'audace, II Par., XVII, 6, et qui donne à l'homme un « cœur de lion », II Reg., XVII, 10; la tristesse qui abat, I Reg., I, 8; II Reg., XIII, 20; Prov., XII, 25; XXV, 20; Is., I, 5; Joa., XVI, 6; Act., XXI, 13; la douleur qui,

trouble le cœur, Ps. CVIII, 22; CXLII, 4, qui le broie Ps. L, 19; CXLVI, 3; Jer., XXIII, 9, le consume, Ps. XXXVIII, 4, le fait fondre, Ps. XXI, 15, et le tue, I Reg., XXV, 37, et la joie qui le fait revivre, Exod., IV, 14; I Reg., II, 1; Is., LXV, 14.

Ainsi, dans la Sainte Écriture, le cœur est comme « le centre de tout l'homme, le principe interne, à la fois spirituel et animé, qui fait l'unité concrète de l'homme, et d'où part son activité dynamique et sa détermination morale. Tout ce que le grec ou l'helléniste appellent νοῦς (esprit), λόγος (raison), συνείδησις (conscience), ζυμός (cœur), se trouve renfermé dans καρδία, et tout ce qui affecte le corps (*bâśâr*) ou l'âme (*néfés*) arrive dans le *lêb* à être connu clairement ». Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 551. Cette concentration de toute la vie physiologique et spirituelle dans le cœur n'est pas particulière aux écrivains hébreux. Le cœur joue le même rôle dans Homère. Aristote et le stoïcien Chrysippe font également du cœur le siège de la pensée. Delitzsch, *ibid.*, p. 253. A raison de ces sens divers, les Hébreux ne se servent pas du mot *lêb* quand il s'agit des animaux. L'expression « cœur de lion », II Reg., XVII, 10, forme une exception justifiée par la nature de la métaphore.

III. Le cœur, centre de la vie morale. — Si l'intelligence et la volonté ont leur siège et, pour ainsi dire, leur principe dans le cœur, c'est le cœur qui est responsable de leur action. Les Livres Saints envisagent encore cœur à ce point de vue.

1° *Le cœur siège des désirs.* — Le cœur désire ce qui est bon et permis, Ps. XIX, 5; XX, 3, mais aussi, sous l'influence de la concupiscence native, il désire le mal. Prov., VI, 25; Eccli., V, 2; Bar., I, 22; Matth., V, 28; XV, 18. Le cœur qui s'abandonne aux désirs mauvais est appelé « incirconcis ». Jer., IV, 4; IX, 26; Ezech., XLIV, 7; Act., VII, 51. La circoncision du cœur, c'est-à-dire la lutte contre la concupiscence, est un devoir imposé au chrétien. Rom., II, 29. Voir Circoncision, col. 777.

2° *Le cœur siège de la conscience.* — Le cœur a la connaissance du mal qui est en lui, III Reg., II, 44, et il reprend le coupable. Job, XXVII, 6; I Joa., III, 20. Celui-ci revient à son cœur, c'est-à-dire rentre en lui-même, Is., XLVI, 8, et se frappe le cœur en signe de repentir. I Reg., XXIV, 6. Il n'est pas bon de manifester son cœur à tous. Eccli., VIII, 22. Il faut le renouveler à l'aide de la grâce divine, Ezech., XVIII, 31, et le rendre pur, pour qu'il plaise à Dieu. Ps. XXIII, 4; L, 12; Prov., XXII, 11; Eccli., XXXVIII, 10; Matth., V, 8. La joie de la conscience est la conséquence de cette pureté. Eccli., XXX, 16; XXXVI, 22. Cependant personne ne peut assurer qu'il possède la pureté parfaite. Prov., XX, 9.

3° *Les devoirs à remplir « de tout son cœur ».* — Cette expression « de tout son cœur » revient souvent dans les Livres Saints. C'est « de tout son cœur » qu'il faut aimer le Seigneur, Deut., VI, 5; Marc., XII, 30, etc.; chercher Dieu, Jer., XXIX, 13; se convertir, Deut., XXX, 10; Joel, II, 12, et croire. Act., VIII, 37. Cette manière de parler signifie qu'il faut appliquer à l'accomplissement de ces différents actes toutes les facultés de l'âme comprises dans le mot « cœur », par conséquent l'intelligence, la réflexion, la volonté, les passions et la conscience morale.

IV. L'action de Dieu sur le cœur. — Dieu a créé en particulier tous les cœurs des hommes, Ps. XXXII, 15; il les voit, I Reg., XVI, 7; III Reg., VIII, 39; I Par., XXVIII, 9, les connaît, Ps. CXXXVIII, 23; Ezech., XI, 5; Act., I, 24; les sonde et les scrute, Ps. VII, 10; Jer., XVII, 10; Hebr., IV, 12; Apoc., II, 23; les éprouve. Ps. XVI, 3; I Par., XXIX, 17. Il les a dans sa main, Prov., XXI, 1, 2; les incline, Ps. CXVIII, 36; les dirige, II Thess., III, 5; les affermit par sa grâce. Hebr., XIII, 9. Il est dit aussi que Dieu change les cœurs, I Reg., X, 9, 26; Job, XII, 24, et même qu'il les endurcit. Exod., IV, 21; Is., LXIII, 17. Cette action de Dieu ne doit pas s'entendre dans un sens inconciliable avec la liberté de l'homme. L'action divine se contente alors d'exécuter des effets voulus par la volonté de l'homme ou mérités par des infidélités antérieures. Enfin le cœur est appelé à devenir l'habitation même de Jésus-Christ. Ephes., III, 17.

V. Le cœur de Dieu. — Par analogie, la Sainte Écriture attribue parfois un cœur à Dieu lui-même. Ce cœur est sage, Job, IX, 4, et sujet à la douleur. Gen., VI, 6. Il s'incline vers l'homme. Job, VII, 17. L'homme « selon le cœur de Dieu » est celui qui plaît à Dieu par l'usage qu'il fait de ses dons. I Reg., XIII, 14; Jer., III, 15. Notre-Seigneur se présente lui-même à nous comme « humble de cœur ». Matth., XI, 29. Il n'y a pas de raison pour donner au mot « cœur », dans ce passage, un sens plus restreint que dans le reste de la Sainte Écriture. L'humilité du cœur de Jésus-Christ se rapporte donc à la fois à ses pensées, à ses volontés, à ses affections, en un mot à tous les actes de son âme. H. Lesètre.

COGNASSIER. — I. Description. — Cet arbre (fig. 305) de la famille des pomacées est très voisin du

305. — Cognassier.

poirier; seulement sa tige est moins élevée avec des rameaux tortueux; son fruit aromatique, pendant à l'extrémité des branches, renferme un plus grand nombre de graines, dont le tégument est riche en mucilage. Le *cydonia vulgaris* est originaire de l'Asie occidentale. F. Hy.

II. Exégèse. — O. Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, p. 254-267, E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, t. IV, p. 308-312, identifient le *ṭappuaḥ* avec le coing. Le *ṭappuaḥ* se présente trois fois comme arbre, Cant., II, 3; VIII, 5; Joël, I, 12; trois fois comme fruit, Cant., II, 5; VII, 9 (Vulgate, 8); Prov. XXV, 11, et aussi comme nom de deux villes de Palestine, Jos., XII, 17; XV, 34; XVI, 8; XVII, 8, etc. Sans doute le coing est parfumé, comme l'est le *ṭappuaḥ* d'après Cant., II, 5; VII, 9; sans doute, il peut être appelé poétiquement un fruit doré, Prov., XXV, 11; mais le parfum et la couleur dorée conviennent également et mieux à d'autres fruits; et l'opinion qui voit ici le coing n'a pour elle aucune des versions anciennes, qui toutes traduisent simplement par pomme. L'arabe a encore le même nom, *taffâḥ*, pour désigner ce fruit. Le Talmud de Babylone, *Suc.* 31, *a*, qui appelle *ṭappuaḥ* la pomme, a un nom particulier pour le coing, *pâriš*. Enfin le coing n'est pas en telle estime dans l'Orient, qu'il puisse entrer dans des comparaisons comme celles du Cantique ou du livre des Proverbes. E. Levesque.

COHORTE (grec : σπεῖρα; Vulgate : *cohors*), corps de troupe.

I. Cohorte dans les Machabées. — Au temps d'Antiochus, quarante cavaliers apparurent dans les airs à Jérusalem. Ils étaient, dit l'Écriture, « rangés en cohortes, » σπειρηδόν. II Mach., v, 2. Le sens de ce passage est que les cavaliers marchaient en rangs. Les Grecs indiquent deux ordres habituels de marche pour les troupes de cavalerie, tantôt sur huit, tantôt sur quatre chevaux de profondeur, et par conséquent ici sur cinq ou dix de front. Polybe, XII, xviii, 3; Maurice, II, v, 58. — Judas Machabée, dans la bataille qu'il livra à Timothée, rangea son armée en cohortes. II Mach., xii, 20, 22. Le mot « cohorte » désigne ici un corps de troupe dont nous ignorons l'importance. Le sens donné au mot σπεῖρα dans les auteurs profanes ne peut servir à nous éclairer sur ce point; Polybe emploie ce mot tantôt pour désigner une partie de la phalange, sans dire combien de soldats elle comprenait, xviii, 28; tantôt pour désigner un manipule romain, c'est-à-dire deux centuries, ou un tiers de cohorte, XI, xxix, 1; xxiii, 1; ailleurs enfin sans aucune indication, II, iii, 2; XV, ix, 9.

II. Cohorte romaine. — Dans le Nouveau Testament, il est plusieurs fois question de la cohorte romaine. La cohorte de la tour Antonia prend part à l'arrestation de Notre-Seigneur sous la conduite de Judas. Joa., xviii, 3. Pendant la passion, elle se rassemble tout entière pour insulter le Sauveur. Matth., xxvii, 27; Marc., xv, 16. Dans les Actes, xxi, 31, il est question de la même cohorte au moment de l'arrestation de saint Paul. — Au temps de l'empire, les Romains appelaient cohorte une subdivision de la légion. La légion comptait dix cohortes; chacune d'elles était commandée, selon toutes les probabilités, par le centurion de la première centurie. On appelait ces centurions *primi ordines*. J. Marquardt, *L'organisation militaire des Romains*, trad. Brissaud (*Manuel des antiquités romaines* de Th. Mommsen et J. Marquardt, t. xi), in-8°, Paris, 1891, p. 183. — On donnait aussi le nom de cohortes aux corps auxiliaires d'infanterie, même lorsqu'ils comprenaient une partie de cavalerie. Voir Auxiliaire. Les cohortes d'auxiliaires étaient commandées par des tribuns ou par des *præfecti*. La cohorte de la tour Antonia était donc une cohorte auxiliaire. Joa., xviii, 12; Act., xxi, 31. Voir Tribun. On distinguait parmi les cohortes auxiliaires les *cohortes italicæ civium romanorum*. Le centurion Corneille appartenait à une de ces cohortes. Act., x, 1. Ces cohortes étaient au nombre de trente-deux. Elles étaient composées de volontaires italiens. Le service y durait vingt-cinq ans, mais il était moins pénible que dans la légion. Végèce, *Epitom. rei milit.*, ii, 3. Plus tard on admit les provinciaux dans ces cohortes. J. Marquardt, *ouvr. cit.*, p. 189-191. Les milices des provinces formaient le reste des cohortes auxiliaires. Parmi ces cohortes, les unes conservaient leurs armes nationales, et, à cause de cela, on les appelait *sagittarii, scutati, contarii catafracti, funditores*, etc. *Corpus inscript. latin.*, t. iii, nos 99, 129, 335, 600; *Ephem. epigraphica*, t. v, p. 172, 249, etc. A cause de leur armement plus léger que celui des légionnaires, on les désignait d'une manière générale sous le nom de *leves cohortes*. Tacite, *Ann.*, i, 51; ii, 52; iii, 39, etc. — Certaines de ces cohortes étaient composées de 500 hommes divisés en six centuries, c'étaient les *cohortes quingenariæ*; d'autres comprenaient 1000 hommes ou dix centuries, c'étaient les *cohortes milliariæ*. Les unes et les autres étaient tantôt exclusivement composées de fantassins, elles étaient dites alors *peditæ, Corpus inscript. latin.*, t. iii, n° 3318; tantôt elles étaient composées de fantassins et de cavaliers, on les appelait alors *equitatæ*. G. Wilmanns, *Exempla inscriptionum latinarum*, in-8°, Berlin, 1873, nos 691, 1140, 1576, 1580, etc. — La *cohors quingenaria equitata* comprenait 120 cavaliers et 360 à 380 fantassins. Hygin, *De castrametatione*, 26. La *cohors milliaria equitata* comprenait 240 cavaliers et 760 fantassins. Hygin, *ibid.*; cf. *Ephem. epigr.*, t. v, p. 31. Josèphe, *Bell. jud.*, III, iv, 2, donne pour les cohortes de l'armée de Vespasien les chiffres de 613 fantassins et de 120 cavaliers. J. Marquardt, *ouvr. cit.*, p. 191-194. La cohorte de la tour Antonia était *equitata*. Act., xxiii, 23, 31, 32. Voir Cavalier romain. — Les cohortes portaient des noms empruntés soit à leur pays d'origine, soit à leur cantonnement, par exemple, *Cohors II Thracum Syriaca* (voir *Ephem. epigr.*, t. v, p. 187); soit au gouverneur de province qui avait fondé le corps, ou à un empereur. *Ibid.*, p. 246; J. Marquardt, *ouvr. cit.*, p. 195. — Les troupes de la garde impériale étaient également divisées en cohortes, appelées *cohortes prætoriæ*, qui étaient au nombre de neuf au temps de Notre-Seigneur et des Apôtres. Tacite, *Ann.*, i, 7; ii, 34. Elles étaient toutes *milliariæ equitatæ*. Tacite, *Ann.*, i, 24; ii, 93. Chacune d'elles était commandée par un tribun, sous le commandement en chef du préfet du prétoire. La garnison de Rome comprenait en plus des cohortes urbaines au nombre de trois, numérotées à la suite des cohortes prétoriennes, et des cohortes de *vigiles*, à la fois agents de police et pompiers. Les tribuns des cohortes urbaines obéissaient au préfet de la ville, et ceux des vigiles au préfet des vigiles.

Quand saint Paul fut envoyé à Rome par le procurateur de Judée, Portius Festus, il fut confié à Julius, à qui le texte sacré donne le titre de « centurion de la cohorte Augusta ». Act., xxvii, 1. Les commentateurs ont tous pensé qu'il s'agissait d'une cohorte auxiliaire portant le nom de l'empereur Auguste. Voir Augusta (Cohorte). M. Mommsen croit que le mot « cohorte Auguste » signifierait simplement la « troupe de l'empereur ». *Sitzungsberichte der Preuss. Akademie zu Berlin*, 1895, p. 501. Cf. W. Ramsay, *Saint Paul, The traveller and the Roman citizen*, in-8°, Londres, 1895, p. 314-315 et 348.

Bibliographie. — Henzen, *Sui tribuni comandanti di coorti ausiliarii*, dans les *Annal. del' Instit. archeol.*, 1858, p. 17-27; R. Hassencamp, *De cohortibus Romanorum auxiliariis*, in-8°, Gœttingue, 1869. O. Schunemann, *De cohortibus Romanorum auxiliariis*, in-8°, Halle, 1883.

E. Beurlier.

COIFFURE. — I. La coiffure ordinaire. — Il serait dangereux, en Palestine, de s'exposer tête nue aux rayons du soleil. De tout temps les Israélites ont eu la tête couverte d'une pièce d'étoffe faisant un ou plusieurs tours, et qui n'est autre que le turban oriental. On l'appela par la suite *sudar*, *Schabbath*, 77 *b* (σουδάριον, *sudarium*). On ne le quittait jamais, ni dans le Temple, ni dans les synagogues. *Kidduschin*, 31 *a*. Il était tellement extraordinaire d'aller tête nue, que la loi enjoignait aux lépreux de marcher ainsi, pour qu'on les distinguât plus facilement. Lev., xiii, 45. On découvrait aussi par déshonneur la tête de la femme soupçonnée d'adultère. Num., v, 18. La coiffure des gens du peuple ne devait pas différer beaucoup de ce qu'elle est encore aujourd'hui en Syrie, le turban vert ou blanc, ou tout simplement le *kouffièh*, grand mouchoir à couleurs vives, qui s'attache autour de la tête avec une corde en poils de chameau, et dont les extrémités flottent sur le cou et sur les épaules. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1885, p. 192, 194. Quand Notre-Seigneur cheminait à travers la Palestine, il avait certainement la tête couverte d'un *kouffièh*, et n'allait pas plus nu-tête que ses compatriotes. Voir les coiffures modernes en usage en Palestine, t. i, fig. 151, col. 633; fig. 164, col. 671; fig. 203, 204, col. 830, 831; fig. 438, col. 1451; fig. 446, col. 1453; fig. 489-491, col. 1616; fig. 493, col. 1623; fig. 494, col. 1631; fig. 595, col. 1899; t. ii, fig. 45, col. 115; fig. 165, col. 480; fig. 209, col. 596; fig. 211, col. 599. — A l'époque des Machabées, le grand prêtre Jason s'appliqua à introduire les usages grecs à Jérusalem. Entre autres innovations, il bâtit un gymnase, et « mena sous le chapeau les plus nobles jeunes gens ». II Mach., iv, 13. Dans les exercices de la palestre,

les jeunes gens se mettaient à l'abri du soleil et de la pluie au moyen d'un chapeau à larges bords, appelé πέτασος. Pollux, x, 164. Le même chapeau était porté par le dieu protecteur des exercices, Hermès. Athénée, *Deipnosoph.*, xii, édit. Meineke, Leipzig, 1858, t. ii, p. 482. L'expression employée par l'auteur des Machabées, ὑπὸ πέτασον ἄγειν, « mettre sous le chapeau, » expression d'ailleurs mal rendue par la Vulgate, *in lupanaribus ponere*, fait donc simplement allusion à une coutume grecque, dans des jeux d'ailleurs justement répréhensibles aux yeux des Juifs fidèles à la Loi. — Dans sa première Épître aux Corinthiens, xi, 5-15, saint Paul veut que, contrairement à l'usage suivi par les Juifs, l'homme prie la tête découverte, mais que la femme ait toujours la tête voilée ou couverte dans l'assemblée des fidèles. C'est la coutume qui a prévalu dans l'Église chrétienne.

II. La coiffure de luxe. — La Sainte Écriture ne fait aucune allusion directe à la coiffure ordinaire des Israélites; mais elle nomme différentes autres coiffures réservées à certains personnages, à raison de leurs fonctions ou de leur situation sociale. 1° *Miṣnéfét*, κίδαρις, μίτρα, *cidaris, mitra*, la coiffure spéciale du grand prêtre. Exod., xxviii, 4, 37, 39; xxix, 6; xxxix, 28, 30; Lev., viii, 9; xvi, 4. Voir Cidaris, Mitre, Tiare. Ézéchiel, xxi; 31 (26), appelle du même nom la coiffure du roi de Babylone. Voir des tiares assyriennes, t. i, fig. 35, col. 227, fig. 37, col. 235; fig. 136, col. 553; fig. 158, col. 637; fig. 216, col. 898; fig. 217, col. 899; fig. 284, col. 1058; fig. 212, col. 1145; fig. 319, col. 1158; fig. 619, col. 1939, etc. A l'époque de Josèphe, *Ant. jud.*, III, vii, 3, on donnait aussi le nom de *miṣnéfét* aux coiffures des simples prêtres. — 2° *Migbâ'âh*, κίδαρις, *cidaris*, la mitre des simples prêtres. Exod., xxviii, 40; xxix, 9; xxxix, 28; Lev., viii, 13. Voir Mitre. — 3° *Ṣânîf*, διάδημα, κίδαρις, *diadema, vittæ*, le bandeau qui est porté autour de la tête par les femmes, Is., iii, 23; les rois, Is., lxii, 3; le grand prêtre, Zach., iii, 5; les personnes de condition, Job, xxix, 14. Voir Bandeau, Couronne, Diadème. — 4° *Tebûlim*, παραβαπτά, *tiaræ tinctæ*, Ezech., xxiii, 15, la tiare des rois de Babylone. Voir Tiare. — 5° *Pe'êr*, κίδαρις, μίτρα, *cidaris, corona, mitra*, le turban des femmes, Is., iii, 20; des prêtres, Exod., xxxix, 28; Ezech., xliv, 18; de l'époux, Is., lxi, 10; des personnes de condition. Is., lxi, 3; Ezech., xxiv, 17, 23. Voir Turban. — Enfin les femmes ont parfois pour principale coiffure un voile, *ṣammâh*, Cant., iv, 2, 3; vi, 7; Is., xlvii, 2; *ṣâ'if*, Gen., xxiv, 65; xxxviii, 14, 19; *redid*, Cant., v, 7; Is., iii, 23. Voir Voile. Pour la coiffure des guerriers, voir Casque. Outre les figures indiquées précédemment, voir encore des coiffures égyptiennes, t. i, fig. 219, col. 900; fig. 306, col. 1126; fig. 415, col. 1388; fig. 592, col. 1896; t. ii, fig. 46, col. 119; une coiffure d'Amorrhéen, t. i, fig. 123, col. 510; des coiffures de guerriers assyriens, t. i, fig. 57, col. 304; fig. 227, col. 904; une coiffure d'ancien juif, t. i, fig. 448, col. 1454, et des Juifs prisonniers emmenés nu-tête, t. i, fig. 455, col. 1485; des coiffures perses, t. i, fig. 221, col. 901; fig. 587, col. 1886; une coiffure de Charcamis, t. ii, fig. 202, col. 584; une coiffure palmyrénienne, t. i, fig. 543, col. 1795; une coiffure cypriote, t. ii, fig. 194, col. 567; des coiffures grecques, t. i, fig. 412, col. 1376; fig. 586, col. 1888; t. ii, fig. 95, col. 316. H. Lesêtre.

COISLIANUS (CODEX), manuscrit de la Bible grecque. Il appartient à la Bibliothèque Nationale, à Paris, où il est coté *Coislin. 1.* L'écriture est onciale, d'une main du viᵉ siècle (Omont) ou du viiᵉ (Gregory) : chaque page a deux colonnes de texte, chaque colonne 49 lignes. Les initiales sont pareilles aux lettres du texte et légèrement en saillie sur la marge; ni accents, ni esprits. Hauteur : 33 cent.; largeur : 22,9. Le manuscrit compte 227 feuillets. En tête (fol. 1-4) un lexique de noms hébreux, mutilé, commençant à Αλα, finissant à Κυδιως; puis (fol. 5-227) le texte de l'Octateuque et de Rois I-III, viii, 40. En marge, des scholies de la main même du copiste, donnant des extraits du Nouveau Testament (Matth., Luc., Joa., Act., I Cor., II Cor., Gal., Col., Hebr.), que Tischendorf a publiés dans ses *Monumenta sacra inedita*, Leipzig, 1846, p. 401-405. Ces scholies sont désignées dans l'appareil critique du Nouveau Testament par le sigle Fᵃ. Le texte de l'Octateuque et des Rois est décrit par Montfaucon, *Bibliotheca coisliana*, Paris, 1715, p. 1-32. Un fac-similé du manuscrit est donné par Silvestre, *Paléographie universelle*, Paris, 1841, t. ii, nº 65.

Le même fonds Coislin possède douze feuillets de parchemin, sous la cote *Coislin. 202*, dont on a établi qu'ils faisaient partie d'un même manuscrit que cinq feuillets actuellement à Saint-Pétersbourg, deux autres à Moscou, un à Kiew, deux à Turin : tous ces feuillets avaient été utilisés dans des reliures au mont Athos, où l'on a retrouvé neuf nouveaux feuillets. L'ensemble est actuellement composé de 41 feuillets in-quarto (les dix derniers légués par M. Miller); chaque page a une colonne de 16 lignes. L'écriture est onciale et du viᵉ siècle. Les initiales n'ont rien qui les distingue des lettres du texte courant, lequel est partagé en stiques. Ces fragments, désignés ensemble par le sigle *H*, appartiennent à I Cor., II Cor., Gal., Col. et I Thess. Ils viennent d'être publiés en une édition d'ensemble par M. Omont, *Notices et extraits des manuscrits*, t. xxiii, Paris, 1890, p. 141-192, avec deux excellents fac-similé. Le quatorzième feuillet Coislin porte la suscription du copiste avec cette mention : « Le livre a été collationné sur l'exemplaire de la bibliothèque de saint Pamphile, à Césarée, exemplaire par lui copié. » Voyez A. Ehrhardt, *Römische Quartalschrift*, t. v, 1891, p. 240 et suiv., et *Centralblatt für Bibliothekswesen*, t. viii, 1896, p. 385-411 : *Der Codex H ad Epistulas Pauli und Euthalios diaconos.* P. Batiffol.

COKE Thomas, évêque méthodiste anglais, né à Brecon le 9 septembre 1747, mort en mer, en se rendant à Ceylan, le 30 décembre 1813. Il fut un ardent prédicateur méthodiste et l'un des plus zélés auxiliaires de Wesley. En janvier 1784, il publia le premier plan de la fondation d'une société méthodiste pour l'établissement de missions parmi les païens. Le 18 septembre de la même année, il arrivait à Baltimore avec le titre de surintendant, qu'il changea, en 1787, en celui d'évêque. Il se prononça contre l'esclavage et, le 29 mai 1789, fit adhésion à Washington. Il dirigea les missions méthodistes américaines jusqu'en 1791, où, à la nouvelle de la mort de Wesley, il retourna en Angleterre et y devint directeur général des missions de sa secte. Parmi ses œuvres, on remarque *A Commentary on the Old and New Testaments*, 6 in-4º, Londres, 1803-1808; *History of the Bible*, 1812 (inachevée). Son commentaire, emprunté en grande partie à Dodd, est diffus et superficiel. — Voir Sam. Drew, *Life of Dr Coke*, 2 in-8º, Londres, 1817; J. W. Etheridge, *The Life of the Rev. Thomas Coke*, in-8º, Londres, 1860.

COLAÏA (hébreu : *Qôlâyâh*, « voix de Yâh, » abréviation de Jéhovah; Septante : Κωλεΐα), Benjamite, fils de Masia et père de Phadaia, ancêtre de Sellum qui habita Jérusalem après le retour de la captivité. II Esdr., xi, 7.

COLBERTINUS (CODEX), manuscrit de la version latine de la Bible antérieure à saint Jérôme. Il appartient à la Bibliothèque Nationale, à Paris, où il est coté *lat. 254*; c'est l'ancien 4051 de la bibliothèque de Colbert. L'écriture est du xiiᵉ siècle : chaque page a deux colonnes de texte, chaque colonne 40 lignes. Hauteur : 26 cent.; largeur : 17. Le manuscrit compte 149 feuillets. Il contient les quatre Évangiles de première main; une seconde main a ajouté le reste du Nouveau Testament, mais d'après la Vulgate hiéronymienne. Le texte préhié-

ronymien est, avec le *Corbeiensis*, un bon représentant du type « européen ». Il a été publié par Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinæ versiones antiquæ*, t. III, Paris, 1751, et encore, mais mal, par Belsheim, *Codex Colbertinus parisiensis*, Christiania, 1888.

P. BATIFFOL.

COLCHIQUE. Hébreu : *ḥăbaṣṣélét;* Septante : ἄνθος, Cant., II, 1; κρίνον, Is., XXXV, 1; Vulgate : *flos*, Cant., II, 1; *lilium*, Is., XXXV, 1.

I. DESCRIPTION. — Herbe à souche bulbeuse appartenant aux liliacées, tribu des colchicées (fig. 306). Les

306. *Colchicum variegatum.*

fleurs paraissent souvent dès l'automne, avant les feuilles; l'ovaire, profondément enfoui dans le sol, ne prend son développement qu'au printemps suivant, en même temps que le pédoncule s'allonge, entouré par le bouquet de feuilles. Le fruit mûr se rompt suivant trois valves qui dédoublent les cloisons des loges. Tous les organes, surtout les bulbes et les graines, renferment un principe irritant nommé *colchicine*. De nombreuses espèces habitent les côtes de l'Asie Mineure, notamment le *colchicum variegatum* à belles fleurs violettes panachées de blanc. Le *colchicum Steveni*, commun en Syrie, produit ses feuilles en automne, presque en même temps que les fleurs.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *ḥăbaṣṣélét* est la fleur de la plaine de Saron, Cant., II, 1; c'est une fleur aux belles couleurs, capable d'embellir le désert. Is., XXXV, 1. D'après son étymologie, le *ḥăbaṣṣélét* est une plante à racines bulbeuses בֶּצֶל, *béṣél*. Gésénius, *Thesaurus*, p. 440. Les Septante et la Vulgate ont traduit par fleur en général, et par lis. Le syriaque a rendu l'hébreu par un mot à peu près semblable, *ḥamzaloiṭo'*, ܚܰܡܙܰܠܘܺܝܛܳܐ, qui serait le *colchicum autumnale*. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, in-f°, Oxford, 1879, t. I, p. 1308. Ce sens est adopté par un bon nombre d'interprètes. Le *ḥăbaṣṣélét* serait donc un colchique, non pas le *colchicum autumnale*, qui ne se trouve pas en Palestine, mais plutôt quelque espèce ou variété voisine, comme le *colchicum Steveni*, ou le *colchicum variegatum*. Du reste, les Hébreux devaient comprendre sous un même nom ces diverses espèces. Le Targum rend le mot *ḥăbaṣṣélét* par נַרְקוֹס, *narqos*, narcisse, et cette traduction est plus suivie actuellement. Voir NARCISSE.

E. LEVESQUE.

COLENSO John William, évêque anglican rationaliste de Natal, né à Saint-Austell (Cornouailles) le 24 mai 1814, mort à Natal le 20 juin 1883. Il fit ses études à Cambridge, où il devint *fellow* de St. John's College, en mars 1837, et y professa les mathématiques de 1841 à 1846. Nommé alors recteur de Forncett Saint-Mary, dans le diocèse de Norfolk, il y resta jusqu'à sa promotion à l'évêché de Natal, dans l'Afrique du sud, en 1853. En 1860, il commence à agiter l'opinion par un mémoire à l'archevêque de Cantorbéry : *Letter to his Grace the Archbishop of Canterbury, upon the question of polygamy, as found already existing in converts from heathenism*, in-8°, Londres, 1862. Il y revendique, au nom de l'Évangile et de la tradition, pour les Cafres polygames convertis, le droit de conserver leurs femmes, à la seule condition de devenir monogames par la mort successive de ces épouses. En 1861, son rationalisme se manifeste encore dans *St. Paul's Epistle to the Romans, newly translated with a commentary*, in-8°, Londres, 1861, où il se prononce contre l'éternité des peines de l'enfer. Mais il mit le comble au scandale par sa publication de *The Pentateuch and book of Joshua critically examined*, 5 in-8°, Londres, 1862-1865. Dans cet ouvrage, Colenso nie l'authenticité et la valeur historique des livres de Moïse; il s'attache à prouver l'impossibilité matérielle des faits racontés par Moïse, et voit des mythes dans ces récits. En 1864, les deux chambres de la convocation de la province de Cantorbéry condamnèrent ce livre, mais à une faible majorité, et le docteur Gray, évêque de Capetown, métropolitain de Colenso, le révoqua de ses fonctions épiscopales. Celui-ci fait appel de cette révocation au conseil privé, qui la déclare nulle et de nul effet, parce que les sièges du Cap et de Natal relevaient de la législation coloniale et non point de la couronne. Le comité d'évêques directeur du fonds destiné à salarier les évêques coloniaux supprime alors le traitement de Colenso; mais, en 1866, un jugement de la cour de la chancellerie contraignit ces administrateurs de lui payer même les arrérages. Colenso, malgré son incrédulité notoire, conserva son siège épiscopal. On a aussi de lui : *Lectures on the Pentateuch and the Moabite stone*, in-8°, Londres, 1873, résumé de ses travaux antérieurs et des principaux résultats de la critique allemande; *Notes on the Gospel of St. Mathew*, in-8°, Cambridge, 1833; *The New Testament translated into Zulu-Kaffir*, in-8°, Ekukanyeni, 1868; *The books of Genesis and Exodus, translated into Zulu-Kaffir*, in-8°, Ekukanyeni, 1868. Il se fit aider dans ses traductions par de jeunes Cafres, et c'est aux objections qu'ils lui firent en collaborant avec lui qu'il attribue l'origine de ses premiers doutes et de son scepticisme définitif. — Voir W. Cox, *The life of John William Colenso, Bishop of Natal*, 2 in-8°, Londres, 1888; Boase et W. P. Courtnay, *Bibliotheca Cornubiensis*, 3 in-4°, Londres, 1874, t. I, p. 76 et 77; Thomas Land, *A key to bishop Colenso's biblical arithmetic*, in-8°, Londres, 1863; Dr Benish, *Bishop Colenso's objections to the historical character of the Pentateuch and the book of Joshua critically examined*, in-8°, Londres, 1863; Meignan, *L'évêque Colenso et l'Église anglicane*, dans le *Correspondant* du 25 avril 1863, p. 751-780, *Il Dottor Colenso ed un giornale francese*, dans la *Civiltà cattolica*, mai et juin 1863, p. 285-306; 397-413.

O. REY.

COLÈRE (hébreu : *'af*, de *ânaf*, « respirer par le nez, » parce que la colère se manifeste par une respiration précipitée ; Septante : ὀργή ; Vulgate : *ira, iracundia*). 1° Cette passion considérée comme un mouvement désordonné de l'âme est condamnée en plusieurs endroits de la Sainte Écriture. Ps. XXXVI, 8; Eccle., VII, 10; Matth., V, 22; Rom., XII, 19; Ephes., IV, 31; Jac., I, 19. Il ne dépend pas de l'homme de ne pas éprouver des mouvements de colère, mais le sage doit les dominer et les réprimer. Prov., XII, 16. Il faut éviter non seulement la colère, mais les hommes portés à la colère. Prov., XXII, 24, 25. Les effets de la colère sont comparés à ceux d'un feu dévorant, Prov., XXVI, 21, ou au poids insupportable d'une lourde pierre. Prov., XXVII, 3. Les plus fréquents de ces effets sont les querelles engendrées par la colère. Prov., XXVII, 3, 4; XXIX, 22; XXX, 33. Elle abrège la vie, Eccli., XXX, 26; elle est comptée parmi les œuvres de la chair. Gal., V, 20. Pour être un vrai chrétien, Col., III, 8, à plus forte raison pour être un digne évêque, il faut y avoir renoncé, Tit., I, 7; car elle est opposée à la justification. Jac., I, 19, 20. D'ailleurs elle est la source de toute sorte d'autres péchés. Prov., XV, 18; XXIX, 22. Elle est si pernicieuse, qu'elle mérite d'être appelée folie. Prov., XIV, 17; Eccle., VII, 10.

2° La colère est considérée quelquefois comme une simple impatience de l'impie sous le coup des châtiments divins, et elle est condamnée encore ici comme une folie, car personne n'a le droit de se révolter ainsi contre Dieu. C'est dans ce sens que la colère tue l'irascible en le mettant en état de mort spirituelle devant Dieu. Job, V, 2. Selon une interprétation du Psaume IV, 5, il est permis à l'homme, dans certaines limites de respect et de soumission à l'égard de Dieu, de se fâcher à cause des peines qui lui arrivent.

3° La Sainte Écriture attribue souvent à Dieu des mouvements de colère, qui ne peuvent signifier que des œuvres de justice à l'égard des créatures. Par ses châtiments, en effet, Dieu réprime la malice des impies et venge la vertu outragée. Exod., XV, 7; Num., XVI, 46; III Reg., XI, 9; II Par., XIX, 2; XXV, 15; XXXIV, 25; II Esdr., IX, 26, 27; Job, XLII, 7; Ps. II, 12; Rom., I, 18; II, 5-6. D'autres fois de simples épreuves envoyées aux justes sont représentées comme des effets de la colère de Dieu, bien qu'en réalité elles ne soient que des manifestations de sa bonté. Ainsi les épreuves que Job attribuait à la colère divine lui étaient envoyées pour éprouver et manifester sa vertu. Job, XIV, 13; XIX, 11, etc. David repentant demandait à Dieu de ne plus exercer contre lui sa colère, dont il avait encouru les rigueurs à cause de ses péchés passés. Ps. VI, 2. Les signes de la colère divine sont empruntés aux manifestations de la colère humaine. Ils sont même plus effrayants encore. Il est dit, par exemple, de Dieu irrité, que la fumée s'échappe de ses narines, qu'un feu dévorant sort de sa bouche, II Reg., XXII, 8, 9; Ps. XVII, 9, qu'il foule aux pieds l'objet de sa colère, Is., LXIII, 3, 6. La colère de Dieu est comparée à une baliste qui envoie des projectiles meurtriers au milieu des ennemis. Sap., V, 23. Elle est aussi comparée à un vin que doivent boire ceux contre lesquels Dieu est irrité. Cette expression « le vin de la colère de Dieu » est répétée plusieurs fois dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Ps. LXXIV, 9; Is., LI, 17; LXIII, 6; Jer., XXV, 15; Ezech., XXIII, 32-34; Apoc., XIV, 8, 10; XVI, 19. De là est venue la métaphore du « pressoir du vin de la colère de Dieu ». Apoc., XIX, 15. La colère divine, à cause de l'étendue de ses effets, est encore comparée à un immense lac. Apoc., XIV, 19. Elle s'exercera surtout au jugement dernier, qui est appelé le « jour de la colère ». Rom., II, 5. C'est dans ce sens qu'elle est appelée, sans autre détermination, « la colère à venir. » Matth., III, 7; Luc., III, 7. La colère de l'Agneau, dont il est question Apoc., VI, 16, signifie le jugement exercé par Jésus-Christ, l'agneau de Dieu, à la fin des temps. P. RENARD.

COLERIGDE Henri Jacques, jésuite anglais, né à Londres le 20 septembre 1822, mort à Roehampton le 14 avril 1893. Entré dans la Compagnie le 7 septembre 1857, étant déjà prêtre, il enseigna l'Écriture Sainte à St. Bruno's, et dirigea la revue *The Month*, de 1866 à 1880. Il publia, en 1869, un ouvrage ascétique : *Vita vitæ nostræ meditantibus proposita*, dont il donna un commentaire en anglais, en 22 volumes, de 1874 à 1892, sous ce titre : *The Life of our life*. Les quatre premiers forment *Introductory volumes ;* les 5e-7e, *The holy Infancy;* les 8e-18e, *The public Life;* les 19e-22e, *The first Days of holy Week*. Cet ouvrage estimé a été traduit en français par le P. Petit, S. J., et par l'abbé Mazoyer; cette traduction vient d'être achevée. On a donné en allemand : *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, oder Erwägungen über die Geheimnisse der neuen Monate von der Geburt unseres Herrn*, in-8°, Ratisbonne, 1888. — Le P. Coleridge a encore publié : *The Theology of the Parables*, Londres, 1871 ; *Chapters on the Parables*, in-8°, Londres, 1889; — dans *The Month : Structure of St. Matthew's Gospel*, t. XXIII; *Studies of St. Paul*, t. XXXVI; — dans *The Messenger of the Sacred Heart*, qu'il dirigea plusieurs années : *St. Paul studied in his Epistles*, en 1881-1882; *St. Paul and the Corinthians*, en 1883. C. SOMMERVOGEL.

COLIAS (hébreu : *Qôlâyâh*, « voix de Yâh, » abréviation de Jéhovah), père du faux prophète Achab, à l'époque de la captivité. Jer., XXIX, 21. Au chapitre XXXVI des Septante, qui correspond au XXIX de l'hébreu, ce nom est omis.

COLLIER (hébreu : *râbîd*, Gen., XLI, 41; Ezech., XVI, 11; *'ănaq*, Jud., VIII, 26; Cant., IX, 9; Prov., I, 9; *ḥarûzîm*, Cant., I, 10 [Vulgate, 9]; chaldéen : *hamenikâ'*, Dan., V, 7, 16; Septante : χλοιός, Gen., XLI, 42 ; Eccli., VI, 25, 30; κάθεμα, Ezech., XVI, 11; περίθεμα, Jud., VIII, 26; μηνίσκος, Jud., VIII, 26; ὁρμίσκος, Cant., I, 10 [Vulgate, 9]; VII, 1 [hébreu, 2]; Vulgate : *torques*, Gen., XLI, 42 ; Prov., I, 9; Ezech., XVI, 11 ; Dan., V, 7, 16, 29 ; *monile*, Cant., I, 9 [hébreu, 10]). Cercle de métal, chaîne ou cordon de pierres et d'ornements de métal ou de verre, placé autour du cou. Le collier était tantôt un signe d'autorité, Gen., XLI, 42, tantôt un simple ornement. Il est impossible de distinguer les formes du collier d'après les mots hébreux qui servent à le désigner. Dans les Septante, le mot κάθεμα, qui traduit le mot *râbîd*, dans Ezéchiel, XVI, 11, sert à rendre le mot *netifôṭ*, « pendants, » dans Isaïe, III, 19. Dans les Juges, VIII, 26, ce mot est traduit par μηνίσκος. Le même mot hébreu est traduit dans la Vulgate par *torques*, Jud., VIII, 26 ; Is., III, 19, comme les mots *râbîd*, Gen., XLI, 42 ; Ezech., XVI, 11 ; et *'ănaq*, Prov., I, 9. Dans la Vulgate, le mot *monile* traduit le mot *ḥarûzîm*, Cant., I, 9 (hébreu, 10); dans d'autres endroits, il est employé au pluriel pour désigner les bijoux en général, en hébreu *keli*, Cant., VII, 1 (hébreu, 2); Jer., IV, 30, ou la parure, *'ădî*. Voir BIJOU. Dans le Cantique des cantiques, IV, 9, la Vulgate a traduit le mot *'ănaq* par *crinis*. Voir CHEVEU.

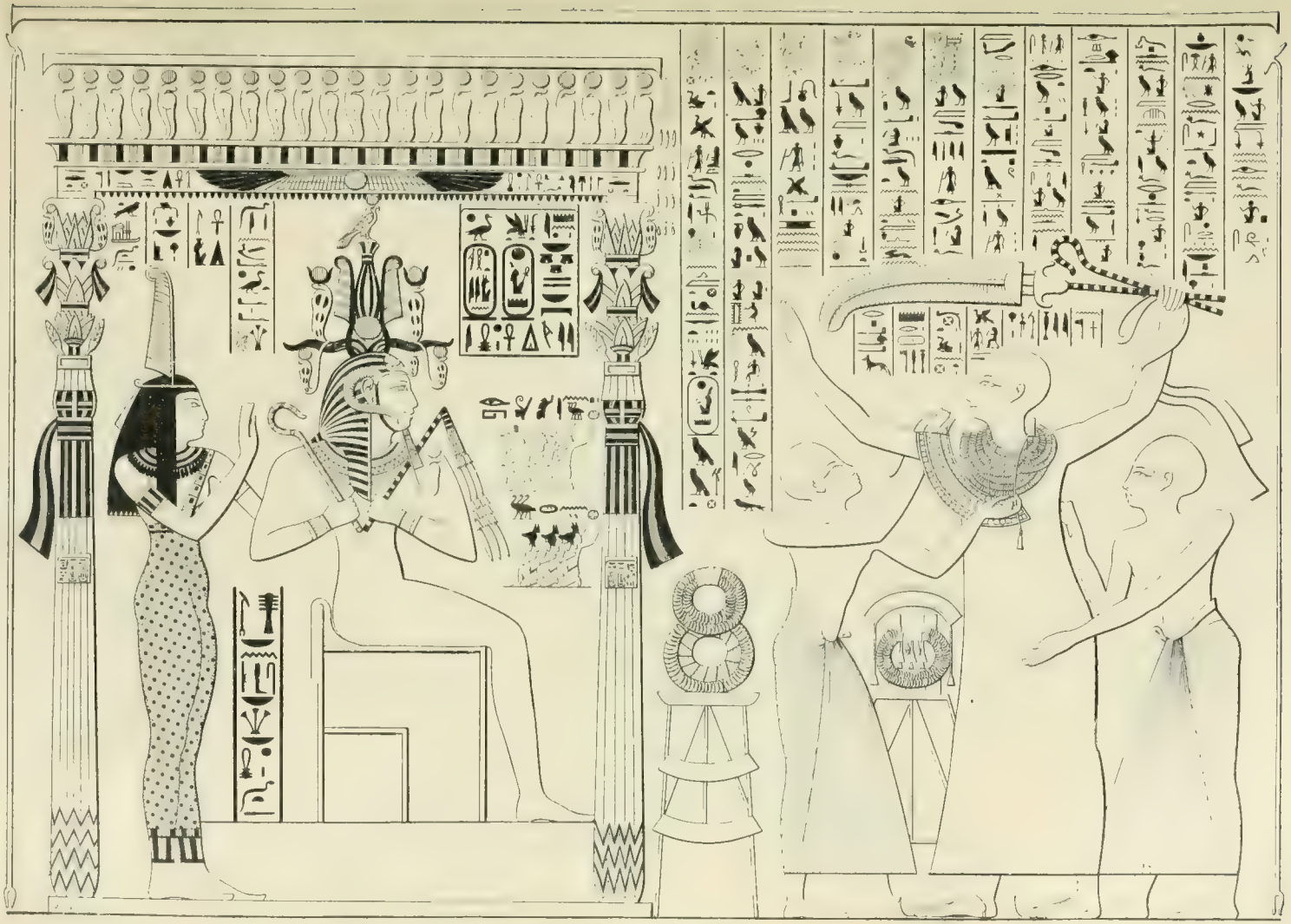
1° *Colliers des Hébreux*. — La Bible fait allusion aux colliers portés par les hommes dans des comparaisons. Prov., I, 9. Il y est parlé expressément des colliers de femmes, Ezech., XVI, 11 ; Cant., I, 10 (Vulgate, 9); IV, 9; VII, 2 (Vulgate, 1), et des pendants des colliers. Is., III, 19. Mais l'Écriture ne nous donne de détails ni sur la forme de ces colliers, ni sur la matière dont ils étaient faits. Nous pouvons cependant nous faire une idée des colliers portés par les femmes juives, comme des autres bijoux, en étudiant ceux des peuples avec lesquels les Israélites furent en contact, c'est-à-dire des Égyptiens, des Assyriens, des Babyloniens, dont nous parlerons plus loin, des Perses et des Phéniciens. Ce dernier peuple colportait ses bijoux sur toutes les côtes de la Méditerranée. On

a retrouvé un certain nombre de colliers phéniciens à Camiros et à Curium, dans l'île de Cypre, dans les tombes de Sardaigne, à Sidon, etc. Un des colliers du trésor de Curium est composé de soixante-dix perles d'or et d'une vingtaine de glands de même métal. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, gr. in-8°, Paris, 1885, t. III, p. 818, fig. 576 B. Un autre de la même provenance, également tout en or, est formé de perles ovales et rondes,

3 7. Colliers puniques. Musée Saint-Louis. Carthage.

et de boutons de lotus alternant avec des fleurs de la même plante. Au centre est une tête coiffée à l'égyptienne. *Ibid.*, p. 818, fig. 576 A. Un autre est fait d'une épaisse tresse d'or. A l'une des extrémités est une belle tête de lion, montée sur un cylindre de très fin grénetis; de la gueule sort un anneau. A l'autre extrémité, un nœud très compliqué se termine par une rosace d'où sort un crochet. *Ibid.*, p. 826, fig. 587. Voir Cesnola, *Cyprus*, 1879, pl. XXV. Dans quelques-uns, les pendants sont des grenades ou d'autres fruits. Parfois les perles d'or sont mêlées à des grains de cornaline, d'onyx, de cristal de roche, à des fleurs de lotus. G. Perrot, *ibid.*, p. 824-826, fig. 588 et pl. X. D'autres colliers sont moins riches; ils sont faits de pièces de verre et de terre émaillée. *Ibid.*, p. 827 et pl. III. A tous ces colliers sont attachés les pendants dont parle la Bible. Les bas-reliefs et les statues nous montrent comment ils étaient attachés au cou et pendaient sur la poitrine. G. Perrot, *ibid.*, p. 257, 450, 549, 554, 563, 824, fig. 196, 331, 328, 373, 377, 384, 586. Voir t. I, fig. 543, col. 1795. Ces colliers phéniciens étaient également portés par les Grecs de l'époque archaïque, chez qui ils étaient appelés ὅρμοι. Homère, *Iliad.*, XVIII, 401; *Odyss.*, XV, 460; Eschyle, *Choéphores*, 617, etc.; *Monuments de l'Institut archéologique*, t. X, pl. IV, V A; W. Helbig, *L'épopée homérique*, trad. Trawinski, in-8°, Paris, 1894, p. 340-343; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. VI, p. 857, fig. 517. On a trouvé également en Étrurie des colliers de style oriental. Jules Martha, *L'art étrusque*, gr. in-8°, Paris, 1889, p. 105 et 109. Le P. Delattre a découvert dans les tombeaux puniques de Carthage de nombreux colliers semblables aux colliers phéniciens. Nous en reproduisons ici quelques-uns (fig. 307).

2° *Colliers des Égyptiens.* — Lorsque Joseph eut interprété les songes du pharaon, celui-ci, émerveillé de la sagesse du jeune homme, lui confia le gouvernement de l'Égypte, et, en autres marques de sa faveur, il lui mit au cou un collier d'or. Gen., XLI, 42. La scène décrite ici est exactement la même que celle qui est représentée sur une stèle du musée du Louvre. « La partie gauche de la représentation, dit M. de Rougé, montre le profil d'un naos dans lequel est figuré le roi Séti Ier, avec une figure jeune et imberbe. Il se penche en avant sur une sorte de balcon où s'appuie sa main gauche, et semble adresser la parole au personnage qui est devant lui. Celui-ci lève les bras en signe d'allégresse, pendant qu'un serviteur lui attache au cou un collier à plusieurs rangs. » Cette scène représente la cérémonie de l'investiture d'un collier d'honneur, accordé par le pharaon à un fonctionnaire éminent. C'est ce qui résulte également des discours gravés sur la stèle auprès des personnages. « Le roi dit aux chefs qui approchent de sa personne : Donnez plusieurs colliers d'or au favorisé, chef du [gynécée (?)] royal, Hor-Khem. » Hor-Khem remercie le roi de ses bienfaits. P. Pierret, *Description sommaire des salles du Musée égyptien*, in-18, Paris, 1895, p. 49; Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, Paris, 1847, pl. XXX, reproduit une scène analogue. Cf. G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians*, in-8°, Londres, 1878, t. III, p. 370, 371, pl. LXIV (fig. 308). « Les colliers égyptiens, dit encore M. de Rougé, étaient souvent à plusieurs rangs; ils étaient composés d'objets symboliques, comme les poissons sacrés, les lézards, l'œil d'Osiris, les fleurs de lotus. Les fermoirs sont fermés d'un petit verrou qui tient très solidement. La tête d'épervier servait souvent à décorer les extrémités des colliers destinées à être attachées sur les épaules. Un charmant motif de chaîne, pour de petites pendeloques, se compose d'une série de vipères sacrées qui relèvent la tête : la pendeloque se termine par une tête de la déesse Hathor. » E. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens*, in-18, nouvelle édition, refondue par P. Pierret, Paris, 1894, salle civile, vitrine P, p. 92. Les colliers présentaient donc une grande richesse et une grande diversité. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, gr. in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 235. Les rois et les grands sont souvent représentés sur les monuments égyptiens portant des colliers au cou. Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 115, 118; G. Maspero, *ouvr. cit.*, t. I, p. 58, 227, 253, 273, 297; G. Perrot, *Histoire de l'art*, in-8°, Paris, 1882, t. I, p. 91, 125, 127, 133, etc.; F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, in-8°, Paris, 1882, t. II, p. 15, 17, 38, 49, etc. Les dieux en portent également. G. Maspero, *ouvr. cit.*, t. I, p. 136, 161; G. Perrot, *ouvr. cit.*, t. I, p. 51, 52, 53, 55, etc., fig. 85, 172, 175, 176, pl. II et III; F. Lenormant, *ouv. cit.*, t. II, p. 267, 276, 299, etc.; t. III, p. 25, 43, 102, 108, 111, 177, etc. Les colliers étaient du nombre des présents qu'ils agréaient volontiers. Une stèle du roi Horsintef, de la XXVIe dynastie, représente ce pharaon



308 — Séti Ier remettant à l'Amon les insignes de grand prêtre, de gouverneur et de magistrat.
D'après Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, t. III, pl. LXIV, et Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, pl. XXI.

et sa sœur offrant chacun à Amen-Ra deux colliers d'or. A. Mariette, *Monuments divers découverts en Égypte et en Nubie*, Paris, 1872, t. I, pl. 11, 12 et 13. G. Maspero, *Records of the past*, t. VI, p. 86.

Les femmes de haut rang portaient aussi de riches colliers, avec lesquels elles sont souvent représentées sur les monuments. G. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 363; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. I, p. 143, 259, 307, 709, etc.; F. Lenormant, *Histoire ancienne*, t. II, p. 153, 321, 334; t. III, p. 68, 73, 74, 155, etc. Dans les fouilles faites à Dahchour, en 1894, M. J. de Morgan a trouvé un grand nombre de colliers formés de cyprées, de perles plates ou rondes, de maillons de coquilles en or et de pierres précieuses de diverses espèces. Ces colliers appartenaient à des princesses égyptiennes et, en particulier, à la princesse Noub-Hotep. J. de Morgan, *Fouilles à Dahchour*, in-4°, Vienne, 1895, p. 60-66, 113, pl. XV-XVIII, XXII-XXIV (fig. 309). Un des plus beaux spécimens de colliers égyptiens est celui de la statuette en bronze de la reine Karomama, épouse de Takelot II, pharaon de la XXIIe dynastie. Musée du Louvre, salle historique, vitrine du milieu, n° 52). Ce collier (fig. 310) est en or et composé d'ornements de style géométrique. Il est formé de huit rangs alternés de rosaces, de fleurettes et de lamelles disposées tantôt en long, tantôt en large. Il se termine à l'extrémité inférieure par des fleurs de lotus d'où sortent des pendeloques. Le fermoir placé derrière est un large cartouche auquel sont suspendues des lamelles. Cf. *Gazette des beaux-arts*, 3e série, t. XV (1896), p. 477-485. — Les femmes du peuple portaient des bijoux plus simples, tantôt des chaînes en argent, tantôt des colliers formés de coquillages perforés mêlés à des graines, de cailloux brillants, de perles d'émail rondes ou allongées en poires ou en cylindres; des plaquettes en bois, en os, en ivoire, en faïence, en terre colorée, percées de trous où passaient les fils, maintenaient l'écart entre les rangs et fixaient les extrémités du collier. G. Maspero, *Guide du visiteur au musée de Boulaq*, p. 270-271, 276, nos 4129, 4130, 4160; *Histoire ancienne*, t. I, p. 57-58; Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, pl. XLVII; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. I, p. 835, fig. 570, G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. III, pl. LXVI. Voir t. I, fig. 544, col. 1797.

309. — Colliers égyptiens trouvés dans les fouilles de Dahchour.

3° *Colliers des Madianites.* — Les rois madianites portaient des colliers d'or. Gédéon se fait livrer tous les objets en or, et entre autres les colliers des rois. Jud., VI, 26. Ni le texte hébreu ni les Septante ne disent que les colliers fussent en or, mais cela ressort du contexte; la Vulgate a ajouté l'épithète *aureas* au mot *torques*.

4° *Colliers des Assyriens et des Babyloniens.* — Quand le roi Baltasar eut aperçu écrits sur la muraille les mots *Mane, Thecel, Phares*, il offrit un collier d'or au devin qui les interpréterait. Dan., V, 7. Aucun des devins chaldéens ne put y réussir; on lui amena alors Daniel, à qui il fit la même promesse. Dan., V, 16. Le prophète donna le sens de la terrible inscription et reçut le collier. Dan., V, 29. On a découvert à Koyoundjik un collier du genre de celui dont Baltasar fit présent à Daniel. Il est formé de tubes minces en or, que séparent des perles de même métal, alternativement unies et côtelées. G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 765, fig. 435. Les rois et les grands personnages sont souvent représentés portant au cou des colliers auxquels sont suspendues des amulettes, et en particulier un bijou qui a la forme d'une croix de Malte. Layard, *Monuments of Nineveh*, 1853, t. I, pl. 92, 93; t. II, pl. 4, 5; G. Perrot, *ouvr. cit.*, t. II, p. 763, fig. 429; cf. p. 549, 621, fig. 255, 306; F. Lenormant et E. Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. IV, p. 206, 299;

LA REINE KAROMAMA

(Musée du Louvre)

Archéologie orientale, in-8°, Paris, p. 153. G. Rawlinson, *The five great monarchies*, in-8°, Londres, 1878, t. I, p. 489. Les dieux et les génies en portaient également (fig. 311). Layard, *ouvr. cit.*, t. I, pl. 34, 35, 44, 5 et 8; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 619, fig. 305; F. Lenormant, *Histoire ancienne*, t. V, p. 267. Voir t. I, fig. 316, col. 1154. Souvent les colliers étaient formés de pierres percées, telles que cornalines, jaspes, améthystes, etc.,

311. — Divinité ailée trouvée à Nimroud. British Museum. D'après une photographie.

taillées en perles, en cylindres, en barillets, en médaillon, en olives, en noyaux de dattes, etc. Un fil métallique reliait entre elles toutes ces pièces. G. Perrot, *ouvr. cit.*, t. II, p. 761-763, fig. 425-428. Voir Place, *Ninive et l'Assyrie*, in-f°, Paris, 1867, t. III, pl. 75.

5° *Colliers d'animaux.* — Les animaux portaient aussi des colliers et des pendants en matière précieuse. Les chameaux des rois madianites avaient des colliers d'or. Jud., VIII, 26. Les monuments égyptiens et assyriens nous montrent de riches colliers suspendus au cou des chevaux. Voir CHAR, CHEVAL. Quelquefois ces colliers étaient de simples ornements, mais le plus souvent ils servaient à conduire les animaux. Voir t. I, fig. 555, col. 1829; t. II, fig. 177, col. 525. Les bas-reliefs assyriens représentent souvent des chiens tenus ainsi par des colliers. G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 557, fig. 259; p. 559, fig. 262. Voir t. II, fig. 267 et 268, col. 700 et 701.

6° *Comparaisons tirées du collier.* — La Bible a emprunté un certain nombre de comparaisons à l'usage du collier. Les enseignements d'un père, d'une mère, ornent le cou de l'enfant comme un collier. Prov., I, 9. Les Septante et la Vulgate ajoutent que ce collier est en or. L'orgueil tient l'homme comme un collier. Ps. LXXIII (Septante et Vulgate, LXXII), 6. Les Septante et la Vulgate ont traduit le mot *'ānaq*, « tenir comme un collier, » simplement par les mots ἐκράτησεν et *tenuit*, « tient en sa puissance. » L'Ecclésiastique, VI, 25 et 30, conseille de mettre les pieds dans les entraves de la sagesse et de passer le cou dans son collier. Car ce collier sera comme un vêtement de gloire. Dans ces trois derniers passages, il s'agit évi-

312. — Prisonniers assyriens. D'après *The Bronze Ornaments of the Palace Gates of Balawat*, F. 5-6.

demment non pas des colliers qui ornent le cou, mais des colliers qui servent à conduire les animaux et qu'on passait aussi au cou des captifs (fig. 312).

E. BEURLIER.

COLLINES. Voir HAUTS LIEUX et MONTAGNES.

COLLYRE (κολλούριον; Vulgate : *collyrium*), préparation destinée soit à guérir les yeux malades, soit simplement à entretenir et à augmenter leur beauté. Aetius, *Tetrabiblos*, II, sermo III, cap. 98, dans les *Medicæ artis principes*, édit. de H. Étienne, in-f°, Paris, 1677, col. 340.

I. ORIGINE ET SIGNIFICATION DU NOM. — Suivant les uns, *collyrium* dérive du grec κολλύρα (*Thesaurus linguæ græcæ*, au mot κολλύριον; Saumaise, *Exercitationes plinianæ*, in-f°, Paris, 1689, t. II, p. 936, 937), parce que les collyres affectaient la forme du petit pain qui portait ce nom, nom que Plaute, *Persæ*, I, III, 12, a transporté dans la langue latine. D'autres, au contraire, veulent que *collyrium* soit formé de κόλος, « coupé, » et οὐρά, « queue. » Forcellini, *Lexicon*, édit. V. de Vit, au mot *Collyrium*; Saumaise, *ouvr. cité*, p. 937. Oribase, *Medicin. coll.*, X, 23, dans les *Medicæ artis principes*, p. 396, dit, en effet, que les collyres doivent avoir une longueur de quatre doigts et être façonnés en forme de queue de souris. Quoi qu'il en soit, le mot « collyre » désignait à l'origine un médicament solide destiné à être inséré dans une cavité quelconque, naturelle ou artificielle, du corps (Oribase, *loc. cit.*). Peu à peu le sens se restreignit et devint plus spécial aux remèdes pour les yeux, Celse, VI, VI, 2, trad. Védrènes, in-8°, Paris, 1876, p. 399; Horace, *Sat.*, I, V, 31, etc.; mais, dans ce sens restreint, on étendit la dénomination des collyres solides aux collyres en poudre, en onguents et même liquides.

II. Le collyre dans l'antiquité avant l'ère chrétienne. — L'usage des collyres, beaucoup plus ancien que le mot relativement récent par lequel on désigne aujourd'hui encore ces médicaments, remonte à la plus haute antiquité.

1° *Égyptiens.* — A une époque très reculée, les Égyptiens se servirent de collyres, comme l'attestent les papyrus et les étuis à collyre. Le *Papyrus Ebers, Das hermetische Buch über die Arzeneimittel der alten Aegypter,* trouvé vers 1860, à El-Assasif, près de Thèbes, et qu'on fait remonter à l'an 1550 avant J.-C., contient, pl. 54-64, des recettes pour les collyres. Le Musée du Louvre possède un étui à collyre (fig. 313), composé de quatre cylindres réunis en faisceau autour d'un cylindre central. Il est en bois de cèdre, haut de 57 millimètres. Sur deux des côtés, en vis-à-vis, est un trou peu profond, ayant servi d'un côté à fixer, de l'autre à arrêter un couvercle plat qui s'ouvrait en pivotant sur lui-même (H. Thédenat, *Note sur un étui à collyre égyptien conservé au Musée du Louvre,* in-8°, Paris, 1881). Chacun des compartiments porte une inscription indiquant la nature ou les vertus du collyre qu'il était destiné à contenir : 1° « Bon collyre. » — 2° « Bon pour la vue. » — 3° « Repousser le sang. » — 4° « Repousser la douleur. » L'étui a conservé les petits bâtonnets en bois dont l'extrémité arrondie en forme d'olive servait à introduire le collyre sans risquer de blesser l'œil. M. Pierret rapporte ce petit monument à la XVIIIe ou XIXe dynastie, c'est-à-dire de 1800 à 1500 ans avant J.-C. — Dans plusieurs étuis à collyre égyptiens, on a retrouvé des restes desséchés de ces préparations, et l'analyse a fait retrouver du plomb, du fer, du bioxyde de manganèse, de l'oxyde de cuivre et, contrairement à l'opinion commune, très rarement de l'antimoine, etc. Voir A. Wiedemann, *Aegyptologische Studien : Die Augenschminke Mesdem*, Bonn, 1889; X. Fischer, *Ueber die chemische Zusammensetzung altägyptischer Augenschminken,* dans l'*Archiv für Pharmacie*, t. CCXXX, 1892, p. 9; K. B. Hoffmann, *Ueber Mesdem,* dans les *Mittheilungen des Vereins der Aertze in Steiermark,* n°s 1 et 2, 1894; Florence et Loret, *Le collyre noir et le collyre vert trouvés dans le tombeau de la princesse Noub Hotep,* dans J. de Morgan, *Fouilles à Dahchour,* in-4°, Vienne, 1895, p. 153-164.

313. — Étui à collyre égyptien. Musée du Louvre.

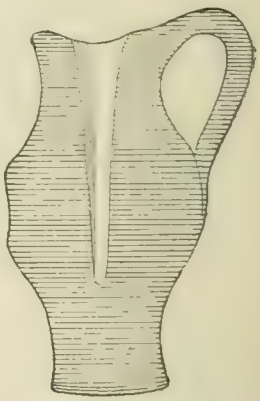
2° *Assyriens.* — Les maladies d'yeux n'étant pas aussi fréquentes en Assyrie qu'en Égypte, les collyres étaient sans doute moins recherchés par les Assyriens, du moins comme remèdes. Hérodote, III, 1, raconte que Cyrus demanda à Amasis et obtint de ce roi l'envoi à sa cour du meilleur des médecins oculistes de l'Égypte. Avant l'époque de Cyrus, les étuis à collyre étaient connus sur les bords du Tigre. M. Babelon (dans le *Bulletin des antiquaires de France,* 1895, p. 180) en a reconnu un dans un objet trouvé à Khorsabad, par Botta, en 1846, et conservé aujourd'hui au Cabinet des médailles, à Paris (fig. 314). Il est en serpentine, haut de 77 millimètres, large de 66 et épais de 20. Ses faces sont décorées de figures en relief.

3° *Hébreux.* — Les Hébreux durent connaître les collyres par les Égyptiens, qui en faisaient si grand usage.

314. — Étui à collyre assyrien. Cabinet de France.

Dans l'Ancien Testament, il n'en est question que comme ingrédient pour peindre les yeux afin d'en relever la beauté. II (IV) Reg., IX, 30; Jer., IV, 30; Ezech., XXIII, 40. Voir l'explication de ces passages, t. I, col. 672-673. — Le livre de Tobie, VI, 5; XI, 4, 7-8, 13-15, raconte que ce saint personnage fut guéri de la cécité au moyen du fiel

315. — Vase à collyre. Cabinet de France. Ὑάσσος λυκίου : « Collyre *lycium* de Jason. » *Corpus inscr. græc.* 5779. Trouvé à Tarente.



316. — Coupe du même vase montrant la partie creuse qui contenait le collyre. — Grandeur de l'original.

d'un poisson du Tigre. Nous verrons plus loin que le fiel des animaux entrait dans la composition de certains collyres. Les commentateurs admettent, les uns, que la guérison de Tobie fut naturelle; les autres, qu'elle fut l'effet d'un miracle. Voir Calmet, *Commentaire littéral, Esdras, Tobie,* Paris, 1722, p. 299-300. Quoi qu'il en soit, il est curieux de rapprocher du récit du livre de Tobie l'inscription gravée sur une des tranches d'un cachet d'ocu-

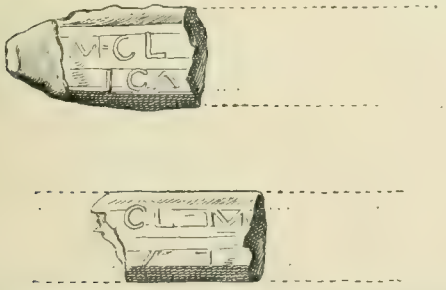
liste trouvé à Reims (Espérandieu, *Recueil des cachets d'oculistes romains*, in-8°, Paris, 1893, n° 142) :

M CL · MARTINI
DI · ACHO · AD · LEV

M[arci] Cl[audii] Martini diacho[les] ad leu[coma]. « Collyre *diacholes* (au fiel) de Marcus Claudius Martinus contre le *leucoma* (ou, en latin, *albugo*). » Le texte grec de Tobie, XII, 14, pour caractériser la maladie de Tobie, emploie le même mot que le cachet de Reims, λεύκωμα (Vulgate : *albugo*). L'auteur sacré ajoute que lorsque le fiel du poisson eut été appliqué aux yeux malades de Tobie, XII, 14, il en sortit comme une « membrane d'œuf ». Marcellus, VIII, dans les *Medicæ artis principes*, p. 277, dit que, aussitôt après l'application du collyre, l'œil atteint du *leucoma* « se dépouille comme d'une écaille », *emittit quasi squamam*.

317. — Vase à collyre en plomb. Cabinet de France. Διονυσίου λύχιον : « Collyre *lycium* de Denys. » *Bulletin des Antiquaires de France*, 1895, p. 188. Trouvé en Asie Mineure.

III. Le collyre dans le Nouveau Testament. — Le mot « collyre » se lit seulement dans l'Apocalypse, III, 18. Dieu fait écrire, entre autres choses, par saint Jean, en langage métaphorique, à l'ange de l'église de Laodicée : « Oins aussi tes yeux avec un collyre, afin que tu voies, » c'est-à-dire : tu es aveuglé sur ton état de tiédeur, guéris-toi de ta cécité pour te rendre compte de ton état. Le texte sacré ne nous fournit aucune explication sur la nature du collyre auquel il fait allusion, mais il s'agit certainement des collyres tels qu'ils étaient en usage aux premiers siècles chez les Grecs et les Romains, qui avaient recueilli et s'étaient approprié les traditions orientales à ce sujet. On confectionnait les collyres avec différents métaux, cuivre, antimoine, fer, plomb; avec de la terre, comme la terre de Samos, de Chio; avec les plantes, leurs fleurs, leurs racines, leurs graines, leur suc, le vin, le vinaigre, l'huile; avec différentes essences



318. — Fragments de collyre trouvés à Reims : *M(arci) Cl(audii) M(artini)... .. [ad c]ica[trices]* : Collyre..... de M. Claudius Martinus contre les cicatrices de la cornée.

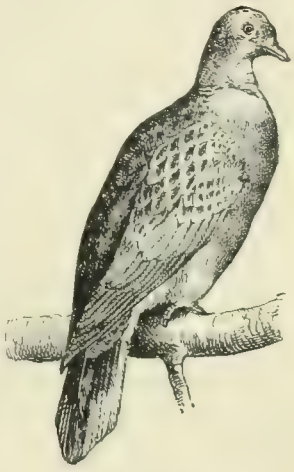
de bois préalablement réduites en charbon pulvérisé; avec les ossements, la corne, le poil, le sang, la bile, le lait, le fiel de différents animaux, etc. Chez tous les médecins de l'antiquité, le fiel est une des substances les plus fréquemment prescrites contre les maladies d'yeux. Cf. de Villefosse et Thédenat, *Cachets d'oculistes*, t. I, p. 41.

Les collyres étaient, les uns solides, les autres liquides. On a retrouvé un certain nombre de vases à collyre (fig. 315, 316 et 317). Les médecins oculistes avaient des préparations qui leur étaient propres et sur lesquelles ils apposaient leurs cachets, dont un certain nombre ont été découverts dans toutes les parties de l'empire romain et particulièrement en Gaule (fig. 318). Il y avait donc partout des oculistes et des collyres, et saint Jean, en parlant comme il le fait dans l'Apocalypse, se servait d'une comparaison facilement intelligible pour ses lecteurs.

Voir dans *Medicæ artis principes*, in-f°, Paris, 1677, les chapitres consacrés aux collyres et aux maladies des yeux, et Galien, *Œuvres*, t. XII, édit. Kühn; Jugler, *De collyriis veterum*, in-12, Butzov, 1784; C. G. Kuehn, *Index medicorum oculariorum inter Græcos Romanosque*, in-4°, Leipzig, 1829-1830; H. de Villefosse et H. Thédenat, *Cachets d'oculistes romains*, in-8°, Paris, 1882; Deneffe, *Les oculistes gallo-romains au IIIe siècle*, in-8°, Anvers, 1896. H. Thédenat.

COLOMBE. Hébreu : *yônâh;* Septante : περιστερά; Vulgate : *columba*.

I. Histoire naturelle de la colombe. — 1° *Ses caractères zoologiques.* — On donne le nom de colombes ou de pigeons à des oiseaux de l'ordre des gallinacés, et de la famille des colombidés ou pigeons. Cette famille se compose de trois genres : les colombes, les colombars et les colombi-gallines. Ces deux derniers genres ne se rencontrent que dans les pays les plus chauds, et il n'est point question d'eux dans la Bible. Le genre colombe, qui est d'ailleurs le principal des trois, comprend quatre espèces : le ramier, *columba palumbus*, qui a le plumage gris-ardoisé, avec des reflets bleuâtres, verts et roses; il habite de préférence les forêts et établit son nid sur la cime des arbres; — le colombin ou petit ramier, *columba œnas*, qui ne diffère du précédent que par sa taille plus petite, et niche surtout dans le creux des arbres; — le biset, *columba livia*, qui a le plumage d'un bleu-cendré, se plaît dans les endroits rocailleux et arides, dépose ses œufs dans les fentes des rochers et les trous des bâtiments en ruines; on le regarde comme la souche des pigeons domestiques; — enfin la tourterelle, *columba turtur*. Voir Tourterelle. — Par sa conformation zoologique, la colombe se range entre les passereaux et les gallinacés. Ses formes lourdes et certains caractères anatomiques la rapprochent de ces derniers; mais elle ressemble aux passereaux par ses mœurs, sa manière de percher et le soin qu'elle prend de ses petits. Les colombes sont remarquables par la douceur de leurs mœurs et la facilité avec laquelle elles se prêtent à la domestication. Dès la IVe ou Ve dynastie, des pigeonniers existent partout en Égypte pour l'élève de ces oiseaux. — La colombe peut enfler son jabot et y accumuler une certaine quantité d'air dont l'expulsion produit le roucoulement. Le mâle et la femelle s'unissent ensemble à peu près indissolublement et paraissent avoir l'un pour l'autre une vive et jalouse affection. Ils partagent en commun l'incubation et l'éducation des petits, ordinairement au nombre de deux, une ou deux fois l'an.



319. — Colombe. (*Columba palumbus.*)

2° *Les colombes de Palestine.* — Le biset existe en nombre incalculable dans les ravins et dans les régions rocheuses de la Palestine. Il établit sa demeure dans tous

les creux des rochers les plus élevés, loin du voisinage des hommes. Plusieurs vallées en ont pris le nom de *ouâd el-Hamâm*, « vallée des Pigeons, » particulièrement celle qui débouche dans le lac de Tibériade, près de l'ancienne Magdala. Il se trouve aussi des colombes en quantités énormes dans les gorges du Kelt, du Cédron, dans la région de la Quarantaine et dans le pays de Moab. Elles appartiennent à l'espèce *columba livia*, ou à la variété d'Égypte, la *columba schimperi*, qui diffère à peine de la précédente. Ni l'une ni l'autre de ces deux variétés n'émigrent de Palestine, et l'on y trouve leurs œufs et leurs petits en toute saison de l'année. — Le ramier, *columba palumbus*, se rencontre en grande quantité dans les forêts de Galaad et sur le Carmel. Le colombin n'apparaît que l'été en Palestine, et encore en assez petit nombre. On l'aperçoit surtout dans les régions de Galaad et de Basan et dans le voisinage de Jéricho. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 119. Rien ne peut donner l'idée du mouvement des myriades de pigeons dans les ravins qu'ils occupent, du bruit qu'ils y font avec leurs ailes, de la précipitation avec laquelle ils décrivent leurs cercles en volant et de l'agitation qu'ils communiquent à l'air en le traversant dans tous les sens. C'est au point que, si de grands oiseaux viennent à passer tranquillement au-dessus de ces ravins, ils sont tout d'un coup retournés sur eux-mêmes comme par une rafale inopinée de vent violent. Wood, *Bible Animals*, Londres, 1884, p. 419. Pendant que les colombes prennent ainsi leurs ébats, la lumière est obscurcie dans le fond du ravin comme par un nuage épais, et la fiente y tombe semblable à des flocons de neige fondante. — Les pigeons domestiques sont élevés en très grand nombre dans tout l'Orient. « Aujourd'hui, en Syrie, le pigeon est le compagnon assidu de l'homme, en quelque lieu qu'il établisse sa demeure. Le scheikh du village fait preuve de richesse s'il possède un grand colombier séparé, construit en torchis ou en briques et recouvert d'un toit. Le colombier est rempli par des pots de terre, pourvus d'une large ouverture, et servant de nid chacun à une paire de pigeons. Les gens du peuple en élèvent dans leur maison même. Dans les villages qui entourent le Carmel, il y a dans les maisons, juste sous la partie du toit qui fait face à la porte, une rangée de petits réduits carrés pratiqués dans le mur pour les pigeons. Chaque trou a sa paire d'habitants qui, pour entrer ou sortir par la porte commune, volent par-dessus les têtes de toute la famille. » Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 212. Les pigeons sont ainsi comme les familiers intimes de la famille. On les a toujours sous la main, pour en faire ce que l'on veut. Il en devait être à peu près de même chez les anciens Hébreux.

II. Les colombes dans la Bible. — Les colombes sont, de tous les oiseaux, ceux qui sont mentionnés le plus fréquemment dans la Sainte Écriture.

1° *La colombe de l'arche.* — Vers la fin du déluge, Noé fait sortir une colombe de l'arche pour se rendre compte de l'état du sol. L'oiseau était choisi à dessein, parce qu'il ne se pose que sur les endroits secs et qu'il se nourrit de graines. La colombe revint, ce qui prouva que la terre n'était pas encore assez sèche, et qu'à sa surface il ne se trouvait encore rien qui pût nourrir l'oiseau. Sept jours après, la colombe fut lâchée de nouveau et revint en portant une feuille nouvelle d'olivier. A la suite d'une troisième sortie, sept autres jours plus tard, la colombe ne revint plus et Noé jugea qu'il pouvait sortir de l'arche. Gen., viii, 8-12. La colombe se retrouve dans le récit chaldéen du déluge. Samasnapistim (Hasisadra) dit dans son récit à Gilgamès (Izdubar) : « Le septième jour, je fis sortir une colombe et la lâchai. La colombe alla et tourna : elle ne trouva pas de place de repos et revint. » *Col.* iii, 38, 39. Ce sont ensuite une hirondelle et un corbeau qui succèdent à la colombe. Cet épisode du déluge a quelque analogie avec ce que pratiquaient les anciens navigateurs. Ils emportaient avec eux des oiseaux en mer, et les lâchaient quand ils voulaient connaître par leur vol la proximité et la direction de la terre. Pline, *H. N.*, vi, 24. Les Argonautes en particulier lâchèrent des colombes pour savoir s'ils pouvaient traverser les Symplégades, écueils qui fermaient l'entrée du Bosphore. Apollonius de Rhodes, *Argonautica*, ii, 328.

2° *Les colombes dans les sacrifices.* — La colombe, soit de l'espèce *livia*, soit de l'espèce tourterelle, est le seul oiseau qui puisse être offert dans les sacrifices. La colombe apparaît d'abord dans un rite particulier prescrit par le Seigneur à Abraham, quand il voulut contracter alliance avec lui. Le patriarche dut immoler trois quadrupèdes d'espèces différentes, les diviser en deux et placer trois moitiés à gauche et trois à droite; il immola également une tourterelle et une colombe, puis il plaça l'une à droite et l'autre à gauche, sans les diviser. Gen., xv, 9, 10. Les oiseaux ne furent pas divisés, d'abord à cause de leur petitesse, et aussi parce qu'étant à peu près semblables l'un à l'autre, ils se correspondaient aussi exactement que les deux moitiés des autres animaux. Abraham eut à passer entre les victimes ainsi disposées. Ce rite constituait un acte d'alliance et de contrat. Jer., xxxiv, 18, 19. — Dans les sacrifices proprement dits, l'offrande de deux tourterelles ou de deux petits de colombes n'était indispensable qu'en deux circonstances : pour l'expiation de certaines impuretés corporelles, Lev., xv, 14, 29, et à la suite de la violation d'un vœu de nazirat. Num., vi, 10. Hors de ces deux cas, l'offrande de colombes remplaçait celle de victimes trop coûteuses pour ceux auxquels la loi imposait un sacrifice. Ainsi, quand un lépreux était pauvre, il pouvait se contenter de présenter après sa guérison un agneau destiné à être offert, et deux tourterelles ou deux petits de colombes, dont l'un devait être consumé en holocauste. Lev., xiv, 22, 30. Après un refus de témoignage, un contact impur ou un serment coupable, il fallait offrir un sacrifice expiatoire composé d'une brebis ou d'une chèvre, ou à leur défaut de deux tourterelles ou de deux petits de colombes. Lev., v, 7. Il en était de même pour la purification de la femme, quarante jours après la naissance d'un enfant mâle; celle-ci devait offrir un agneau d'un an pour l'holocauste, et le petit d'une colombe ou une tourterelle pour le péché; si elle était pauvre, elle remplaçait l'agneau par une tourterelle ou le petit d'une colombe, destinés l'un ou l'autre à l'holocauste. Lev., xii, 6, 8. Ces petits de colombes sont des *benê-yônâh*, des « fils de colombes », c'est-à-dire des oiseaux qui ne sont encore ni pères ni mères, et n'ont point d'œufs à couver ni de petits à nourrir. Le Seigneur se contentait de ces modestes victimes que les Israélites avaient sans cesse sous la main, ou qu'ils pouvaient se procurer aisément avec une dépense insignifiante. Il faut remarquer que dans ces sacrifices où deux oiseaux sont requis, l'un est simplement offert et mis à mort, tandis que l'autre est consumé en holocauste. Ces colombes tenaient, en effet, la place d'un agneau ou d'un autre quadrupède dont il était fait deux portions dans le sacrifice : l'une que le feu consumait entièrement et qui représentait comme la part de Dieu dans le sacrifice, l'autre qui était réservée pour la nourriture des sacrificateurs. Une colombe eût été trop petite pour qu'on en fît deux parts. On offrait donc deux colombes, l'une destinée à l'holocauste, l'autre réservée aux sacrificateurs. — Quand la sainte Vierge présenta Notre-Seigneur au Temple, elle apporta l'offrande des pauvres, « une paire de tourterelles ou deux petits de colombes, » Luc., ii, 24, beaucoup moins sans doute par pauvreté véritable que par humilité et obéissance aux intentions secrètes du divin Enfant. — Pour la plus grande commodité de ceux qui avaient à offrir des sacrifices, et probablement aussi pour d'autres raisons moins avouables, les prêtres tolérèrent sous les portiques du Temple la présence de marchands qui vendaient des victimes. Une première fois, Notre-Seigneur

chassa du Temple à coups de fouet les vendeurs et leurs quadrupèdes; mais par égard pour la faiblesse et la douceur des colombes, il se contenta de dire à ceux qui les gardaient : « Emportez-les d'ici. » Joa., II, 15, 16. Une seconde fois, il ne trouva plus dans le Temple que des changeurs et des marchands de colombes; il renversa les tables et les sièges des hommes, mais ne fit rien aux oiseaux.

3° *Remarques bibliques sur les colombes.* — 1. *Leur rapidité.* Isaïe, LX, 8, montre les nations accourant à Jérusalem, aux jours du Messie, « comme des nuées qui volent, comme des colombes vers leurs colombiers. » La Vulgate traduit : « vers leurs fenêtres, » parce que les colombes sont comme à la fenêtre quand elles se tiennent à la porte du colombier. L'image employée par le prophète évoque le souvenir de ces nuées de pigeons qui reviennent à tire d'aile à leurs nids. David en butte à la persécution avait déjà dit :

> Qui me donnera les ailes de la colombe?
> Je m'envolerais et m'établirais en repos!
> Ps. LV (hébreu), 7.

Osée, XI, 11, dit aussi des exilés de son peuple : « Ils s'envoleront de l'Égypte comme un oiseau, et de l'Assyrie comme une colombe; et je les rétablirai dans leurs maisons. » — 2. *Leur gémissement.* Le roucoulement de la colombe a quelque chose de doux et de plaintif qui semble exprimer la douleur. Ézéchias dans sa maladie « gémissait comme la colombe ». Is., XXXVIII, 14. A la ruine de Ninive, les servantes « gémissent comme des colombes ». Nah., II, 7. Les Israélites frappés de Dieu à leur tour feront de même, Is., LIX, 11, et ceux qui échapperont aux envahisseurs « seront dans les montagnes, gémissant comme les colombes des forêts ». Ezech., VII, 16. — 3. *Leur plumage.* Le Psalmiste dit aux Hébreux :

> Quand vous étiez couchés au milieu des bercails,
> Les ailes de la colombe étaient couvertes d'argent,
> Et ses plumes avaient l'éclat de l'or.
> Ps. LXVIII (LXVII), 14.

Après la victoire, les Israélites sont « couchés au milieu des bercails », c'est-à-dire qu'ils jouissent de la plus profonde paix. Cf. t. I, col. 1916. La nation, représentée par la colombe, a les ailes argentées et dorées, c'est-à-dire qu'elle est enrichie des dépouilles de l'ennemi. — 4. *Leur nid.* Jérémie, XLVIII, 28, dans sa prédiction contre les Moabites, fait allusion aux nombreux pigeons qui vivent dans les rochers de leur pays. Il leur conseille de fuir les villes et d'être « comme la colombe qui fait son nid au sommet des rochers ». — 5. *Leur simplicité.* La colombe est un animal sans défiance, qui se laisse prendre aisément. Osée, VII, 11, reproche à Éphraïm d'être « comme une colombe facile à séduire et n'ayant pas de cœur », c'est-à-dire d'intelligence. Les Israélites, en effet, se laissèrent attirer par les Égyptiens et les Assyriens, sans tenir compte de la colère de Dieu qui les menaçait. — Notre-Seigneur prend, au contraire, en bonne part la simplicité de la colombe, mais à condition que s'y ajoute la prudence du serpent : « Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes, » Matth., X, 16, par conséquent sans duplicité, sans astuce, sans désir de nuire ni de se venger. — 6. *La fiente de colombes.* Pendant le siège de Samarie par Benadad, roi de Syrie, les habitants endurèrent une famine si horrible, qu'on vendait « une tête d'âne quatre-vingts pièces d'argent, et le quart d'un cab de fiente de colombes cinq pièces d'argent ». IV Reg., VI, 25. Le quart d'un cab équivalait à peu près à un demi-litre. Voir CAB. En hébreu, la fiente de colombes est appelée *ḥiryyônîm,* que les massorètes ont adouci par le qéri *dibyônîm,* ayant du reste le même sens. Certains commentateurs ont voulu voir dans ce mot un nom de plante, comme, par exemple, la racine de l'*ornithogalum umbellatum,* plante bulbeuse de la famille des liliacés, vulgairement appelée « belle de onze heures ». Les Arabes nomment eux-mêmes *kali,* « fiente de moineau, » une salsalée. Cf. Tristram, *The natural history,* p. 443. Il est assez peu probable qu'il soit ici question d'une plante; on ne l'eût guère trouvée en quantité suffisante à la fin du siège, et on l'eût vendue autrement qu'à la mesure. Le mot hébreu doit donc plutôt être pris à la lettre. Quand tous les pigeons des colombiers eurent été mangés et que toute nourriture fit défaut, on se rabattit sur les déjections des colombes, qui ne devaient pas manquer tout d'abord. Elles contenaient encore quelques principes nutritifs échappés à la digestion rapide des oiseaux et pouvaient à la rigueur occuper quelque temps l'estomac des affamés. Il se passa un fait analogue pendant le siège de Jérusalem par Titus. Les habitants en furent réduits à manger les détritus de la voirie et les vieilles bouses de bœufs. Josèphe, *Bell. jud.,* XIII, V, 7.

4° *Symbolisme de la colombe.* — 1. *La colombe assyrienne.* Jérémie, XXV, 38, parlant des invasions assyriennes et chaldéennes, par lesquelles le Seigneur exerce sa vengeance sur le monde, dit que « le pays est ravagé par la colère de la colombe, par la colère de la fureur divine ». Dans deux autres passages, XLVI, 16; L, 16, il parle du « glaive de la colombe ». Le nom de la colombe n'existe ici que dans la Vulgate. Cette traduction a été suggérée à saint Jérôme par une croyance des Juifs de son temps, qui prétendaient que la colombe était représentée sur les étendards des Babyloniens, et qu'elle pouvait ainsi figurer l'empire chaldéen. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* Leipzig, 1875, p. 488. Les légendes grecques racontaient, en effet, que la prétendue fondatrice de Babylone avait été nourrie par les colombes, et en conséquence « les Syriens accordaient à ces oiseaux des honneurs divins ». Diodore de Sicile, II, 4; Tibulle, *Elegiæ,* I, 7. Voir sur ce mythe Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. IV, Paris, 1885, p. 126. Le Louvre possède une terre cuite, trouvée près de Tortose, représentant une Astarthé qui tient une colombe appuyée sur sa poitrine. Cf. t. I, fig. 328, col. 1181. M. Clermont-Ganneau pense que le village actuel de Hamâni, près d'Ascalon, doit sa dénomination au culte de la colombe. Le nom ancien de la bourgade serait *Peleia,* « la colombe, » et non *Palæa,* « l'ancienne, » comme on l'avait cru d'abord. *Acad. des inscriptions et belles-lettres,* 6 sept. 1895. Mais le texte hébreu doit très vraisemblablement être entendu dans un tout autre sens que celui qui est adopté par saint Jérôme. Dans l'expression *mippenê ḥărôn hayyônâh,* le mot *yônâh* serait un participe du verbe *yānāh,* « être cruel. » Jérémie, XLVI, 16; L, 16, parle deux fois du *ḥéréb hayyônāh,* qu'il faudrait rendre par « glaive [le] cruel » bien plutôt que par « glaive de la colombe ». En conséquence, *mippenê ḥărôn hayyônâh* signifierait « devant la fureur du cruel », avec le mot *ḥéréb,* « glaive, » sous-entendu. Les autres versions ont entendu le texte à peu près dans ce sens, sans aucune mention de la colombe. Septante : « devant la face du grand glaive, » ce qui suppose la lecture *ḥéréb* au lieu de *ḥărôn;* syriaque : « à cause de la colère du Seigneur, » ce qui suppose *Yehôvāh* au lieu de *hayyônāh.* De même, dans le passage où Sophonie, III, 1, accuse Jérusalem, *hā'îr hayyônâh* ne signifie pas « ville de la colombe », mais « ville la cruelle », l'oppressive. La paraphrase chaldaïque traduit ici : « ville qui ne cesse de provoquer à la colère. » Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 601; Rosenmüller, *Scholia, Jeremiæ vaticinia,* Leipzig, 1826, t. I, p. 598; *Prophetæ minores,* 1816, t. IV, p. 50. La désignation de Babylone par le symbole d'une colombe n'est donc pas justifiée. — 2. *La colombe du Cantique des cantiques.* L'épouse du Cantique est appelée plusieurs fois du nom de colombe; Cant., II, 10 (seulement dans la Vulgate), 14 : « Ma colombe, dans les cavités du rocher, dans la retraite de la paroi, laisse-moi voir ton visage. » Cant., V, 2 : « Ouvre-moi, ma sœur, mon amie, ma colombe, ma parfaite. » Cant., VI, 8 : « Unique est ma colombe, ma par-

faite. » La colombe est l'image de l'épouse par sa douceur, sa docilité, sa beauté et sa fidélité. Elle vit dans les creux des rochers, loin de tout regard et de toute atteinte, ne songeant qu'à son compagnon. Par deux fois aussi, l'époux dit à l'épouse qu'elle a des « yeux de colombe », et l'épouse fait une fois le même compliment à son époux. Cant., I, 14; IV, 1; V, 12. « Ce sont surtout des yeux purs, beaux, vifs et chastes, que les Hébreux envisagent ici, car la colombe ne regarde que son conjoint et ne jette les yeux sur aucun autre. » Rosenmüller, *Scholia, Salomonis scripta*, Leipzig, 1830, t. II, p. 319. Cf. Elien, *Hist. anim.*, III, 44. L'épouse recevait les caresses de l'époux comme la colombe reçoit celles des habitants de la maison. — 3. *La colombe symbole du Saint-Esprit.* Au baptême de Notre-Seigneur, le Saint-Esprit se montre sous l'apparence d'une colombe. Matth., III, 16; Marc., I, 10; Luc., III, 22; Joa., I, 32. Les Pères et les commentateurs assignent les raisons pour lesquelles la figure de la colombe a été choisie par le Saint-Esprit en cette circonstance. Le Saint-Esprit apporte aux hommes la délivrance et la paix, et la colombe fut la messagère de la paix quand, après le déluge, elle revint à l'arche avec le rameau d'olivier. La colombe est remarquable par sa simplicité, sa fidélité affectueuse, sa tendresse pour ses petits, sa fécondité, etc., toutes choses qui sont le symbole de l'action surnaturelle de l'Esprit divin. Cf. Fillion, *Saint Matthieu*, Paris, 1878, p. 78; Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 140.

Remarquons enfin que le nom de la colombe a servi de nom d'homme chez les Hébreux, et qu'il a été porté en particulier par le prophète Jonas. — Le rôle assigné à la colombe dans la Sainte Écriture et la parole de Notre-Seigneur recommandant de lui ressembler en simplicité ont porté les premiers chrétiens à se représenter eux-mêmes, dans leurs peintures des catacombes, sous la figure de cet oiseau. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 186-188.

H. Lesêtre.

COLOMBIER (hébreu : *'ărubbôt*, « [lieu] percé de trous; » non rendu dans les Septante; la Vulgate traduit par *fenestras*), lieu où l'on élève des colombes. Is., LX, 8. Voir col. 850, 3°. Les colombiers ont toujours été nombreux en Orient. Ils sont quelquefois placés dans la partie supérieure de la maison, quelquefois isolés.

COLOMME Jean-Baptiste Sébastien, théologien, né à Pau le 12 avril 1712, mort à Paris en 1788. Il fut supérieur général des Barnabites, et composa un ouvrage intitulé *Dictionnaire portatif de l'Écriture Sainte*, in-8°, Paris, 1775. Une première édition de cet écrit avait paru sous le titre *Notice sur l'Écriture Sainte*, in 8°, Paris, 1773. — Voir Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 257.

B. Heurtebize.

COLONIE (Κολωνία). La ville de Philippes en Macédoine est qualifiée du titre de « colonie » dans les Actes, XVI, 12. — 1° Les Romains appelaient « colonie » un groupe de citoyens régulièrement organisé et envoyé, en vertu d'une loi ou d'un décret impérial, pour occuper tout ou partie d'une cité conquise ou pour fonder une ville nouvelle sur un territoire appartenant à l'État, et par extension cette ville elle-même. En grec, colonie se dit ἀποικία; saint Luc, Act., XVI, 12, comme le font parfois, dans les inscriptions, les habitants des colonies situées en pays grec, *Bulletin de correspondance hellénique*, t. VII (1883), p. 200, a précisé le mot latin en désignant la colonie de Philippes. Cette ville portait, en effet, le titre de *Colonia Julia Philippensis* ou de *Colonia Augusta Julia Philippi* (fig. 320). Eckhel, *Doctrina numorum*, t. II, p. 76; *Corpus inscript. latin.*, t. III, nos 386, 633. Après la victoire d'Actium, les habitants des villes d'Italie qui avaient embrassé le parti d'Antoine furent dépouillés de leurs terres par Octave, au profit des vétérans de son armée. Ils furent envoyés dans un certain nombre de villes de Macédoine, notamment à Dyrrachium et à Philippes, qui devinrent alors des colonies. Dion Cassius, LI, 4. Th. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1883, p. 119.

L'institution des colonies date des origines mêmes de Rome. Les Romains confisquaient une partie du territoire des peuples conquis et y établissaient des citoyens romains. Les premières colonies furent donc comme des garnisons permanentes placées sur divers points de l'Italie. Cicéron, *De leg. agr.*, II, XXVII, 73; Denys d'Halicarnasse, II, 53; VI, 32. A l'époque des Gracques, on commença à établir des colonies pour venir en aide à la plèbe romaine, en donnant des terres aux pauvres. Plutarque, *C. Gracchus*, 10, 11, 14; Appien, *Bell. civil.*, I, 24. Des colonies de ce genre furent fondées jusqu'à l'époque de

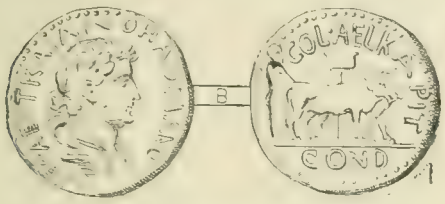
320. — Monnaie de la colonie de Philippes.

Monnaie de Claude frappée à Philippes de Macédoine. — TI CLAUDIUS CAESAR. AUG. P M. TRP. IMP. Tête de l'empereur Claude, à gauche. — ℞. COL AUG IUL PHILIP. Entre deux cippes, statues de Jules César et d'Auguste, placées sur un piédestal sur lequel on lit DIVUS AUG.

Sylla. Ce dernier, et après lui Pompée, César, Antoine et Octave, fondèrent des colonies pour leurs vétérans. Ces colonies furent établies non pas seulement avec des terres du domaine public, comme cela avait lieu auparavant, mais souvent aux dépens des particuliers dont on confisquait les propriétés. Appien, *Bell. civ.*, I, 96; Virgile, *Eclog.*, IX, 28; Horace, *Epist.*, II, II, 49.

Les colonies romaines étaient généralement établies dans des villes déjà existantes. Siculus Flaccus, dans les *Gromatici veteres*, édit. Lachmann, in-8°, Berlin, 1848, t. I, p. 135; Servius, *Ad Æneid.*, I, 12. Il y avait donc dans la colonie deux sortes d'habitants : 1° les colons romains, qui formaient une commune à l'image de Rome, avec des magistrats, un sénat municipal et des comices, et qui continuaient à jouir de leurs droits de citoyens romains, Act., XVI, 21; 2° les indigènes, qui n'avaient pas le droit de prendre part au gouvernement de la colonie. Les colonies étaient établies par une loi, qui nommait une commission de trois membres (*triumviri coloniæ deducendæ*) ou d'un plus grand nombre de membres, et qui fixait le nombre des colons et le territoire qui leur était assigné. La fondation d'une colonie était entourée de cérémonies particulières. Les *agrimensores* procédaient à l'arpentage du terrain et à la division des lots selon les règles de la science augurale. Les lots étaient assignés selon la loi du sort. Hygin, *De limitibus*, p. 113, 199-201, 204. Les colons étaient propriétaires absolus de leur lot, d'après le droit quiritaire. Sous l'empire, on leur permit de les vendre, ce qu'ils ne pouvaient ordinairement faire sous la république. Le magistrat fondateur de la colonie prenait les auspices et traçait l'enceinte de la nouvelle cité avec le soc de la charrue, selon le rite étrusque. Ce rite est représenté sur les monnaies coloniales (fig. 321). Eckhel, *Doctrina numorum*, t. IV, p. 489; Cicéron, *De leg. agrar.*, II, XII, 31; Servius, *Ad Æneid.*, V, 755. A l'exception de celles de Carthage et de Narbonne, toutes les colonies de l'époque républicaine furent établies en Italie. A partir de César, un grand nombre furent établies dans les pro-

vinces. Les citoyens romains des colonies provinciales ne jouissaient pas du *jus honorum*, à moins qu'il ne leur eût été expressément concédé. Voir CITOYEN ROMAIN. De plus, le sol provincial était frappé d'un impôt, *stipendium*, et ne pouvait pas être possédé d'après le droit quiritaire. Gaius, *Institut.*, I, 27; II, 15; XXVII, 21; *Gromatici veteres*, p. 4. Pour faire disparaître cette infériorité, on créa le *jus italicum*. Les colonies qui en jouissaient étaient considérées comme situées en Italie; elles étaient affranchies de l'impôt provincial (*immunes*), et leur sol pouvait être acquis et transmis par les voies du droit civil romain. Philippes possédait le *jus italicum*. Digeste, L, XV, 8, 8. Voir PHILIPPES. La loi organisant une colonie s'appelait *lex coloniæ*. On possède quelques-unes de ces lois, notamment la *lex coloniæ Juliæ Genetivæ*. *Corpus inscript. latin.*, t. II, p. 191; Ch. Giraud, *Les bronzes d'Osuna*, in-4°, Paris, 1874; *Les nouveaux*



321. — Monnaie d'Hadrien, frappée pour la colonie d'Ælia Capitolina (Jérusalem).
IMP CAE TRAIANO HADRIANO. Buste de Trajan, à droite, lauré. — ℞. COL. AEL KAPIT. Colon conduisant deux bœufs derrière lesquels est un étendard planté en terre. Dans l'exergue : COND

bronzes d'Osuna, in-4°, Paris, 1877. Le langage officiel des colonies était le latin, même dans les pays grecs. Cela est manifeste par les légendes des monnaies et par les inscriptions, c'est le cas à Philippes. Les divers événements qui marquèrent le séjour de saint Paul à Philippes, Act., XVI, sont pleins de traits qui font allusion aux privilèges de la ville de Philippes en tant que colonie et aux privilèges de l'Apôtre en tant que citoyen romain. Voir CITOYEN ROMAIN et PHILIPPES.

Voir Madvig, *De jure et condicione coloniarum populi romani*, dans les *Opuscula*, in-8°, Copenhague, 1834, p. 208; Ruperti, *De coloniis Romanorum*, in-4°, Rome, 1840; C. Dumont, *Essai sur les colonies romaines*, in-8°, Bruxelles, 1844; Sambeth, *De Romanorum coloniis*, in-4°, Tubingue, 1861-1862; E. Baudouin, *Étude sur le jus italicum*, dans la *Nouvelle revue historique du droit*, 1881, p. 145-194, 592-642, et 1882, p. 684-621; J.-B. Mispoulet, *Institutions politiques des Romains*, in-8°, 1883, t. II, p. 31-39, 82-86; Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines*, in-8°, Paris, 1886, p. 173, 198, etc.; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, trad. franç., t. I (Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. VIII), in-8°, Paris, 1889, p. 47-54, 124-174.

2° La Vulgate, Exod., XII, 48, emploie le mot *colonia*, « colonie, » dans un sens large et figuré qui ne répond d'ailleurs à aucun mot particulier du texte hébreu. Au lieu de la phrase de saint Jérôme : « Si quelque étranger veut entrer dans votre colonie et faire la Pâque du Seigneur, etc., » l'original porte : « Si quelque étranger, qui habite avec toi, veut faire la Pâque, qu'il circoncise tous les mâles de sa famille et qu'ainsi il la fasse. »

E. BEURLIER.

COLONNE DE FEU. Voir COLONNE DE NUÉE.

COLONNE DE NUÉE (hébreu : *'ammûd hé-'ânân*), nuage miraculeux qui accompagna les Hébreux depuis leur sortie d'Égypte jusqu'à leur entrée dans la terre de Chanaan.

I. UNITÉ DE LA NUÉE MYSTÉRIEUSE. — Ce nuage porte parfois, dans l'Écriture, le nom de « colonne de feu », parce que la nuit il devenait lumineux et présentait l'aspect du feu. Quelques-uns ont cru d'après certains passages, principalement Exod., XIII, 21-22, que c'étaient deux colonnes distinctes, paraissant l'une le jour, l'autre la nuit, et se succédant alternativement; mais cette complication gratuite du miracle est contraire au texte sacré, et l'unité de la colonne apparaît clairement en plusieurs endroits. Nous lisons, en effet, Exod., XIV, 24, que Dieu « regarda le camp des Égyptiens à travers la colonne de feu et de nuée »; nous voyons, Exod., XIV, 20, que cette colonne « était ténébreuse [d'un côté] et brillante [de l'autre] ». D'autre part, la colonne portait le nom de « nuée », même quand elle brillait pendant la nuit. Num., IX, 21; cf. Num., IX, 15-16; Exod., XVI, 10; XL, 32-35, etc.

II. FORME DE LA COLONNE DE NUÉE. — Elle fut désignée sous le nom de « colonne » à cause de la forme qu'elle affectait habituellement. Cf. Jud., XX, 40. Sa hauteur devait être fort considérable, pour qu'elle fût aperçue de tout le peuple d'Israël soit dans le camp, soit pendant les marches. Exod., XL, 36; cf. Num., XVI, 19, etc. Il n'est pas sûr cependant que cette forme ne fût pas quelquefois modifiée selon les circonstances. C'est ainsi que la nuée protectrice dut, au moment du passage de la mer Rouge, s'élargir pour former comme une muraille capable de masquer aux yeux des Égyptiens l'armée d'Israël qu'ils poursuivaient. Exod., XIV, 20.

III. PLACE OCCUPÉE PAR LA COLONNE DE NUÉE. — Quelques exégètes ont pensé qu'elle avait toujours été, même pendant les campements, à la tête de la tribu de Juda jusqu'à l'époque de la dédicace du Tabernacle. Mais puisqu'à partir de cette époque elle dut rester au-dessus du Tabernacle, Exod., XL, 34-36; Num., IX, 22, par conséquent au centre du camp, il semble plus rationnel de lui attribuer dès le commencement de son apparition cette place centrale pendant les périodes de séjour. En marche, au contraire, elle devait être à la tête des tribus qu'elle avait à diriger, sauf à s'étendre en arrière quand il le fallait, pour protéger les Hébreux contre les ardeurs du soleil ou contre leurs ennemis. Cf. Exod., XIV, 19. Ainsi sa place variait selon les offices que Dieu voulait lui faire remplir.

IV. TRIPLE DESTINATION DE LA COLONNE DE NUÉE. — Ces offices peuvent se ramener à trois : diriger Israël, le protéger, servir comme de trône à Jéhovah pour gouverner son peuple. — 1° La principale fonction de la colonne de nuée, celle qui apparaît en maint passage de l'Écriture comme sa véritable raison d'être, était de conduire Israël jusqu'à la Terre Promise. Deut., I, 30, 32-33; II Esdr., IX, 12-19; Sap., XVIII, 3; Ps. LXXVII, 14. C'est même le seul rôle que lui assigne l'auteur inspiré au moment où il parle d'elle pour la première fois; le Seigneur, qui venait de tirer Israël de l'Égypte, allait compléter son œuvre en se faisant, du sein de la nuée, le conducteur de son peuple, sans discontinuation pendant les quarante ans du séjour au désert. Exod., XIII, 21-22. On voit par ce dernier passage et par presque tous ceux que nous venons de citer que les marches des Israélites avaient lieu la nuit aussi bien que le jour. La nuée, par ses mouvements, parlait à leurs yeux au nom de Jéhovah, et leur donnait le signal pour partir ou pour s'arrêter. Qu'il fallût faire une simple halte ou un long séjour, ils devaient s'en tenir, comme cela est dit plusieurs fois, « à l'ordre du Seigneur », c'est-à-dire aux signaux donnés par la colonne de nuée, et s'avancer à sa suite quand elle marchait, ou stationner là où elle s'arrêtait. Num., IX, 17-23; Exod., XL, 34-35. La colonne de nuée, c'était Dieu lui-même ou son ange, cf. Exod., XIV, 19, se rendant en quelque sorte visible : c'est ainsi qu'il est dit, Exod., XXXIII, 9, que la colonne, c'est-à-dire le Seigneur qui y résidait, parlait avec Moïse. Aussi lorsqu'on élevait

l'arche, qui devait rester sous la colonne, Moïse disait-il : « Levez-vous, Seigneur ! » de même qu'il disait : « Revenez, Seigneur, » au moment où, la colonne s'arrêtant, on déposait l'arche. Num., x, 34-36; cf. Is., LXIII, 14. On a cependant contesté que pendant les marches l'arche fût toujours portée en avant de l'armée, et qu'elle se trouvât par conséquent sous la colonne de nuée. Voir, sur cette difficulté, Cl. Fillion, *La Bible*, t. I, 1888, p. 464, et Keil, *Pentateuch*, trad. anglaise, Édimbourg, 1880, t. III, p. 61-62.

2° Une autre fonction que l'Écriture attribue à la colonne de nuée, c'était de protéger les Israélites, principalement contre les ardeurs du soleil. Ps. CIV, 39; Num., x, 34; XIV, 14; Sap., x, 17; XIX, 7; cf. Ps. CXX, 6; Is., IV, 5; I Cor., x, 1. Les Septante disent, Num., x, 34, que la nuée ombrageait les Israélites, σκιάζουσα, de même Sap., XIX, 7. L'analogie avec d'autres passages, et en particulier Sap., XIX, 7, semblerait demander, à l'encontre du sens indiqué par la construction, qu'on entendît « le soleil inoffensif » de Sap., XVIII, 3b, de la nuée protégeant contre le soleil, comme l'a compris Jansenius, *In Exod.*, XIII, 21.

3° Le troisième office de la colonne de nuée était de servir de trône au Seigneur résidant au milieu de son peuple. Eccli., XXIV, 7. De là le nom de *Šekināh*, « résidence, » que les rabbins lui donnèrent dans la suite. Tant que les Israélites séjournaient dans leurs campements, la colonne demeurait suspendue au-dessus du Tabernacle, à partir du jour de sa dédicace, Exod., XL, 35-36, non seulement pour attester la présence du vrai roi d'Israël, Jéhovah, mais encore pour être sa demeure et le renfermer en quelque sorte dans ses voiles. Dans certaines circonstances, pour manifester davantage sa présence ou pour exercer son autorité, Dieu faisait descendre la nuée devant la porte du Tabernacle, Exod., XXXIII, 9-10; Num., XII, 5; XVI, 19; Deut., XXXI, 15; ou bien elle pénétrait dans le lieu saint et le remplissait. Exod., XL, 32-33; cf. III Reg., VIII, 10-11; II Par., V, 13-14; VII, 2; Ezech., X, 4, 18. C'est de là que souvent le Seigneur parlait à Moïse, Exod., XXXIII, 10, quoique le lieu ordinaire où il lui dictait ses oracles fût le propitiatoire placé au-dessus de l'arche d'alliance. Voir ARCHE D'ALLIANCE, t. I, col. 918-919. C'était dans des circonstances exceptionnelles, Exod., XXXIII, 10; Num., XIV, 10-12; XI, 25; XII, 5; XX, 6; XVI, 20-24, 45; Deut., XXXI, 7-8, 14-23, qu'il parlait du sein de la nuée, et alors d'autres que Moïse entendaient ses ordres ou du moins les recevaient aussitôt par l'intermédiaire du chef d'Israël. Ps. XCVIII, 7.

V. LA COLONNE DE NUÉE DISPARAÎT LORS DU PASSAGE DU JOURDAIN. — La colonne de nuée ne quitta jamais les Hébreux depuis le jour où Dieu la leur donna à Ramsès ou à Soccoth, ou seulement à Étham, jusqu'au moment du passage du Jourdain. Exod., XIII, 21-22. Pour passer le fleuve, les Hébreux eurent à suivre non plus la colonne, mais l'arche d'alliance; d'où saint Augustin, *Quæst. III in Jesum Nave*, t. XXXIV, col. 777, conclut à bon droit que la nuée avait déjà disparu pour ne plus revenir. Ils étaient arrivés, en effet, au terme où elle devait les conduire. — Une fois cependant, à la dédicace du Temple de Salomon, la nuée et la gloire du Seigneur se firent voir encore, comme si Dieu avait voulu, en renouvelant après tant de siècles l'antique manifestation de sa présence, attester que l'édifice durable construit par le fils de David était bien l'héritier légitime du sanctuaire mobile dressé par Moïse. III Reg., VIII, 10-12; II Par., V, 13-14; VII, 1-2. — Tout ce que dit l'Écriture de la colonne miraculeuse, depuis son apparition première jusqu'à sa disparition définitive, au terme du voyage, lorsque ce guide surnaturel devient inutile, montre bien, de plus, qu'on ne saurait y voir, comme l'ont fait des exégètes incroyants, une de ces torches placées au haut d'une perche et dont on a toujours fait usage en Orient (Quinte-Curce, V, II, 7) pour diriger la marche des armées et des caravanes dans le désert.

VI. CARACTÈRE FIGURATIF DE LA COLONNE. — La colonne de nuée est d'après saint Paul une figure du baptême. I Cor., X, 1-2, 6. Les Pères et les commentateurs ont vu aussi en elle la figure du Saint-Esprit, conducteur de l'Église en général aussi bien que des âmes des justes en particulier dans leur voyage vers la vraie terre promise. Cf. Matth., IV, 1. E. PALIS.

COLONNES DU TEMPLE DE JÉRUSALEM.

Parmi les œuvres d'art que Salomon fit exécuter par le Phénicien Hiram pour orner le Temple, on remarquait en particulier deux colonnes (*'ammūdīm*) monumentales. L'Écriture en parle avec une complaisance marquée, et elles devinrent célèbres dans tout Israël. I (III) Reg., VII, 15-22, 40-42; II (IV) Reg., XXV, 13, 16; II Par., III, 15-17; IV, 12-13; Jer., XXVII, 19; LII, 17-23; cf. Ezech., XL, 49.

1. DESCRIPTION DES COLONNES. — Toutes les descriptions architecturales sont vagues, lorsqu'elles ne sont pas accompagnées de dessins. Or, non seulement nous ne possédons aucune représentation antique des colonnes salomoniennes, mais même les renseignements graphiques que nous ont laissés les auteurs sacrés sont incomplets. On ne peut donc pas reconstituer complètement l'œuvre d'Hiram. Voici ce que nous apprend le texte sacré.

1° *Dimensions des colonnes.* — Les colonnes du Temple étaient au nombre de deux, en bronze (*neḥōšeṭ*), I (III) Reg., VII, 15, et creuses à l'intérieur (*nābūb*). Jer., LII, 21. Elles avaient dix-huit coudées (9m 45) de hauteur sans le chapiteau, vingt-trois coudées (12m 75) avec le chapiteau. Leur circonférence était de douze coudées, et par conséquent leur diamètre de trois coudées 9/11 (1m 983). I (III) Reg., VII, 15-16. L'épaisseur du métal dans chaque colonne était de quatre doigts (0m 086). Jer., LII, 21. Il n'est dit nulle part si elles avaient une base et si le fût en était lisse ou non; on ne sait donc rien de positif sur ce point. — On a trouvé en Assyrie des débris de placage en bronze qui avaient recouvert une sorte de colonne simulant un tronc de palmier. Voir Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. I, p. 120-122; t. III, pl. 73. On avait donc en Assyrie des colonnes de bronze, mais elles n'étaient pas en métal fondu comme celles d'Hiram; elles consistaient en un tronc d'arbre qu'on recouvrait de lames de plomb ouvragé.

2° *Chapiteaux.* — Chaque colonne était couronnée d'un chapiteau (*koṭéréṭ*) en bronze, haut de cinq coudées (2m 625). Ce chapiteau se décomposait en deux parties de une et de quatre coudées. I (III) Reg., VII, 19. C'était la partie la plus ornée. On y remarquait : 1. deux rangs de cent grenades chacun, placés vraisemblablement au-dessus et au-dessous de la partie inférieure du chapiteau qui avait une forme renflée et bombée (*gullōt*, « boules »). I (III) Reg., VII, 41. — 2. Entre les deux rangs de grenades, sur la partie globuleuse des chapiteaux, était figuré un réseau (*šebahāk*). I (III) Reg., VII, 42; II Par., IV, 12, 13. Ce réseau, d'après un passage très obscur de I (III) Reg., VII, 17, semble avoir formé comme sept séries de chaînettes. Un chapiteau trouvé en 1892, par M. Petrie, à Tell el-Amarna, et que nous reproduisons, fig. 322, nous offre probablement un exemple de cette sorte de réseau dont parle le texte sacré. Fl. Petrie, *Tell el-Amarna*, in-4°, Londres, 1894, pl. IV et p. 10. Les palmes qui forment le chapiteau de la colonne égyptienne et la divisent en séries sont garnies de pierres précieuses, séparées par des lignes d'or, imitant une mosaïque ou un grillage, comme on a aussi traduit le mot *šebahāk*. Hiram fit sans doute en bronze un ouvrage analogue. — 3. Au-dessus du réseau et des grenades, le chapiteau se terminait comme une fleur, que le texte, I (III) Reg., VII, 19, appelle *šūšan*. On traduit ordinairement ce mot hébreu par « lis », mais il s'agit probablement ici du lotus (lotus blanc, *nymphæa lotus*), qu'on appelait en Egypte *sešen*. Le lotus (lotus rose, *nelumbium speciosum*, avec une forme un peu modifiée),

LETOUZEY & ANÉ

CHAPITEAU D'UNE COLONNE DU TEMPLE DE KARNAK

était le motif d'ornement le plus commun en Égypte, et la plupart des colonnes en particulier s'épanouissaient à leur sommet en fleur de lotus, comme dans celle que nous reproduisons fig. 322. Cf. V. Loret, *Flore pharaonique*, 2e édit., p. 112. — MM. Perrot et Chipiez ont donné dans l'*Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, p. 316-321, pl. VI et VII, et dans le *Temple de Jérusalem*, in-f°, Paris, 1889, p. 65-67, pl. VII et IX, une restitution du chapiteau des colonnes du Temple qui paraît trop donner à l'arbitraire et manquer de la simplicité et du naturel caractéristique des monuments anciens. Sur *ḥût*, voir FIL, col. 2243.

II. NOMS DES COLONNES. — Chacune des deux colonnes eut son nom propre. « [Hiram], dit l'auteur sacré, érigea la colonne de droite et il l'appela Jachin (*Yâkîn*), et il érigea la colonne de gauche et il l'appela Booz (*Bôʿaz*). » III Reg., VII, 21. — Jachin apparaît comme nom d'homme dans divers livres de l'Écriture, Gen., XLVI, 10; I Par., XXIV, 17; il signifie : « [Que Dieu] fortifie ou affermisse. » — Booz est aussi un nom d'homme, celui d'un ancêtre de David. Ruth, II, 1. Sa signification est incertaine. D'après les uns, ce mot veut dire « vif, agile »; mais comme ce sens ne peut s'appliquer à une colonne, ceux qui l'admettent supposent qu'elle reçut ce nom parce que c'était celui de l'ancêtre de David (Targum de II Par., III, 17) ou bien celui d'un des aides d'Hiram ou du donateur. Mühlau et Volck, *Gesenius' hebräisches Handwörterbuch*, 8e édit., 1878, p. 121. D'après d'autres, l'hébreu *bôʿaz* doit se décomposer en *be* et *ʿôz*, « dans la force, » ou « en lui [Jéhovah] est la force ». — Plusieurs auteurs modernes ont supposé qu'il y avait une phrase entière dans les deux mots *yâkîn* et *bôʿaz* : « Que [la colonne] se tienne avec force » ou soit stable et solide. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 314. Rien ne prouve que les deux mots, placés sur deux colonnes différentes, formassent une inscription. Cette interprétation est même contraire au texte. Nous savons d'ailleurs par d'autres exemples qu'on avait coutume de donner des noms particuliers à des objets analogues. Moïse, après la victoire remportée sur Amalec, donne aussi un nom à l'autel qu'il élève en actions de grâces et l'appelle *Yehôvâh nissi* (*Dominus exaltatio mea*, traduit la Vulgate). Voir aussi Jud., VI, 24.

III. EMPLACEMENT DES COLONNES. — Les archéologues ne s'entendent point sur la nature et la position des deux colonnes. D'après M. le comte de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, in-f°, Paris, 1864, p. 29, cf. p. 34, elles faisaient partie du portique et supportaient l'architrave. La preuve en est, dit-il, que ces colonnes étaient terminées par des chapiteaux et qu'elles devaient avoir par conséquent un entablement à porter. D'autres savants pensent que Jachin et Booz étaient isolées devant le portique, comme les obélisques des temples égyptiens, suivant la disposition de la mosaïque célèbre de Palestrine. Zoega, *De origine et usu obeliscorum*, in-f°, Rome, 1797, p. 151-154. Le Temple ayant été construit par un architecte phénicien, cet architecte dut imiter dans une certaine mesure les temples de sa patrie, qui ressemblaient en beaucoup de points aux temples égyptiens et dont les principaux en particulier, comme celui de Baalsamin, à Tyr, se distinguaient par deux colonnes sacrées et symboliques. Movers, *Die Phönizier*, t. I, p. 292-299, 393. On peut donc admettre que les deux colonnes, malgré leurs chapiteaux, étaient isolées et ne supportaient rien. Apion, dans un passage obscur et fort controversé, que nous a conservé Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 2, édit. Didot, t. II, p. 368, dit que Moïse « substitua des colonnes aux obélisques », ἀντὶ δὲ ὀβελῶν ἔστησε κίονας. Quoi qu'il en soit de la véritable signification et de l'exactitude de ces paroles, il est certain que les colonnes n'avaient pas la forme des obélisques; mais il ne s'ensuit pas qu'elles supportaient une partie de l'édifice. On peut alléguer en faveur de l'isolement de Jachin et de Booz un fond de verre juif trouvé dans un cimetière de Rome et publié par J. B. de Rossi (fig. 322, au milieu). On y voit deux colonnes isolées, placées à droite et à gauche du Temple, et qui « ne cadrent nullement avec le type ordinaire des temples gréco-romains, dit M. de Rossi. C'est une particularité caractéristique..., et j'estime qu'il y a là une réminiscence de la réalité, sauf les erreurs et les impropriétés d'une perspective aussi grossière et d'un dessin à peine ébauché. Je crois que, pour dégager la perspective du Temple, le dessinateur a écarté les deux colonnes, qui auraient dû être marquées devant la façade, auprès des degrés, comme les obélisques devant les pylônes des temples égyptiens... Ézéchiel, XL, 48-49, entré dans le vestibule, les place devant les *antes* [d'après M. de Vogüé]. Cependant, en suivant la vision du prophète, on voit qu'après avoir mesuré le vestibule, il compte les gradins par lesquels on y montait, et qu'il mentionne ensuite les deux colonnes situées en avant, l'une à gauche, l'autre à droite. Cette description me paraît convenir à des colonnes monumentales isolées, situées auprès de l'escalier du vestibule, comme les obélisques devant les temples égyptiens; déjà d'autres savants les avaient supposées isolées comme nous les montre cet ancien verre. (De Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, 2e édit., 1864, *plan du Temple de Salomon*, K, L; [cardinal] Bartolini, *Sull' antico Tempio di Salomone e sull' antica grotta in Betlemme*, Roma, 1868, pl. III.) Ces colonnes étaient creuses; les chapiteaux se terminaient en forme de lis; des colonnes semblables, sans architraves à supporter, mais soutenant des *canthares* d'argent, furent placées par Constantin, à Jérusalem même, autour de l'hémicycle par lequel se terminait la basilique du Saint-Sépulcre décrite par Eusèbe, *Vit. Constantini*, III, 38. Il y en avait aussi à Rome, dans la basilique constantinienne du Latran; elles étaient au nombre de quatre, en bronze doré, dans l'abside, et supportaient des lampes... (*Descriptio sanctuarii Ecclesiæ romanæ*, ms. Vat. Reg. 712.) Je ne dis pas que sur celles de Jérusalem il y eût des lampes au-dessus des chapiteaux terminés en forme de lis; bien que, dans l'art chrétien et dans la liturgie chrétienne, le terme de *lilia* ait désigné des chapiteaux et des candélabres. » J. B. de Rossi, *Verre représentant le Temple de Jérusalem*, in-4°, Gênes, 1883, p. 7-8.

L'isolement des deux colonnes devant le vestibule du Temple est d'autant plus probable, que le second livre des Paralipomènes, III, 15, 17, porte, d'après la traduction la plus naturelle : « [Hiram] fit devant (*lifnê*] le Temple (*hab-bayît*) deux colonnes (*ante fores templi*, traduit la Vulgate)... Et il plaça les colonnes devant (*ʿal penê*) le Temple (*ha-hêkâl*). » Ce n'est que par une interprétation peu naturelle que les commentateurs, avec l'idée préconçue que les colonnes supportaient quelque chose, ont traduit qu'elles étaient placées dans le vestibule même. Le texte de I (III) Reg., VII, 21, ne dit pas que les colonnes étaient *devant*, mais il ne dit pas non plus qu'elles étaient *be*, *dans* le vestibule; il a l'expression vague *le ʾulâm*, « à » ou « pour le vestibule. » Remarquons enfin que deux colonnes seules se comprennent mieux isolées qu'encastrées dans le portique.

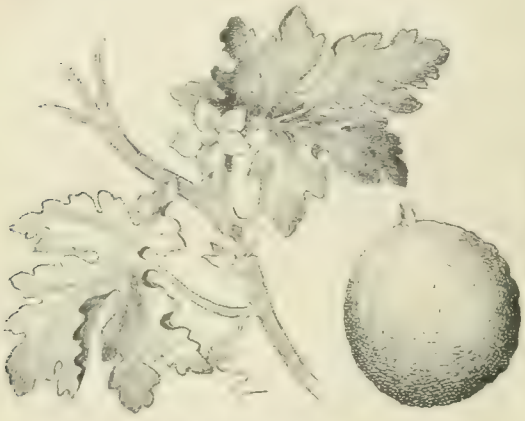
IV. HISTOIRE DES COLONNES. — Les deux colonnes furent coulées par parties dans la terre argileuse de la vallée du Jourdain, entre Sochoth et Sarthan, I (III) Reg., VII, 46, avec du bronze provenant des victoires de David sur Adarézer, roi de Soba. I Par., XVIII, 7-8. Leurs dimensions étaient trop considérables pour qu'il fût possible de les couler d'une seule pièce. Pendant quatre siècles elles firent l'admiration de tous les visiteurs du Temple. Jérémie, XXVII, 19, annonça qu'elles deviendraient la proie de Nabuchodonosor. En effet, à la prise de Jérusalem, en 588, les deux colonnes de Jachin et de Booz furent brisées par les Chaldéens, lors de la destruction du Temple, et les fragments en furent emportés à Babylone. Jer., LII, 17.

F. VIGOUROUX.

COLOQUINTE. Hébreu : *paqqu'ôt,* II (IV) Reg., IV, 39; Septante : πολύπηρα ἄγριαν; Vulgate : *colocynthidas;* — hebreu : *peqi'im;* Septante : πλοκής; Vulgate : *tornaturas,* III Reg., VI, 18; — Septante : ὑποστηρίγματα; Vulgate : *sculptura,* III Reg., VII, 24.

I. Description. — C'est le fruit du *Citrullus Colocynthis,* dont la pulpe renferme un principe amer et drastique, la *colocynthine.* La plante, vivace, croît sur les sables de la Méditerranée orientale et même dans les lieux arides de l'intérieur. La tige, rude et grisâtre, sort d'une racine épaisse et pivotante, et porte des feuilles triangulaires, à trois ou cinq lobes profonds, accompagnées de vrilles, comme la plupart des autres cucurbitacées. Les fleurs, solitaires, sont monoïques; les fruits, globuleux, verts, tachés de jaune, de la grosseur d'une orange, sont remplis de graines aplaties, à téguments très durs, sans principe amer, mais huileux intérieurement (fig. 323). F. Hy.

II. Exégèse. — 1° Il est fait mention de la coloquinte sauvage dans un épisode du quatrième livre des Rois,



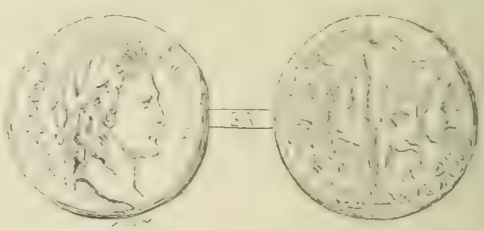
323. — Coloquinte.

IV, 39. C'était à l'époque d'une grande famine; le prophète Élisée, arrivé à Galgala, avait chargé un de ses serviteurs de préparer un repas pour les fils des prophètes qui l'avaient suivi. Celui-ci, trouvant une plante qui par le feuillage ressemblait à une vigne sauvage, cueillit des fruits, *pàqqu'ôt,* plein son manteau. Il les coupa en morceaux et les fit cuire dans la marmite, sans savoir ce que c'était. A peine les disciples d'Élisée en eurent-ils goûté, qu'ils s'écrièrent pleins d'effroi, se croyant empoisonnés : « La mort est dans la marmite. » Mais le prophète, prenant un peu de farine, la jeta dans le vase; aussitôt cet aliment perdit son amertume et cessa d'être nuisible. Ces *paqqu'ôt* sont des coloquintes, qu'un serviteur inexpérimenté avait pu prendre pour des concombres; elles abondent dans la région où se trouvait le prophète, dans la vallée du Jourdain et sur les bords de la mer Morte. Le fruit est extrêmement amer : on l'a appelé « le fiel de la terre ». C'est un purgatif très violent. Il n'est pas étonnant qu'après en avoir mangé les fils des prophètes se soient crus empoisonnés. La petite quantité de farine qu'Élisée jeta dans la marmite ne pouvait naturellement enlever l'amertume et l'effet nuisible des coloquintes : cela ne peut s'expliquer que par un miracle. L'action du prophète n'était ici qu'un signe extérieur pour marquer que le poison allait se changer en aliment sain et bienfaisant, comme la farine. Plusieurs auteurs préfèrent voir dans les *paqqu'ôt* le concombre des prophètes. Voir Concombre.

2° A l'intérieur du Saint, dans le Temple de Jérusalem, les lambris de cèdre étaient ornés d'une sorte de sculpture appelée *peqâ'im.* III Reg., VI, 18. Deux rangées de *peqâ'im* décoraient aussi la partie supérieure de la mer d'airain; ils étaient au-dessous du bord, dix par coudée, faisant le tour de la cuve; ils n'étaient pas appliqués sur la mer d'airain, mais coulés en relief sur elle. III Reg., VII, 24. Ces *peqâ'im* sont généralement assimilés à des coloquintes. Celsius, *Hierobotanicon,* t. I, p. 397; H. B. Tristram, *The natural history of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 452. La forme du fruit, son feuillage élégant, font, en effet, du *Citrullus Colocynthis* une plante très décorative. De plus, le pluriel masculin, *peqâ'im,* appliqué à un motif de décoration, fait naturellement penser au pluriel féminin de la même racine, *paqqu'ôt,* qui paraît bien désigner la coloquinte. Kimchi dit formellement que ces ornements étaient nommés *peqâ'im* parce qu'ils rappelaient la forme des *paqqu'ôt.* Celsius, *Hierobotan.,* t. I, p. 397. Cependant quelques auteurs, rattachant le mot *peqâ'im* à une autre racine, *pâqa',* signifiant « aller en cercle, enrouler », et le rapprochant des mots chaldéens פקעת, *paqqa'at,* « boule, involucre, » et פקיעא, *peqi'a',* « pelote, » traduisent par « boutons de fleurs ». On a ainsi une ornementation en boutons de fleurs, *peqâ'im,* et en fleurs écloses, ouvertes, *feturê ṣiṣṣim,* qu'on retrouve en Égypte et en Assyrie. Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 319. Malgré tout ce qu'a de frappant ce rapprochement, la première opinion paraît préférable; elle est confirmée par le Targum, IV Reg., IV, 39, et les talmudistes, qui emploient le mot *paq in, pekuôt.* Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* p. 891.

E. Levesque.

COLOSSES (Κολοσσαί dans saint Paul, Col., I, 2; Strabon, XII, 8, 4; Xénophon, *Anab.,* I, 2, 6; Hérodote, VII, 30; Pline, *H. N.,* V, 41), ville de Phrygie (fig. 324).

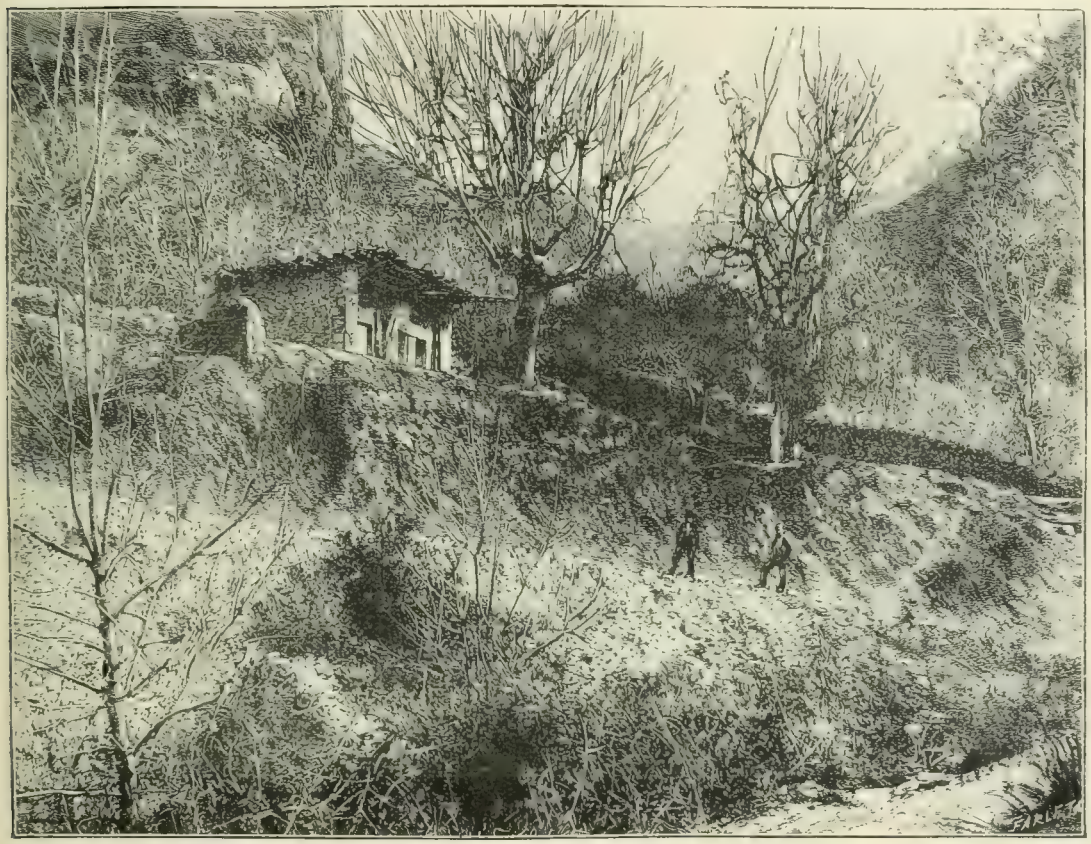


324. — Monnaie de Colosses de Phrygie.
ΔΗΜΟΣ | ΚΟΛ... Tête du Demos de Colosses, laurée, à droite. — ℞. ΚΟ ΛΟΣ | ΣΗ ΝΩΝ. Quadrige de face.

Le nom de Colosses et Colosséens a subi, dès la plus haute antiquité, si nous en jugeons par les médailles qui subsistent, une orthographe très variable : ΔΗΜΟΣ ΚΟΛΟΣΣΗΝΩΝ ou ΚΩΛΟΣΣΗΝΩΝ, ou enfin ΚΟΛΟΣΗΝΩΝ. Cette cité, que Strabon classe avec Aphrodisias, Métropolis et d'autres parmi les centres importants, πολίσματα, de la Phrygie, intéresse la science biblique en ce sens que, si Paul ne l'a pas personnellement évangélisée, ce que plusieurs contestent d'après Coloss., II, 1, il a, du moins, adressé à l'Église qui y fleurit de très bonne heure une de ses épîtres. Là vécurent plusieurs personnages ayant joué un rôle dans l'histoire des origines chrétiennes : Archippe, que Paul appelle son compagnon d'armes, Col., IV, 17; Phil., 2; Philémon, qui fut l'auxiliaire de sa prédication, Phil., 2; Appia, qu'il qualifie de très chère sœur; Onésime, qu'il recommande comme ses entrailles, Phil., 12; Épaphras, le grand prédicateur de l'Évangile et probablement le fondateur des Églises du Lycus, Colosses, Laodicée, Hiérapolis. Col., IV, 12-13 (cf. I, 7).

Bâtie sur des gisements volcaniques, Colosses fut de bonne heure éprouvée par une série de tremblements de terre, dont l'un, mentionné par Orose, *Historiarum lib.* VII, 7, t. XXXI, col. 1078, dut se produire au temps même des Apôtres, l'an 60, mais sans conséquences trop

désastreuses, puisque cinq ans après elle avait repris sa place parmi les plus belles cités de Phrygie, Pline, *H. N.*, v, 41. Les invasions successives des peuples conquérants sur le chemin desquels elle se trouvait, lui devinrent autrement funestes, et, après avoir été pillée et détruite plusieurs fois, elle finit, au moyen âge, par disparaître entièrement. Ses habitants paraissent s'être réfugiés au pied du mont Cadmus, dans la ville de Chonas (fig. 325), à laquelle ils essayèrent, peut-être, de donner le nom de leur patrie délaissée; en sorte que la même ville eut désormais deux noms. C'est ainsi que Nicétas, un auteur byzantin, surnommé le Choniate parce qu'il était originaire de Chonas, dit, *Histor.*, vi, 1, t. cxxxix, col. 524, que de son temps, vers l'an 1200, sa patrie et Colosses n'étaient qu'une même cité. Cette erreur s'est si bien accréditée parmi les habitants du pays, que lorsque, en avril 1894, nous avons voulu visiter les ruines de Colosses, notre guide Hélias, malgré nos protestations, nous a conduits directement à Chonas. Par bonheur qu'en passant le Lycus, point de repère fixé par Hérodote, vii, 30, nous avions d'un coup d'œil reconnu le vrai site de Colosses, et force fut bien à Hélias de nous y ramener. Tous les habitants de Chonas, depuis le pappas, curé grec de la petite ville, jusqu'au médecin du pays, nous ont affirmé qu'il n'y avait pas chez eux de ruines importantes. Les restes d'un château au flanc de la montagne, les arasements d'une église consacrée à saint Michel et quelques débris de remparts, visibles çà et là, remontent tout au plus au moyen âge. Pas de vestiges de théâtre ni de cirque. Les fragments de colonnes qu'on retrouve dans les constructions modernes ont été apportés des bords du Lycus, et en réalité la ville actuelle ne présente aucun caractère d'antiquité. Elle est assez régulièrement bâtie en amphithéâtre sur la base des derniers contreforts du Cadmus. Avec leurs petites terrasses couvertes de branches d'arbres et tournées toutes vers le nord, ses maisons de pisé apparaissent, de loin, comme un vaste groupement de nids d'hirondelles. Chonas se compose de deux villages distincts, le turc au levant et le chrétien au couchant, celui-ci ayant peut-être servi d'asile spécial aux émigrés de Colosses. Une grande déchirure dans les roches de la montagne donne passage à un petit torrent qui sépare les deux bourgs. L'eau descendant des neiges étincelantes du Cadmus ressemble aux ruisseaux blanchâtres qu'on trouve dans les Alpes. Je ne sais si elle est potable. Chonas est d'ailleurs pourvu d'une très abondante fontaine, où il fait bon se désaltérer. En réalité, le site de cette localité est très pittoresque, mais n'a rien de commun avec l'ancienne Colosses.



325. — Chonas. Vue prise près du ravin qui sépare les deux parties du village.
D'après une photographie de M. Henri Cambournac.

C'est à quatre kilomètres vers le nord, et sur la rive gauche du Tchoruk-Tchaï, le Lycus d'Hérodote, qu'il faut chercher la cité de Philémon et d'Épaphras. Là, au confluent de trois ruisseaux dont un venant du nord, l'Ak-Su, roule des eaux pétrifiantes, et les deux autres, descendant des contreforts du Cadmus, vont parallèlement se perdre dans le Lycus, s'élèvent deux collines contiguës, aplaties l'une et l'autre au sommet et disposées de façon que celle du sud a dû, tout naturellement, servir de large escalier à celle du nord. Au-dessus des blés qu'on y a semés, des colonnes décapitées émergent çà et là. Les

pieds de nos chevaux glissent sur les débris de poterie et de briques qui couvrent le sol, et parfois même se heurtent à des pierres de grand appareil dont le travertin noirâtre rappelle les constructions de Tralles et d'Hiérapolis. Du sommet de la plus haute colline, où subsistent encore les ruines de murs carrés qui firent partie de l'antique acropole, descendait une ligne de fortifications dont on peut suivre les arasements autour des deux collines, du moins au couchant et au midi. Le Lycus servait de défense naturelle au nord. Des faubourgs s'étendaient le long des deux ruisseaux qui vont parallèlement rejoindre ce fleuve. Dans un champ de blé, au couchant, par delà des jardins plantés de tabac, d'arbres fruitiers et de vignes qui grimpent jusqu'au sommet des plus grands arbres, on peut voir les ruines d'un ancien aqueduc. Le théâtre, qui est toujours parmi les monuments des vieilles cités détruites le dernier à disparaître, parce que d'ordinaire il est creusé dans le roc d'une montagne et que la configuration du sol le protège, se trouve ici au bas de la deuxième colline, tourné vers le levant et presque au bord de la route actuelle. Il mesure vingt-cinq mètres de diamètre. La place des gradins est encore visible, mais tous les marbres ont disparu. Le *proscenium*, enfoui sous terre, se trouve couvert par le blé qu'on y a semé.

De l'autre côté de la route actuelle, qui peut-être correspond à une de ces grandes rues traversant les vieilles cités et longeant le théâtre, comme à Hiérapolis, à Laodicée, à Philippes, il faut chercher, vers deux buttes de terre blanche qui se dressent au levant, la place probable de l'agora. Des fragments de colonnes y gisent épars. On doit regretter que la pioche des chercheurs n'ait pas interrogé les monceaux de boue desséchée, accumulés par les orages sur ces débris qui, malgré tout, lèvent encore hors du sable leur tête séculaire. Sur quelqu'une de ces vieilles pierres se sont assis Philémon et son esclave Onésime, pardonné et affranchi; à l'ombre de ces colonnes se sont promenés en discourant Épaphras, Archippe et peut-être Paul lui-même.

Si on traverse, sur un pont dont les assises peuvent bien remonter à l'époque romaine, le Lycus, qui roule ses eaux bouillonnantes à travers des arbres déracinés et sur des roches où elles multiplient leurs capricieuses cascades, on trouve à droite les ruines d'une église, et à gauche un moulin. Les eaux incrustantes de l'Ak-Su couvrent journellement les roues de celui-ci d'une couche calcaire qu'il faut enlever avant qu'elle durcisse, si on veut empêcher l'appareil moteur de se pétrifier en entier à très bref délai.

326. Ruines de Colosses. D'après une photographie de M. Henri Cambournac.

Tandis que notre escorte mangeait de la salade et buvait du raki, les meuniers nous ont raconté l'histoire de l'église voisine. C'est tout simplement la légende de l'Archégète saint Michel. La source d'eau vive qui coule près des ruines, et où nos moukres sont allés puiser pour boire, serait celle-là même que les apôtres Jean et Philippe auraient fait jaillir à l'endroit précis où ils voulaient que le Taxiarque Michel fût honoré et opérât des prodiges. Il ne paraît pas douteux au meunier que de très nombreuses guérisons s'y soient accomplies. La plus célèbre fut celle de la fille d'un païen de Laodicée, muette de naissance. Comme on lui jetait de l'eau dans la bouche, elle recouvra la parole, et le père, après s'être fait baptiser avec tous les siens, bâtit en ce lieu un petit sanctuaire, εὐκτήριον μικρόν, abritant la source sacrée. Un saint ermite s'y était établi, quand des hommes méchants firent dévier un fleuve sur le sanctuaire. Ces

hommes méchants sont peut-être la personnification légendaire de pétrifications croissantes de l'Ak-Su, qui dirigèrent insensiblement vers le petit oratoire les eaux du fleuve cristallisant. Celui-ci se heurtant à la chapelle, qu'il envahit, forma bientôt une sorte de pont naturel ou plate forme, sous laquelle le Lycus se précipitait comme dans un gouffre, laissant croire que saint Michel avait englouti dans l'abîme ses audacieux ennemis.

Quoi qu'il en soit du récit du meunier, nous constatons que le culte de l'archange Michel fut ici très répandu, car voilà la seconde église qu'on nous montre consacrée dans le pays à l'Archégète ou Taxiarque, chef de la milice sacrée. Ceci nous rappelle que Théodoret, t. III, col. 490, à propos d'un concile de Laodicée (voir Synode de Laodicée, dans Hefelé, *Histoire des conciles*, t. II, p. 156 de la traduction française) condamnant l'adoration des anges, observe que saint Michel compta toujours de nombreux sanctuaires dans le pays. Si on en juge par les capricieuses évolutions de l'Ak-Su sur le plateau où il coule, et où il a élevé les murs les plus bizarres et multiplié les avancements de terrain les plus surprenants, on n'aura pas de peine à expliquer, par ses invasions sur le Tchoruk-Tchai, non pas seulement le récit légendaire du meunier, mais le fameux χάσμα γῆς, ou abîme souterrain, dont parle Hérodote, VII, 30, sous lequel le Lycus s'engouffrait près de Colosses, disparaissant pendant près d'un kilomètre, au grand étonnement des anciens. Le Lycus est, en effet, à cet endroit très encaissé, et quand on a vu les prodigieuses stratifications que produisent les eaux incrustantes de la contrée, à Hiérapolis, par exemple, rien n'est plus aisé que d'imaginer le pont immense qu'elles avaient pu former sur le fleuve où elles se précipitaient. Sur les deux rives, M. Vigouroux m'a fait observer comme des amorces de ces gigantesques pétrifications. Le dire d'Hérodote, confirmé par Strabon et Pline, sur le long tunnel couvrant le cours du Lycus près de Colosses, nous a donc paru d'autant plus fondé, que la nécropole de la ville, sur la rive droite du fleuve, au nord par conséquent des deux collines où fut l'antique cité, se trouve elle-même creusée dans de vastes couches de concrétions produites par les eaux pétrifiantes.

Du point culminant de cette nécropole, qui monte en pente douce vers le plateau où passe la route actuelle de Denizli à Tchallova, on se rend un compte exact de l'importance stratégique de Colosses, si heureusement située sur la route allant vers l'Euphrate. Xénophon, *Anab.*, I, 2, 6, dit que Cyrus, venant de Sardes, par Philadelphie et Tripolis, la trouva à huit parasanges (quarante-huit kilomètres) du Méandre, qu'il passa près de la station actuelle du Sérakevi. C'est exact comme distance. Il y resta sept jours comme en un lieu fortifié et bien pourvu, où son armée pouvait se refaire. De là, en trois étapes, il atteignit Célène, Diner actuelle, à vingt parasanges, soit cent vingt kilomètres de Colosses, ce qui se trouve encore rigoureusement vrai. La vallée que commandait Colosses est des plus riantes et des plus fertiles. La ville, bâtie en amphithéâtre sur la double colline qui, vue du nord, semble former une hémisphère aplatie, devait présenter un aspect très gracieux. Les rues montantes, contournant en lacets réguliers toute la hauteur, se devinent encore à travers la verdure qui couvre le mamelon isolé. Au fond du tableau, le Cadmus dresse sa tête couronnée de neiges étincelantes. De Colosses, on apercevait Laodicée et Hiérapolis, les villes sœurs où Épaphras avait prêché l'Évangile, et dont les communautés formaient, avec celle de Colosses, un groupe très connu dans l'histoire de nos origines chrétiennes, sous le nom d'Églises du Lycus.

Il y a peu de voyageurs qui aient exploré les ruines de Colosses, aujourd'hui pourtant très aisément abordables. W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor*, 2 in-8°, Londres, 1842, t. I, p. 507-514, est le seul auteur qui donne quelque idée du site de Colosses. F. V. J. Arundell, *A visit to the seven Churches in Asia*, in-8°, Londres, 1828; Id., *Discoveries in Asia Minor*, 2 in-8°, Londres, 1834, t. II, p. 163-179, l'avait très mal visité; il confond Colosses avec Chonas. Voir aussi H. B. Tristram, *The seven Churches of Asia, the result of two years explorations*, in-4°, Londres, 1868; W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1890, p. 61, 80, 135, 429; Fr. A. Heule, *Kolossä*, in-8°, Munich, 1887, p. 1-37; notre *Voyage aux sept Églises*, et une note intéressante de M. G. Weber, de Smyrne : *Der Unterirdische Lauf des Lykos bei Kolossai*, dans le *Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts*, in-4°, Berlin, 1891, XVI. E. Le Camus.

COLOSSIENS (ÉPÎTRE AUX). Elle porte dans les manuscrits des titres divers : προς Κολοσσαεις ou προς Κολασσαεις; c'est la forme la plus ancienne. Pour le détail de l'appareil critique, voir C. Tischendorf, *Novum Testamentum græce recensuit*, editio octava major, t. II, p. 726.

I. Destinataires, occasion et but de l'Épître. — L'Église de Colosses n'avait pas été fondée par saint Paul, Col., II, 1, mais par Épaphras, I, 7, originaire de cette ville, IV, 12. Celui-ci, probablement disciple de l'Apôtre à Éphèse, avait enseigné aux Colossiens les doctrines pauliniennes, I, 6, 7, 23; II, 5, 7; III, 7. Venu à Rome, peut-être pour rendre compte à Paul de l'état des esprits à Colosses, il donna à celui-ci bon témoignage de la foi des Colossiens; mais en même temps il signala les tendances pernicieuses, tout à la fois dogmatiques et morales, qui se faisaient jour dans la jeune communauté. Pour connaître celles-ci, il faut prendre le contre-pied des enseignements de saint Paul dans son Épître.

Le point de départ des erreurs enseignées à Colosses était que Dieu, absolument transcendant au monde, entrait en communication avec celui-ci par une série d'êtres célestes, qui étaient les agents de la création, I, 16, l'image du Dieu invisible, I, 15, les chefs de la création, II, 10, 15, possédaient la plénitude de Dieu, I, 19, et par conséquent devaient être adorés, II, 18. De ces principes découlait, comme conséquence pratique, qu'il fallait se détacher absolument de la matière par l'abstinence du vin et de la viande, II, 16; par la mortification du corps, II, 23; par la circoncision, II, 11, et par l'observation rigoureuse des fêtes, des nouvelles lunes, des sabbats, II, 16. A quelle secte de l'antiquité chrétienne faut-il rattacher cette hérésie colossienne? Les hypothèses ont été nombreuses. Les hérétiques de Colosses, a-t-on dit, étaient des philosophes (Tertullien, Euthalius), des épicuriens (Clément d'Alexandrie), des pythagoriciens (Grotius), des philosophes chaldéens (Hug), des chrétiens disciples de Jean-Baptiste (Kopp), des disciples d'Apollos (Michaelis), des Esséniens chrétiens (Klöpper, Mangold), des judéo-chrétiens, esséniens (Thiersch, Credner, Ewald, Ritschl, Salmon et surtout Lightfoot, *Epistle to the Colossians*, p. 71-111) ou cabbalistes (Osiander) ou alexandrins (Schenkel), des gnostiques cérinthiens (Mayerhoff, Neander), des ébionistes gnostiques (Baur, Lipsius, Sabatier, Davidson, Blom, Pfleiderer, Schmiedel). Reuss croit que les faux docteurs de Colosses se rattachaient les uns aux Esséniens, les autres aux Alexandrins. Oltramare, *Commentaires sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 58, résume ainsi l'hérésie colossienne : « Des docteurs de Colosses, professant des doctrines théosophiques transcendantes, puisées dans les élucubrations de la raison humaine (φιλοσοφία, II, 8), ainsi que des principes de sanctification empruntés aux rudiments de ce monde (II, 8), prétendent par leurs spéculations philosophiques et par leur ascétisme conduire les chrétiens à la connaissance de Dieu et à la perfection. Ils se vantent (φυσιούμενος, II, 18) d'une science théologique supérieure et d'une sainteté en dehors du Christ (οὐ κατὰ Χριστόν, II, 8). Ne tenant pas ferme à celui qui est la tête, le chef de l'Église

(II, 19), ils égarent les âmes par leur prétendue science (γνῶσις) et les dévoient des voies véritables de la sainteté par leurs principes ascétiques. Ils portent la division et le trouble dans l'Église (III, 14-15). »

Ce résumé des opinions anciennes et modernes sur le caractère des erreurs colossiennes montre qu'il est difficile sinon impossible de dire exactement à quelle secte se rattachaient les hérétiques de Colosses. Pourquoi vouloir d'ailleurs ne pas y voir une hérésie composite, admettant des doctrines anciennes, mais ayant aussi ses caractéristiques propres et nouvelles, issues de circonstances locales, telles que les cultes de Mêm et de la grande Cybèle? Il faut y reconnaître un certain fond de christianisme, où dominent les doctrines juives : nécessité de la circoncision, observation des fêtes, des nouvelles lunes, des sabbats; mais c'est un judaïsme altéré, car par ces observances, par l'abstinence dans le boire et dans le manger et par d'autres pratiques ascétiques, on devait se détacher de la matière et être en communication avec les êtres surnaturels, les anges, auxquels on rendait un culte.

Pour réfuter ces erreurs, saint Paul établit que Jésus-Christ, image du Dieu invisible, agent et chef de la création, est l'unique médiateur entre Dieu et l'homme, qu'en lui est la plénitude (πλήρωμα) de la divinité, qu'en lui tout a été racheté, et que toutes les puissances lui sont soumises; que toutes ces pratiques mesquines, observations des fêtes, sabbats, néoménies, abstinences, sont inutiles, puisque Jésus-Christ est mort et ressuscité pour nous. A cette spiritualité factice il oppose la sanctification réelle de la vie entière, individuelle, domestique et sociale. L'analyse de l'Épître fera ressortir les erreurs des faux docteurs de Colosses et la réfutation qu'en donne saint Paul.

II. Lieu de la composition de l'Épître. — C'est pendant qu'il était prisonnier que saint Paul écrivit l'Épître aux Colossiens, IV, 3, 10, 18. Mais est-ce de Césarée ou de Rome, les deux villes où il fut captif, qu'il l'envoya? Les critiques ne sont pas d'accord sur ce point. D'après la tradition, l'Épître aux Colossiens fut écrite à Rome; comme témoins de cette tradition, nous avons les souscriptions des manuscrits onciaux A, B^c, P, K; des minuscules 12, 42, 109, etc.; des deux versions syriaques, cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, edit. VIII, t. II, p. 748; le témoignage des Pères grecs et latins : S. Chrysostome, *In Ephes. argum.*, t. LXII, col. 10; Théodoret, *In Eph. arg.*, t. LXXXII, col. 508; S. Jérôme, *In Ephes.*, t. XXVI, col. 477-553; *Synopse d'Athanase*, t. XXVIII, col. 417; le texte grec reçu, fin de l'Épître. — De nos jours, la très grande majorité des critiques catholiques, beaucoup de protestants et même de rationalistes, Mangold, Klöpper, Ewald, Holtzmann, Oltramare, Godet, von Soden, adoptent cette tradition. Cependant quelques auteurs catholiques, Haneberg, Duchesne, Lesêtre; quelques protestants et la majorité des rationalistes, Schulz, Wiggers, Reuss, Meyer, Schenkel, Weiss, Hilgenfeld, Hausrath, Pfleiderer, pensent que cette lettre a été envoyée de Césarée. Voici les arguments mis en avant de part et d'autre.

1° La liberté dont jouit saint Paul pendant sa captivité fut plus grande à Rome qu'à Césarée. Ici les siens pouvaient lui rendre des services, Act., XXIII, 35; mais il était en prison dans le prétoire, et il ne semble pas que des étrangers pussent venir à lui. A Rome, au contraire, il était lié à un soldat, Act., XXVIII, 16; mais il demeura dans un appartement qu'il avait loué, et où il recevait tous ceux qui venaient le voir, prêchant le royaume de Dieu en toute liberté. Cette situation répond bien à ce que saint Paul écrit aux Colossiens, IV, 3 : « Priez en même temps pour nous, afin que Dieu nous ouvre la porte de la parole, pour que j'annonce le mystère du Christ, pour lequel je suis lié. » Les tenants pour Césarée font remarquer que ces paroles indiqueraient plutôt que saint Paul réclame plus de liberté pour prêcher l'Évangile, et que c'est de Césarée seulement, où toute communication avec d'autres que les siens lui était interdite, qu'il a pu écrire ces lignes.

2° Mais ce n'est pas, réplique-t-on, à Césarée, mais à Rome qu'il a pu recevoir Onésime, l'esclave fugitif; Épaphras, l'apôtre des Colossiens, son compagnon de captivité, et qu'Aristarque partageait sa prison. Col., IV, 10. De plus, Onésime, fuyant son maître, a dû se réfugier à Rome, où il était facilement perdu dans la foule, plutôt qu'à Césarée, où il pouvait plus aisément être découvert. — Non, répond-on, il a dû fuir à Césarée, beaucoup plus rapprochée de Colosses que Rome. — La distance, réplique-t-on, ne peut être prise en considération, puisque de Colosses il était plus facile, en passant par Éphèse, d'aller à Rome qu'à Césarée.

3° En outre, dans la lettre à Philémon, envoyée à Colosses en même temps, il demande à celui-ci de lui préparer un logement. Comment, s'il a écrit de Césarée, peut-il, si peu de temps après avoir fait ses adieux aux « anciens » d'Éphèse, Act., XX, 36-38, penser à retourner déjà en Asie Mineure, lorsque quelque temps auparavant, Rom., XV, 28, il annonçait un voyage en Espagne? Lorsqu'il fut à Rome, nous voyons, au contraire, par l'Épître aux Philippiens, II, 24, qu'il avait l'intention de retourner en Orient avant son départ pour l'Espagne. — Les faits s'enchaînent bien mieux, répond-on, si l'on suppose que la lettre a été écrite de Césarée. Là, saint Paul espérait être mis bientôt en liberté; il avait toujours l'intention d'aller à Rome, mais librement, et de là en Espagne. Avant de partir pour ce pays lointain, il visiterait les communautés chrétiennes d'Asie Mineure, qu'il avait fondées, et s'arrêterait à Colosses, chez Philémon.

4° Outre les arguments cités plus haut, les tenants pour Césarée ajoutent les suivants : Dans l'Épître aux Colossiens il est parlé d'Onésime, et il n'en est pas fait mention dans celle aux Éphésiens. Onésime devait donc rester à Colosses; par conséquent, la lettre venait de l'Orient et non de Rome, auquel cas il aurait passé par Éphèse. — Cet argument est faible, car saint Paul a pu parler d'Onésime aux Colossiens parce qu'il était leur compatriote; il n'en dit rien aux Éphésiens, qui ne le connaissaient pas.

5° Saint Paul, écrivant de Rome vers l'an 61, aurait dû, ajoute-t-on, parler aux Colossiens du tremblement de terre qui en 60-61 frappa Laodicée et les environs; il a donc écrit de Césarée avant l'événement. La preuve *ex silentio* est toujours contestable. En outre, Tacite mentionne seulement le tremblement de terre de Laodicée, et il est possible que Colosses ait été très peu atteinte. Eusèbe parle bien d'un tremblement de terre qui frappa Colosses, mais il le place en 64.

6° Saint Paul dit, IV, 11, aux Colossiens, qu'Aristarque, Marc et Jésus Justus sont les seuls judéo-chrétiens qui l'ont aidé à prêcher le royaume de Dieu et lui sont venus en aide. Mais alors, s'il écrit de Rome, que sont devenus ces nombreux amis, qu'il salue dans son Épître aux Romains, XVI, et qui étaient venus à sa rencontre jusqu'à Tres Tabernæ? Act., XXVIII, 15. — Il est singulier, en effet, que Paul ne mentionne que ces trois judéo-chrétiens; mais il est possible que la restriction porte seulement sur le fait que *seuls* ces trois-là ont été ses collaborateurs pour le royaume de Dieu; les autres probablement vaquaient à leurs affaires. — Tout bien examiné, nous devons reconnaître que les arguments tirés de l'étude même de l'Épître indiquent qu'elle a été écrite à Rome plutôt qu'à Césarée, et comme la tradition est unanimement en faveur de cette hypothèse, nous conclurons que cette lettre a été écrite à Rome, tout en reconnaissant que l'opinion contraire a pour elle quelques vraisemblances.

III. Date de la composition. — Ceci admis, la date de composition peut être fixée entre des limites assez

étroites. Saint Paul est arrivé à Rome au printemps de 61, et il est resté captif dans cette ville pendant deux ans. L'Épître aux Colossiens a été écrite avant celle aux Philippiens; or il a dû se passer un changement de situation pour l'Apôtre entre les deux dates d'envoi de ces lettres, car dans la lettre aux Philippiens il se plaint vivement de ceux qui l'entourent, I, 15, 17; II, 21, et il parle d'une condamnation à mort comme possible, II, 17. Quelque temps a été nécessaire pour la production de ces événements. Qu'il y ait eu un intervalle de temps entre les deux lettres, cela est prouvé encore par le fait que Luc et Aristarque, qui avaient accompagné l'Apôtre de Césarée à Rome, sont nommés dans l'Épître aux Colossiens, IV, 10, 14, tandis qu'il n'en est pas parlé dans l'Épître aux Philippiens. Leurs salutations auraient été certainement envoyées à Philippes, puisque Aristarque était de Thessalonique, Act., XX, 4, et que saint Luc avait habité longtemps à Philippes. Donc, si nous plaçons la lettre aux Philippiens vers la fin de 62 ou le commencement de 63, celle aux Colossiens aura été écrite fin de 61 ou commencement de 62. Disons cependant que Cornely, *Introductio specialis in N. T. libros*, p. 449, rappelant que saint Paul demande à Philémon de lui préparer un logement, croit que celui-ci a le ferme espoir de sa libération prochaine; par conséquent il a écrit vers le terme de sa première captivité, fin de 63.

IV. Texte de l'Épître aux Colossiens. — Hort, *The New Testament in original Greek*, t. II, p. 127, affirme que l'Épître aux Colossiens, et plus spécialement le second chapitre, a été mal conservée dans les temps anciens, et que quelques-unes des difficultés qui s'y rencontrent sont dues à cette corruption primitive. Comme le critique anglais ne donne aucune preuve de cette affirmation, il est permis de n'en pas tenir compte. Nous reconnaîtrons cependant certaines altérations, dues à une cause spéciale. Ainsi qu'il sera dit plus loin, l'Épître aux Colossiens présente de nombreux points de contact avec l'Épître aux Éphésiens. Aussi, comme dans les textes parallèles, les Évangiles synoptiques, par exemple, il y a eu quelquefois assimilation de textes. Les diverses variantes ont été discutées par Lightfoot, *Epistle to the Colossians*, in-8°, Londres, 1892, p. 244-255; de l'examen il ressort que le manuscrit B (*Vaticanus*) est celui qui se montre le plus exempt d'assimilations. Il préfère donc ses leçons même à celles qui sont le mieux appuyées; il ne faudra pas oublier cependant que ce manuscrit a une tendance à supprimer tous les mots qui lui paraissent superflus. La variante la plus intéressante est celle de II, 18 : ἃ μὴ (οὐκ) ἑώρακεν ἐμβατεύων, « pénétrant dans les choses qu'il n'a point vues; » ou ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων, « scrutant les choses qu'il a vues. » Le sens est tout différent. Lightfoot affirme que la deuxième leçon est la plus ancienne et la meilleure; nous serions moins affirmatif que lui. Il est à remarquer que la première leçon semble avoir été le texte officiel, adopté par l'Église d'Orient et par celle d'Occident.

V. Analyse de l'Épître. — On peut distinguer le préambule, le corps de l'Épître et l'épilogue. Le corps de l'Épître se subdivise en deux : une partie dogmatique et une partie morale. La partie dogmatique se divise à son tour en deux : une partie didactique et une polémique. Dans la partie morale, il faut distinguer les exhortations générales et les exhortations spéciales.

I. Préambule, I, 1-14. — 1° Salutation apostolique de Paul et de Timothée aux frères de Colosses, I, 1-3. — 2° Action de grâces, I, 3-8, offerte à Dieu pour les vertus de foi, d'espérance et de charité, 3-5, dont sont animés les Colossiens depuis qu'ils ont reçu l'Évangile par le ministère d'Épaphras, 5-7, qui a rendu d'eux à saint Paul un bon témoignage, 8. — 3° Prière, 9-13, pour que les Colossiens croissent dans la science du salut en force et en constance, 9-11, comme héritiers du royaume de Jésus-Christ, 12-13.

II. Corps de l'Épître, I, 14-IV, 7. — § I. *Partie dogmatique*, I, 14-III, 1. — I. *Partie didactique*, I, 14-23. — 1° Dignité de Jésus-Christ, I, 14-20, notre rédempteur, I, 14, par rapport : 1. à Dieu le Père, dont il est l'image, 15; — 2. à toutes les créatures qui ont été créées et qui sont conservées par lui, 16-17; — 3. à l'Église, dont il est le chef, en vertu de sa résurrection et parce qu'en lui habite la plénitude de la divinité, 18-19. — 2° Grandeur de l'œuvre de Jésus-Christ, I, 20-23, qui, par sa mort réconciliatrice, est l'auteur du salut pour toutes choses au ciel et sur la terre, 20, et pour les Colossiens, s'ils demeurent dans la foi et ne se laissent pas détourner de l'Évangile, 21-23. — II. *Partie polémique*, I, 24-III, 1. — 1° Préambule, I, 24-II, 8, dans lequel l'Apôtre explique pourquoi il écrit. — 1. Il a été chargé par Dieu d'annoncer le mystère de Jésus-Christ, I, 24-29. — 2. Sollicitude de saint Paul pour les Églises de Colosses, de Laodicée, et pour tous ceux qui ne l'ont pas vu, afin qu'ils arrivent à la pleine connaissance du mystère de Dieu, II, 1-3. — 3. Exhortation à ne pas se laisser séduire, mais à continuer à marcher avec Jésus-Christ, affermis par la foi et attachés à Jésus-Christ, II, 4-7. — 2° Mise en garde contre les hérétiques, II, 8-III, 1. — 1. Principes, II, 8-16 : Ne pas se laisser séduire par la philosophie, qui s'appuie sur la tradition des hommes et non sur Jésus-Christ, 8, en qui habite toute la plénitude de la divinité, 9; — en qui nous avons tout et qui est le chef de tous les anges, 10; — en qui vous avez été circoncis spirituellement, ayant été ensevelis avec lui par le baptême et étant ressuscités en lui par la foi, 11-12; — qui vous a vivifiés avec lui, vous qui étiez morts, vous a pardonné vos péchés; qui a détruit le décret qui vous était contraire et a triomphé en la croix des esprits mauvais, 13-15. — 2. Ligne de conduite, II, 16-III, 1 : Ne plus tenir compte des lois cérémonielles juives, ombres de la réalité, qui est Jésus-Christ, 16-17; — ni rendre un culte aux anges, en pénétrant des choses qui n'ont point été vues (variante : en scrutant des visions); mais ne tenant pas ferme au chef, qui est Jésus-Christ, 18-19; — ni s'astreindre à des pratiques ascétiques, pernicieuses, et qui ne sont bonnes qu'en apparence, 20-23.

§ II. *Partie morale*, III, 1-IV, 6. — I. *Exhortations générales*, III, 1-18. — 1° Puisqu'ils sont ressuscités, qu'ils cherchent les choses d'en haut, III, 1-4; — 2° qu'ils dépouillent le vieil homme de péché, en rejetant les vices des païens, 5-9; — 3° qu'ils revêtent l'homme nouveau, fait à l'image de Jésus-Christ, et pratiquent les vertus chrétiennes, surtout la charité et la paix de Jésus-Christ, 10-16; — 4° qu'ils s'édifient mutuellement par des hymnes, des psaumes, et que toutes leurs actions se fassent au nom du Seigneur Jésus, 17. — II. *Exhortations spéciales*, III, 18-IV, 1. — 1° Devoirs mutuels des époux, III, 18-19; — 2° des enfants et des parents, 20-21; — 3° des esclaves et des maîtres, III, 22-IV, 1. — III. *Conseils généraux de conduite comme conclusion*, IV, 2-6. — 1° Persévérer dans la prière, et prier pour lui, IV, 2-4. — 2° Prudence dans les actions et dans les paroles, 5-6.

III. Épilogue, IV, 7-18. — 1° Mission de Tychique et d'Onésime, IV, 7-9. — 2° Salutations diverses, 10-15. — 3° Communication de cette lettre à l'Église de Laodicée, 16-17. — 4° Adieu autographe et bénédiction apostolique, 18.

VI. Canonicité et authenticité. — Dès les premiers temps de l'Église chrétienne, l'Épître aux Colossiens a été acceptée comme écrite par saint Paul, et par conséquent rangée parmi les écrits canoniques. En établissant la canonicité de cette Épître, nous en prouvons en même temps l'authenticité.

Nous la trouvons mentionnée dans la liste la plus ancienne de livres canoniques que nous avons, le canon de Muratori. Mais elle était connue plus anciennement, voir Clément Romain, *I Cor.*, XXIV, 1, t. I, col. 260, et

Col., I, 18; *I Cor.*, XLIX, 2, t. I, col. 309, et Col., III, 14; Barnabé, XII, 7, t. II, col. 161, et Col., I, 16; S. Ignace martyr, *Ephes.*, X, 2, t. V, col. 653, et Col., I, 23; S. Polycarpe, *Philipp.*, XI, 2, t. V, col. 1013, et Col., III, 5, où l'avarice est assimilée à l'idolâtrie; Justin martyr, *Dial. cum Tryph.*, 84, 6, t. VI, col. 673; 85, 6;125, 7; 138, 5; 100, 6, et Col., I, 15; 43, 3, et Col., II, 11, 12. Saint Irénée, *Adv. hær.*, III, 14, t. VII, col. 914, cite l'Épître aux Colossiens et l'attribue à saint Paul; cf. Col., IV, 16. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 1; IV, 8, t. VIII, col. 705, 1276; V, 10; VI, 8, t. IX, col. 93, 284; Tertullien, *De præscript.*, VII, t. II, col. 20; *Contra Marcion.*, V, 19, t. II, col. 520; *De resurrect.*, 23, t. II, col. 826; Origène, *Contra Cels.*, V, 8, t. XI, col. 1192, rendent à l'Épître aux Colossiens le même témoignage. — Les hérétiques du IIe siècle l'acceptent comme étant de saint Paul. Saint Épiphane, *Hæres.*, XLII, 9, t. XLI, col. 708, affirme que Marcion recevait dans son canon l'Épître aux Colossiens; cela ressort aussi de l'argumentation de Tertullien, *Contra Marcion.*, V, 19, t. II, col. 519. On trouvera dans Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 526-529, les passages de l'Épître aux Colossiens d'après Marcion, qu'on a pu reconstituer. Saint Irénée relève plusieurs extraits des écrits de Valentin où sont cités des passages de l'Épître aux Colossiens. *Adv. hær.*, I, 3, 1; I, 3, 4; I, 8, 4; I, 8, 5, t. VII, col. 473, 529. Nous constatons aussi, d'après les *Philosophumena*, V, 12; VIII, 10, t. XVI, col. 3162, 3335, que les Pérates et les Docètes avaient abusé des textes de cette Épître (Col., II, 14, 15, et II, 9). Enfin nous la trouvons mentionnée nominativement dans les listes d'écrits canoniques suivantes : canon de Muratori, catalogue du *Claromontanus*, canon du synode de Laodicée, lettre pastorale d'Athanase, liste d'Amphiloque, liste des soixante livres canoniques (voir CANON, col. 170 et suiv.); dans les autres canons, elle est comptée en bloc dans les treize ou quatorze épîtres de saint Paul. Nous pourrions aussi appeler en témoignage les anciennes versions, syriaques, égyptiennes, latines, et les plus anciens manuscrits grecs, *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Alexandrinus*, etc., qui tous contiennent l'Épître aux Colossiens.

Toute l'antiquité chrétienne a regardé cette Épître comme canonique, et en outre l'a acceptée comme étant de saint Paul. C'est en 1838 que, pour la première fois, Mayerhoff, *Der Brief an die Kolosser*, a mis en doute son origine paulinienne; il prétendait qu'elle n'était qu'un extrait de l'Épître aux Éphésiens et qu'elle avait été composée pour combattre l'hérésie de Cérinthe. Baur soutient, *Der Apostel Paulus*, in-8°, Stuttgart, 1845, que la doctrine combattue dans cette Épître était le judéo-christianisme ébionite du IIe siècle, dont on retrouve là tous les traits caractéristiques : circoncision, observance des fêtes juives, abstinence des viandes et du vin, culte des anges. La christologie transcendante de l'Épître est celle du gnosticisme de cette époque; on y trouve les termes propres à cette hérésie. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*, in-8°, Leipzig, 1872, adoptant l'hypothèse de Hitzig, suppose une épître primitive de saint Paul aux Colossiens, d'après laquelle un auteur gnostique aurait écrit l'Épître aux Éphésiens; puis, à l'aide de celle-ci, il aurait remanié l'épître primitive, et de ces manipulations successives serait sortie l'épître actuelle. On y distingue très bien, dit-il, deux polémiques différentes : l'une contre des judéo-chrétiens, attachés aux observances légales et aux jeûnes; l'autre contre un judéo-christianisme gnostique et théosophique. En somme, il rejette 53 versets sur 94, et en particulier le beau passage sur la dignité suréminente de Jésus-Christ, I, 15-20. Von Soden, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1885, p. 320, 497, 672, examinant à nouveau cette hypothèse, ne rejette plus comme interpolés que I, 15-20; II, 10, 15, 18b. Enfin Hilgenfeld, Pfleiderer, Weizsäcker rejettent toute l'Épître comme non authentique et en reportent la composition au IIe siècle.

Toutes les objections soulevées contre l'authenticité de l'Épître aux Colossiens peuvent être classées sous deux chefs; on discute la forme et le fond ou la doctrine de l'Épître.

1° *Forme de l'Épître.* — Nous soutenons que la langue et le style de l'Épître aux Colossiens sont, si l'on en excepte ce qui tient au sujet particulier de cette lettre, les mêmes que dans les Épîtres acceptées comme authentiques même par les rationalistes. Les différences signalées n'existent pas réellement ou ne prouvent rien; l'Épître aux Colossiens a une allure et une couleur nettement pauliniennes. — Remarquons tout d'abord combien sont variables et peu sûres ces conclusions, tirées uniquement de la critique littéraire d'un écrit. Les rationalistes affirment actuellement que la langue et le style de l'Épître ne sont pas de saint Paul. Mais ils ne s'entendent pas entre eux; il en est même, Holtzmann, qui y reconnaissent le style de l'Apôtre; d'autres, de Wette et Renan, acceptent l'Épître aux Colossiens et rejettent celle aux Éphésiens. Mais comment les anciens Pères grecs, qui certes devaient connaître la langue et le style de saint Paul, ont-ils tous accepté sans hésitation cette lettre comme étant de saint Paul? En outre, les observations faites sur la forme de cette Épître sont ou insignifiantes ou ne prouvent rien.

1. *Langue de l'Épître.* — On relève 10 mots : ἀγών, II, 1; ἄορατος, I, 15, 16; δεσμός, IV, 18; μερίς, I, 12; τάξις, II, 5, etc., qui se retrouvent dans le Nouveau Testament, mais que saint Paul emploie rarement; 22 autres : ἄλας, IV, 6; ἀποκρίνεσθαι, I, 5; ἀρτύειν, II, 3; πικραίνειν, II, 4; ἔνταλμα, II, 22, etc., qu'il n'emploie jamais, et 34 mots : προακούειν, I, 5; ἀρεσκεία, I, 10, ὅρατος, I, 16; εἰρηνοποιεῖν, I, 20; αἰσχρολογία, III, 8; ἐθελοθρησκεία, II, 23; ἐμβατεύειν, II, 18; πιθανολογία, II, 4; συλαγωγεῖν, II, 8, etc., qui ne se rencontrent ni dans les écrits de saint Paul ni dans le Nouveau Testament. Les noms composés sont, dit-on, trop nombreux; il y en a quinze. De plus, on trouve deux préfixes là où Paul n'en met qu'un : ἀποκαταλλάσσειν, I, 20, 21, pour καταλλάσσειν; ἀπεκδύεσθαι, II, 15, pour ἐκδύεσθαι; une accumulation de synonymes : σοφίᾳ καὶ συνέσει, I, 9; ἀρχή πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, I, 18; τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως, II, 3; ὀργή καὶ θυμός, III, 8; τέλειοι καὶ πεπληρωμένοι, IV, 12, etc., et de génitifs : τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, I, 5; τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, I, 13; l'emploi redoublé de l'adjectif πᾶς. On n'y trouve ni les mots qu'emploie le plus souvent l'Apôtre : δικαιοσύνη, σωτηρία, πιστεύειν, νόμος, κοινωνία; ni ses conjonctions accoutumées : εἰ μή, οὐδέ, διό, διότι, ἄρα, ἄρα οὖν.

Observons d'abord que les phénomènes que l'on vient de relever se reproduisent dans les autres Épîtres de saint Paul, et il ne peut en être autrement quand on possède un si petit nombre d'écrits d'un auteur. Chaque lettre renferme son contingent de mots, que l'Apôtre n'a pas employés ailleurs, qui ne sont nullement caratéristiques et se rencontrent très ordinairement, et d'autres qui sont des ἅπαξ λεγόμενα. On compte de ces derniers : 96 dans l'Épître aux Romains, 98 dans la première aux Corinthiens, 92 dans la deuxième, 33 dans l'Épître aux Galates, 38 dans l'Épître aux Éphésiens, 36 dans celle aux Philippiens, 18 dans la première aux Thessaloniciens, 7 dans la seconde, 73 dans la première à Timothée, 44 dans la deuxième, 31 dans celle de Tite et même 5 dans la courte lettre à Philémon. Peut-on s'étonner qu'il y en ait 34 dans l'Épître aux Colossiens, où l'Apôtre traite de doctrines dont il n'a parlé nulle part ailleurs? C'est dans le chapitre II, où le sujet traité est tout spécial, qu'il s'en rencontre plus de la moitié. L'enseignement et la polémique de l'Apôtre ayant changé avec les circonstances, les expressions devaient nécessairement changer aussi. Ceci explique également pourquoi on ne trouve pas les expressions familières de saint Paul; il ne s'agissait plus ici de la justification par la foi ou par les œuvres,

mais d'une perfection supérieure à laquelle on prétendait arriver par des pratiques ascétiques. Si d'ailleurs on avait affaire ici à un faussaire, il aurait été bien malhabile d'employer tant d'expressions nouvelles et de laisser de côté toutes celles qu'on rencontrait le plus fréquemment dans les Épîtres de saint Paul.

On insiste et l'on fait remarquer que certains mots sont répétés si souvent, qu'ils constituent une singularité de cette Épître, tels sont γνωρίζειν, I, 27; IV, 7, 9; ἐνεργεῖν, I, 19; II, 12, et ses composés; νῦν, νυνί, πληροῦν, I, 9, 25; II, 10; IV, 12, 17, au lieu de πλέον. Cette particularité s'explique par le fait, signalé plus haut, que le sujet traité était tout spécial. D'ailleurs saint Paul n'était pas un littérateur, et il ne cherche nullement à varier ses expressions; ce que l'on peut constater dans ses autres Épîtres. — Quant à la rareté de certaines conjonctions qu'emploie souvent saint Paul, cela provient de ce que, dans cette Épître, l'Apôtre expose plus qu'il ne discute. Ici cependant nous avons la préposition συν, employée en composition dans le sens de *avec* et *comme*. Cet emploi de συν est particulier à saint Paul : Rom., VI, 4; VI, 6, 8; VIII, 17; Gal., II, 20, et Col., II, 12, 13, 20; III, 1. En outre, onze mots particuliers à saint Paul, et qui ne se trouvent que dans les Épîtres : ἀνακαινοῦν, III, 10; ἀπεῖναι, II, 5; ἔδραῖος, I, 23; εἰκῆ, II, 18; ἐρεθίζειν, III, 21; θριαμβεύειν, II, 15; ἱκανοῦν, I, 12; ἰσότης, IV, 1; πάθος, III, 5; συναιχμάλωτος, IV, 10; συνθάπτειν, II, 12; φυσιοῦν, II, 18, sont dans l'Épître aux Colossiens. La moitié des mots composés qu'on relève se retrouvent dans les autres Épîtres, et l'on sait que l'Apôtre aime à créer des mots composés. — Quant aux doubles préfixes signalés, le fait est rare et se reproduit de même dans la deuxième Épître aux Corinthiens, V, 2, 4. L'accumulation des synonymes et des génitifs se trouve aussi dans les autres Épîtres. Rom., I, 23; II, 5; VIII, 21; I Thess., I, 3. L'adjectif πᾶς est nécessairement employé souvent dans l'Épître aux Colossiens, puisqu'il y est question de la réunion de tous les êtres en Jésus-Christ; mais saint Paul en fait ailleurs un usage fréquent. Il se trouve 47 fois dans la première Épître aux Corinthiens, 15 fois dans le chapitre X, 14 fois dans le chapitre XIII et 18 fois dans le chapitre XV.

2. *Style de l'Épître.* — On fait ensuite remarquer que cette Épître n'a pas la vive allure des autres écrits de Paul, que le style en est lourd, embarrassé, les constructions traînantes, les phrases fort longues. Ces observations sont exactes, mais elles ne prouvent pas que l'Épître n'a pas été écrite par saint Paul. Dans les Épîtres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, le style est plus dégagé, plus alerte, plus passionné, pourrait-on dire; mais c'est parce que l'Apôtre discute, combat directement des adversaires vivants et qu'il connaît; dans l'Épître aux Colossiens, il n'attaque pas directement des adversaires, qui lui sont inconnus d'ailleurs; mais il les combat en exposant d'une manière positive la doctrine évangélique, opposée à leurs erreurs. L'allure de l'Épître en devient nécessairement plus calme, plus tranquille. Mais aussi le style est alourdi, traînant, les phrases très longues, les propositions s'enchaînent au moyen de relatifs et de participes dont l'emploi n'est pas toujours régulier. Tout ceci est caractéristique de la manière de saint Paul dans ses expositions doctrinales. Ces constructions embarrassées et ces phrases très longues se retrouvent ailleurs : Rom., I, 1-8; II, 13-16; IV, 16-22; I Cor., I, 4-8; II Cor., I, 3-7, 8-11; VI, 1-18; VIII, 1-6; Gal., II, 1-10; Eph., I, 3-7, 23-30. L'allure de l'Épître devient plus dégagée dès que saint Paul (chapitre III) aborde les questions pratiques. Le même phénomène se reproduit dans les autres lettres pauliniennes et surtout dans l'Épître aux Éphésiens, qui a tant de points de contact avec l'Épître aux Colossiens.

Ces rapports entre les deux Épîtres sont nombreux, et l'on en a tiré la supposition que l'Épître aux Colossiens dépendait de celle aux Éphésiens et réciproquement (Holtzmann); nous renvoyons à l'article ÉPHÉSIENS (ÉPÎTRE AUX) la discussion de cette question. Signalons seulement ici les points de contact entre les deux Épîtres.

Col., I, 3, 4	=	Eph., I, 15-17.
I, 10	=	IV, 1.
I, 14	=	I, 9.
I, 16	=	I, 21.
I, 18 et suiv.	=	I, 22 et suiv.
I, 20	=	I, 10; II, 16.
I, 21	=	II, 1, 12 et suiv.
I, 23	=	III, 7.
I, 24	=	III, 1.
I, 25	=	III, 2.
I, 26	=	III, 3, 5.
I, 27	=	I, 18; III, 8 et suiv.
II, 13	=	II, 5.
II, 14	=	II, 15.
II, 19	=	IV, 15 et suiv.
III, 3	=	III, 9.
III, 5	=	IV, 19; V, 3, 5.
III, 6	=	V, 6.
III, 8 et suiv.	=	IV, 22 et suiv., 25 et suiv.
III, »	=	IV, 29, 31; V, 4.
III, 12 et suiv.	=	IV, 2, 32.
III, 14 et suiv.	=	IV, 3 et suiv.
III, 16 et suiv.	=	V, 19 et suiv.
III, 18	=	V, 22.
III, 19	=	V, 25.
III, 20	=	VI, 1.
III, 21	=	VI, 4.
III, 22 et suiv.	=	VI, 5 et suiv.
IV, 1	=	VI, 9.
IV, 2 et suiv.	=	VI, 18 et suiv.
IV, 5	=	V, 15.
IV, 6	=	IV, 29.
IV, 7 et suiv.	=	VI, 21 et suiv.

Nous verrons plus tard que ces nombreuses ressemblances ne prouvent pas une dépendance réciproque de ces deux lettres, mais seulement qu'elles ont été écrites à la même époque, sous l'empire des mêmes préoccupations et pour combattre les mêmes erreurs.

2° *Doctrine de l'Épître.* — D'une manière générale, on reproche à l'Épître aux Colossiens d'enseigner des doctrines qui sont ou étrangères à saint Paul ou qui dépassent en les modifiant les doctrines pauliniennes, et, en particulier, de contenir des spéculations métaphysiques, qui appartiennent aux systèmes gnostiques des siècles suivants. C'est d'abord l'enseignement de saint Paul sur Jésus-Christ et les anges qui est attaqué. La préexistence, la divinité, la suprême autorité de Jésus-Christ sur tous les mondes, la classification des anges en hiérarchie organisée, l'application du sang du Christ aux êtres célestes, sont dans l'Épître aux Colossiens particulièrement mises en relief, tandis que, dit-on, la justification par la foi et l'action rédemptrice de Jésus-Christ, placées au premier rang dans les grandes Épîtres, sont ici presque passées sous silence. Que saint Paul n'ait pas répété dans l'Épître aux Colossiens tout ce qu'il avait dit ailleurs, et qu'il ait envisagé Jésus-Christ à un autre point de vue, personne ne devrait s'en étonner; cependant, en réalité, on retrouve dans l'Épître aux Colossiens les enseignements des autres Épîtres, et dans ces dernières le germe des doctrines qui seront développées dans l'Épître aux Colossiens. Les doctrines fondamentales de saint Paul sur la réconciliation avec Dieu par la mort de Jésus-Christ, sur la mort au péché par l'union avec Jésus-Christ, réalisée dans le baptême, se retrouvent la première dans l'Épître aux Colossiens, I, 14, 20, 21; II, 14, et la seconde, II, 12; III, 1, 5. En outre, les doctrines spéciales que saint Paul développe ici sur Jésus-Christ et les anges se lisent ailleurs. Dans I Cor., VIII, 6, la

création est attribuée à Jésus-Christ; sa préexistence ressort de II Cor., VIII, 9 : « Lui qui, étant riche, s'est fait pauvre pour vous. » Si l'Apôtre insiste ici sur la divinité de Jésus-Christ et sa suprématie sur tous les êtres créés, c'est qu'il avait à combattre des adversaires qui par leur enseignement sur les médiateurs célestes entre Dieu et le monde tendaient à diminuer le rôle et la nature de Jésus-Christ; ces enseignements, ici plus précis et plus développés, se retrouvent dans les autres Épîtres. Quant aux énumérations d'êtres célestes, nous en possédons de semblables dans les autres Épîtres : Rom., VIII, 38; I Cor., XV, 24. Les termes ne sont pas toujours les mêmes, ni les êtres célestes en nombre égal; mais cela prouve que l'Apôtre en parle d'une manière générale et non systématique. Quant à la pacification des êtres célestes par la croix de Jésus, il n'en est question nulle part ailleurs; mais il est d'autres doctrines qui ne se trouvent qu'une fois dans les Épîtres de saint Paul, cf. I Cor., VI, 3; I Cor., XV, 28, et on n'en rejette pas pour cela l'authenticité.

Mais, soutiennent les rationalistes, les systèmes que combat l'Apôtre se sont produits au plus tôt au IIe siècle, et, en outre, la terminologie de l'Épître est celle des hérésies gnostiques, qui n'ont fait leur apparition qu'après le Ier siècle. Nous avons déjà vu que les critiques sont loin de s'accorder sur les caractéristiques propres de l'hérésie colossienne, et, en fait, tout en se rapprochant des systèmes gnostiques des siècles suivants, elle ne répond exactement ni au cérinthianisme, ni au valentianisme, ni à l'ébionitisme gnostique. D'ailleurs pourquoi ne retrouverait-on pas au Ier siècle le germe de ces erreurs gnostiques? Les causes qui les ont produites au IIe siècle étaient déjà agissantes au Ier. Saint Paul n'avait-il pas déjà eu à combattre dans l'Épître aux Romains, XIV, une forme de judéo-christianisme ascétique et abstinent, qui rappelle celui de Colosses? Cette condamnation du retour aux « éléments du monde » et aux observances légales, que porte saint Paul dans l'Épître aux Colossiens, est le thème principal de l'Épître aux Galates. Enfin la terminologie de cette Épître est la même que celle des autres lettres. Les mots γνῶσις, I, 9; II, 3; πλήρωμα, I, 19; II, 9, et d'autres mots sont employés ici dans le même sens que dans les autres Épîtres de saint Paul, tandis que les hérétiques gnostiques les emploient dans un sens technique tout particulier.

Comme conclusion générale, remarquons que toutes ces objections contre l'authenticité de l'Épître aux Colossiens ont pour base cette règle critique, que, dans tous les écrits pauliniens, on doit retrouver sans aucun changement la langue, le style et les doctrines des quatre grandes Épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates. On voudrait ainsi obliger l'écrivain le plus original qui fut jamais à se répéter constamment, quand, au contraire, son style est très varié, et que, d'ailleurs, les circonstances l'ont obligé à traiter les points les plus divers de la doctrine chrétienne.

VII. Bibliographie. — S. Jean Chrysostome, *Homiliæ in Epist. ad Colossenses*, t. LXII, col. 299-392; Théodore de Mopsueste, *In Epist. B. Pauli Commentaria*, t. LXVI, col. 926-931; Théodoret, *Opera*, t. LXXXII, col. 592-628; Ambrosiaster, dans *Commentaria in tredecim Epistolas B. Pauli*, t. XVII, col. 421-442; Pélage, dans les Œuvres de saint Jérôme, t. XXX, col. 853-861; Œcuménius, t. CXIX, col. 14-56; Théophylacte, t. CXXIV, col. 1206-1279; Euthymius Zigabène, édit. Kalogeras, Athènes, 1887; S. Thomas d'Aquin, *In omnes divi Pauli apostoli Epistolas commentaria*; Estius, *In omnes Pauli apostoli Epistolas commentarii*; Cornelius a Lapide. — *Travaux modernes*. — *Catholiques*. Outre les introductions du Nouveau Testament et les commentaires généraux des Épîtres de saint Paul : Henle, *Kolossa und der Brief des Apostels Paulus an die Kolosser*, in-8°, Munich, 1887. Messmer, *Erklärung des Kolosserbriefs*, in-8°, Brixen, 1863 — *Non catholiques*. F. Bahr, *Commentar über den Brief Pauli an die Kolosser*, in-8°, Bâle, 1833; W. Steiger, *Der Brief Pauli an die Kolosser*, in-8°, Erlangen, 1835; W. Behmer, *Theologische Auslegung des paulinischer Sendschreibens an die Kolosser*, in-8°, Breslau, 1835; J. E. Huther, *Commentar über den Brief Pauli an die Colosser*, in-8°, Hambourg, 1841; O. Baumgarten-Crusius, *Commentar über die Briefe Pauli an die Epheser und Kolosser*, in-8°, Gotha, 1847; Fr. Dalmer, *Auslegung des Briefes Pauli an die Kolosser*, in-8°, Gotha, 1855; Eadie John, *Commentary on the Greek texte of Colossians*, in-8°, Londres, 1856; Ellicot, *Commentary on the Epistle to the Colossians*, in-8°, Londres, 1857; Fr. Bleek, *Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, Philemon*, in-8°, Berlin, 1865; K. von Hofmann, *Die Briefe Pauli an die Kolosser und an Philemon*, in-8°, Nordlingue, 1870; Klöpper, *Der Brief an die Kolosser*, in-8°, Berlin, 1882; H. Franke, *Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser*, in-8°, Gœttingue, 1886; A. Maclaren, *The Epistle to the Colossians*, in-8°, Londres, 1887; H. Oltramare, *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, in-8°, Paris, 1891; H. von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser*, in-8°, Fribourg, 1891; J. B. Lightfoot, *S. Paul's Epistle to the Colossians*, in-8°, Londres, 1892. — *Travaux spéciaux :* Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosser-Briefe*, in-8°, Leipzig, 1872; von Soden, *Kolosserbrief*, dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1885, p. 320, 497, 672. E. Jacquier.

COLUMBI Jean, jésuite français, né à Manosque (Basses-Alpes) en 1592, mort à Lyon le 11 décembre 1679. Il entra au noviciat des Jésuites en 1608, enseigna les belles-lettres, la théologie et l'Écriture Sainte. Il publia plusieurs ouvrages concernant l'histoire politique et ecclésiastique de son pays, et en outre des *Commentaria in Sacram Scripturam ab initio Geneseos usque ad finem librum Regum*, in-f°, Lyon, 1656. L'auteur s'attache au sens littéral de la Vulgate, donne brièvement le sens moral et mystique d'après les mots de la Vulgate, des Septante, de l'hébreu et des anciens Pères. On conserve, à la bibliothèque de Lyon, 8 vol. in-f° de ses commentaires sur l'Ancien Testament, et 2 vol. sur les Épîtres canoniques et l'Apocalypse. C. Sommervogel.

COMBAT. Voir Guerre.

COMBUSTIBLE. Voir Feu.

COMESTOR, surnom de Pierre de Troyes. Voir Pierre Comestor.

COMÈTE, astre qui se meut, comme les planètes, à travers les constellations, et qui se compose ordinairement d'un point lumineux, appelé noyau, et d'une traînée brillante à laquelle on donne le nom de queue. La partie lumineuse qui entoure immédiatement le noyau se nomme chevelure. Cet aspect a valu au météore le nom de comète, κομήτης, « astre chevelu. » Aristote, *Meteor.*, I, 6. Les comètes décrivent dans leur course une ellipse très allongée dont le soleil occupe un des foyers; elles ne sont visibles que dans le voisinage de cet astre. La matière dont elles sont formées est transparente et paraît extrêmement ténue. On a constaté et calculé la périodicité d'un certain nombre de comètes. — Les anciens ont eu certainement l'occasion de voir assez fréquemment des comètes; mais la Sainte Écriture ne semble pas faire d'allusion directe à ces météores. Quelques auteurs ont soutenu que l'étoile des mages était une comète; cette comète serait même celle dont les Tables astronomiques des Chinois ont enregistré l'apparition à une époque qui correspond aux mois de février, mars et avril de l'année 750 de la fondation de Rome, et elle aurait

été visible à Bethléhem. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 86. Un seul mot du texte suffit à condamner cette hypothèse : l'étoile s'arrêta au-dessus de la maison qui abritait l'Enfant. Matth., II, 9. Cet arrêt est inconciliable avec la marche d'un astre ordinaire, particulièrement d'une comète. — Saint Jude, dans son Épître, 13, qualifie sévèrement les docteurs de mensonge, et dit, entre autres choses, qu'ils sont des « astres errants », ἀστέρες πλατῆται. Chez les auteurs grecs, on appelle πλάνητες ἀστέρες, Xénophon, *Memorabil.*, IV, VII, 5, ou simplement πλάνητες, Aristote, *Analytic. poster.*, I, XIII, 1, les astres que nous nommons planètes, par opposition aux étoiles fixes (ἐνδεδεμένοι ou ἀπλανεῖς). Toutefois Platon, *Leges*, VII, 821, se refuse à regarder comme astres errants, ἄστρα πλανητά, le soleil, la lune et les autres corps célestes qui ont une route certaine. D'après le contexte, il est fort peu probable que saint Jude veuille parler des planètes, dont la marche apparente est lente et régulière. Il songe plutôt à ces météores qui étonnent quelque temps par leur forme et leur éclat, mais qui sont passagers, comme « les nuées sans eau, ballottées par les vents », comme « les flots d'une mer en courroux qui bouillonnent en désordre ». Ces météores sont vraisemblablement les comètes, « qu'attend pour toujours la tempête des ténèbres, » ỳỳ. 12, 13. Cependant l'expression dont se sert saint Jude n'est pas tellement déterminée, qu'elle ne puisse s'entendre également d'autres phénomènes du monde sidéral, comme les bolides et les étoiles filantes. Ces dernières sont appelées simplement ἀστέρες par Homère, *Iliad.*, IV, 75; Aristophane, *Pax*, 838, etc. — Parmi les prodiges qui précédèrent la ruine de Jérusalem, Josèphe, *Bell. jud.*, VI, V, 3, signale une comète qui fut visible pendant toute une année, et qui affectait la forme d'un glaive. Cette apparition fut considérée comme de mauvais augure, conformément à un préjugé qui a duré de longs siècles. H. LESÊTRE.

COMITOLI Paul, jésuite italien, né à Pérouse en 1544, y mourut le 18 février 1626. Il entra au noviciat des Jésuites en 1559, enseigna la rhétorique, la théologie morale et l'Écriture Sainte. Il a laissé : *Catena in beatissimum Job absolutissima, e XXIV Græcæ doctorum explanationibus contexta*, in-4°, Lyon, 1586; Venise, 1587. Dans son avis au lecteur, en tête de l'édition de Venise, il réprouve formellement celle de Lyon, comme infidèle en beaucoup d'endroits. C. SOMMERVOGEL.

COMMANDEMENTS DE DIEU. Voir DÉCALOGUE.

COMMENTAIRES DE L'ÉCRITURE. On entend par commentaire de l'Écriture une explication du sens du texte sacré ou une exposition développée des vérités qui y sont contenues. Tous les ouvrages anciens, composés dans un milieu différent du nôtre, par des écrivains qui parlaient une autre langue et avaient des habitudes et des coutumes particulières, ont besoin d'éclaircissements qui nous fassent connaître les lieux dont ils parlent, les faits, les mœurs et les usages auxquels ils font allusion, etc.; la Bible, écrite en hébreu, en Orient, pour un peuple sémitique, entouré de nations qui avaient une religion, des lois et une manière de vivre dont nous ne pouvons avoir l'idée que par l'étude et par les livres, n'est intelligible dans un grand nombre de passages que grâce aux explications des commentateurs. Même avant la venue de Jésus-Christ, après le retour de la captivité de Babylone, dès que les Juifs eurent cessé de parler l'hébreu proprement dit, il devint nécessaire de traduire en araméen, dans les synagogues, le texte original des livres de l'Ancien Testament que l'on ne comprenait plus et d'y joindre les explications nécessaires. Ce fut là l'origine des Targums, paraphrase chaldaïque de nos Livres Saints. Voir TARGUMS. L'usage d'expliquer ainsi la parole de Dieu dans les réunions des fidèles fut adopté par les Apôtres et par l'Église, et c'est ce qui donna naissance aux homélies ou explication d'un passage de l'Écriture qu'on venait de lire dans l'assemblée des chrétiens.

La plupart des explications des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament par les Pères qui nous sont parvenues sont sous forme d'homélies. Mais non content d'expliquer l'Écriture par des homélies, qui sont surtout une explication pratique et populaire, Origène (185-253) entreprit d'expliquer chaque livre, verset par verset, c'est-à-dire d'en faire un *commentaire* proprement dit. Il fit un troisième travail, qui était aussi une sorte de commentaire, mais auquel il donna le nom de *scholies*, parce qu'il s'attacha seulement à expliquer les endroits les plus difficiles, à la manière dont l'avaient fait les scholiastes d'Alexandrie pour les auteurs profanes. Sur le caractère de ces commentaires, voir ALEXANDRIE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'), t. I, col. 361, et comparer ANTIOCHE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'), t. I, col. 683.

Depuis Origène, les homélies et les commentaires de toute sorte se sont multipliés presque à l'infini. On les divise en littéraux et spirituels, selon qu'ils s'attachent à l'explication du sens littéral ou du sens allégorique [voir ALLÉGORIQUE (SENS)], en critiques, philologiques, pratiques, selon qu'ils s'occupent de la critique du texte, de la philologie et de la grammaire ou qu'ils se proposent spécialement un but pratique d'édification. Le même commentaire peut exposer à la fois l'Écriture Sainte à plusieurs de ces points de vue ou même les réunir tous. — Un certain nombre de commentateurs chrétiens, comme Carrières (voir col. 323), se sont bornés à paraphraser le texte sacré, dans le genre des Targums, en insérant quelques explications plus ou moins courtes dans le texte sacré.

Pour les commentaires des divers livres de l'Écriture, voir l'article consacré à chacun de ces livres; pour les commentateurs, voir au nom des commentateurs. Pour l'histoire générale et la bibliographie des commentateurs, voir Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament depuis le commencement du christianisme jusqu'à notre temps*, in-4°, Rotterdam, 1693; J. Lelong, *Bibliotheca sacra*, 2 in-8°, Paris, 1709; 2 in-f°, Paris, 1723; nouvelle édition augmentée par Chr. Fr. Börner, Leipzig, 1709; autre édition plus complète par A. G. Masch, 5 in-4°, Halle, 1778-1790; Calmet, *Bibliothèque sacrée*, voir col. 74; J. Darling, *Cyclopedia bibliographica, Subjects, Holy Scriptures*, in-8°, Londres, 1859. Cf. Ph. H. Schuler, *Geschichte der populairen Schrifterklärung unter den Christen von dem Aufang des Christenthums bis auf gegenwärtige Zeiten*, 2 in-8°, Tubingue, 1787; J. G. Rosenmüller, *Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia christiana*, 5 in-8°, Leipzig, 1795-1812; E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, 4 in-8°, Leipzig, 1797-1800; Chr. W. Flügge, *Einleitung in das Studium und in die Literatur der Religions- und Kirchengeschichte*, in-8°, Gœttingue, 1801; G. W. Meyer, *Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften*, 5 in-8°, Gœttingue, 1802-1808; Ed. Reuss, *Geschichte der heiligen Schrift des Neuen Testaments*, 2e édit., 1853; 6e édit., 1887; L. von Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, in-8°, Iéna, 1869; J. Fürst, *Geschichte der biblischen Literatur*, 2 in-8°, 1867-1870; Id., *Bibliotheca judaica*, 3 in-8°, Leipzig, 1849-1863. F. VIGOUROUX.

COMMERCE. Hébreu : 1° *seḥorâh*, du verbe *sâḥar*, « voyager » pour faire le commerce, d'où *soḥêr*, « marchand; » *soḥéréṭ*, « marchande; » *sâḥâr*, « marché; » *saḥar*, « profit; » *misḥâr*, « marchandise; » 2° *ma'ărâb*, de *'ârab*, « faire le commerce; » *mimekar* et *mimekéréṭ*, « vente, » de *mâkar* = *mâḥar*, « vendre, » d'où *mékér* = *meḥir*, « prix de vente. » Au commerce se rap-

portent encore les mots *rokêl*, « marchand, » de *râkal*, « voyager » pour faire le commerce, d'où *rokélêṯ*, « marchande; » *rekullâh*, « marchandise; » *markolêṯ*, « marché; » *maqqâḥôṯ*, « marchandise, » de *lâqaḥ*, « prendre; » *'izzâbôn*, « marché, » de *'âzab*, « vendre; » *'îs Kena'an* et *Kena'âni*, « chananéen = marchand; » *qonêh*, « acheteur, » de *qânâh*, « acquérir, » d'où *qinyân* et *miqnâh*, « achat. » Septante : ἐμπορία, « commerce; » ἔμπορος, « marchand; » ἐμπόριον, « marché; » ἐμπορεῖν et ἐμπορεύεσθαι, « faire le commerce, » et dans saint Luc, πραγματεύεσθαι, « négocier; » χαναναῖος, « chananéen = marchand. » Vulgate : *negotiatio, negotiator; mercatus, mercator; institor*, « commerçant. »

I. Le commerce a l'époque patriarcale. — Le commerce est l'échange entre les hommes des divers produits de la nature et de l'industrie. Dans cet échange, le vendeur cherche ordinairement son bénéfice, et l'acheteur son utilité présente ou son gain futur. Les Hébreux, qui devaient par la suite manifester tant de goût et faire preuve de tant d'aptitude pour le négoce, furent loin d'être commerçants au début de leur histoire. A l'époque patriarcale, les Livres Saints n'ont guère à enregistrer que des achats et des ventes, sans que, dans ces diverses transactions, apparaisse aucune préoccupation de trafic, au moins de la part des Hébreux. — 1° *Achats de terrain ou de portions du sol.* Abraham achète aux fils de Heth la caverne de Makpelah, à Hébron, Gen., xxiii, 3-20, pour y donner la sépulture à Sara. Les circonstances de cet achat sont racontées en détail par l'écrivain sacré, et nous montrent comment on procédait alors à une opération de ce genre. La chose se traite à la porte de la ville et en présence d'un bon nombre de témoins, ỳ. 10. Abraham fait valoir sa qualité d'étranger, qui doit lui assurer la sympathie des habitants du pays, ỳ. 4. Les fils de Heth répondent par les démonstrations les plus gracieuses et offrent à Abraham leurs plus beaux sépulcres pour y mettre la défunte, ỳ. 6. Abraham s'adresse alors aux témoins pour qu'ils négocient avec les fils de Heth l'achat d'une caverne qui lui appartienne en propre, et ces derniers ripostent aussitôt : « Je te donne mon champ et la caverne qu'il renferme, » ỳ. 11. Mais cette donation apparente n'est qu'une formule de politesse destinée à préparer l'acheteur à une plus grande largesse vis-à-vis de ses vendeurs. La même formule se retrouve plus tard dans la bouche d'Ornan, quand David demande à celui-ci de lui vendre son aire : « Ornan donne tout au roi, » ce qui n'empêche pas le roi de payer largement ce qu'il achetait. II Reg., xxiv, 21-24; I Par., xxi, 22-25. On procède encore de même aujourd'hui en Orient. Socin, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. xliv. « Que d'Européens ont ouï de nos jours les mêmes paroles dans les mêmes contrées! Un Arabe *donne* aujourd'hui également sa maison, ses chevaux, son champ, en attestant comme témoins tous les spectateurs, et en accompagnant ce dire des protestations et des serments les plus sacrés; mais tout le monde sait que ce langage n'a pas d'autre but que de faire payer plus cher ce qu'on achète. » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. i, p. 518. Les fils de Heth finirent par réclamer quatre cents sicles d'argent, et Abraham fit peser des sicles d'argent « ayant cours pour le *sohêr* », pour le marchand (Septante : δοκίμου ἐμπόροις), ỳ. 16. On sait qu'à cette époque la monnaie n'était pas en usage, mais qu'on payait avec des lingots de métal plus ou moins précieux qu'on vérifiait à la balance au moment de chaque négociation. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. i, p. 749. Voir Monnaie. — Jacob achète un champ aux fils de Hémor, au prix de cent *qesîtah*. Gen., xxxiii, 19. — 2° *Achat et vente d'esclaves.* Joseph est vendu par ses frères à des Ismaélites, au prix de vingt pièces d'argent, et ceux-ci le revendent en Égypte à Putiphar, avec bénéfice sans aucun doute. Gen., xxxvii, 28, 36. Voir Caravane, col. 247. Un peu plus tard, sous l'administration de ce même Joseph, les Égyptiens se vendaient comme esclaves en retour de leur nourriture. Gen., xlvii, 19. — 3° *Achat de vivres.* Quand les patriarches nomades ne peuvent trouver de quoi vivre sur le sol qu'ils occupent, ils sont forcés d'aller acheter des provisions dans les pays mieux pourvus. Gen., xli, 57. C'est ce qui arrive à deux reprises à Jacob et à ses enfants. Ceux-ci se rendent en Égypte, comme on le faisait du reste tout autour d'eux, Gen., xlii, 5, et ils donnent de l'argent en retour des sacs de blé qu'on leur vend. Gen., xlii, 25; xliii, 15; xliv, 1.

II. Le mouvement commercial de l'ancien monde autour des Hébreux. — A partir du moment où ils furent constitués en corps de nation dans la terre de Chanaan, les Hébreux, à raison même de la situation géographique de leur pays, furent en contact fréquent avec des peuples commerçants. La Palestine était un lieu de passage inévitable pour la plupart des caravanes marchandes qui établissaient des relations de trafic entre l'Égypte et les pays du nord et de l'ouest, la Phénicie, la Syrie, la Chaldée et l'Arabie. De là les noms de *sohêr* et de *rokêl*, c'est-à-dire de « voyageurs », pour désigner des marchands. La Bible fait un certain nombre d'allusions aux différents peuples qui se livraient au commerce, soit autour des Hébreux, soit avec eux.

1° *Les tribus arabes.* — Les fils d'Ismaël sont regardés comme les plus anciens intermédiaires du commerce entre les peuples de l'antiquité. Leurs mœurs essentiellement nomades, la position de leur péninsule Arabique entre la mer Érythrée, par laquelle arrivaient les produits de l'Inde, l'Égypte et les pays de l'Asie occidentale, enfin la nécessité de se procurer les approvisionnements et les objets manufacturés que leurs déserts ne pouvaient leur fournir, les mirent de très bonne heure en rapport de commerce avec tous leurs voisins. Voir Caravanes *commerciales*, col. 246. Dès l'époque patriarcale, la Bible signale le passage dans le pays de Chanaan d'une caravane d'Ismaélites qui se rendent en Égypte avec un chargement de parfums, et qui, habitués aussi à faire le trafic des esclaves, achètent volontiers le jeune Joseph à ses frères. Gen., xxxvii, 25-28. Le commerce entre l'Inde et l'Arabie remonte aux temps les plus reculés. La longueur du chemin, l'absence ou l'insécurité des routes rendaient dangereux le voyage par terre. Les trafiquants prenaient de préférence la voie de mer, qui était facile et assez rapide, malgré la longue distance, à cause du phénomène régulier des moussons. Les marchandises étaient débarquées à Aden, à la pointe méridionale de la presqu'île, sur la côte d'Oman, à l'extrémité orientale, ou même dans le golfe Persique. De leur côté, les Sabéens, tribu arabe qui faisait volontiers le commerce des esclaves, Joel, iii (hébreu, iv), 8, traversaient le golfe Arabique et s'en allaient chercher en Afrique les produits du pays. De la pointe d'Aden et de la côte d'Hadramaut, voir Asarmoth, les caravanes arabes longeaient la côte du golfe jusqu'à Macoraba (la Mecque), passaient par Yathrippa (Médine) et Pétra, et atteignaient la Phénicie à travers les territoires de Moab et d'Ammon. De la côte d'Oman, on se rendait au port de Gerrha, sur le golfe Persique, d'où les caravanes partaient pour le désert, et d'oasis en oasis arrivaient jusqu'en Syrie. Aux produits de l'Inde, les trafiquants arabes ne manquaient pas de joindre ceux de leur propre pays, particulièrement de la partie fertile de la péninsule qu'on appelle Arabie Heureuse. Les Madianites, qui dans les premiers temps faisaient le transport des aromates de Galaad, Gen., xxxvii, 25, étaient encore à l'époque d'Isaïe, lx, 6, de riches marchands de chameaux et de grands conducteurs de caravanes commerciales, ainsi que les Arabes de la tribu d'Épha. Les tribus de Saba exportaient l'or et les essences aromatiques qui faisaient la renommée de la Sabée méridionale. Is., lx, 6; Ps. lxxi (lxxii), 10; Ezech., xxvii, 22. Les Arabes de Dadan portaient leurs tapis précieux au

marché de Tyr. Ezech., XXVII, 20; XXVIII, 13. Les Nabathéens, qui avaient Petra pour capitale, furent rattachés à l'empire de Ninive par Assurbanipal, voir t. I, col. 1147; ils rétablirent à cette époque la navigation de la mer Rouge, abandonnée après Salomon, et firent dériver par cette voie la plus grande partie du commerce de l'Inde. Ils étaient en même temps grands entrepreneurs de transports par caravanes. Fr. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. VI, Paris, 1888, p. 464. Les Nabathéens, et aussi les Arabes de la tribu de Cédar, élevaient de nombreux troupeaux de bétail, dont ils tiraient grand profit sur les marchés de Jérusalem et de Tyr. Is., LX, 7; Ezech., XXVII, 21. Ceux de la péninsule Sinaïtique ne pouvaient attendre de leur sol ingrat tous les approvisionnements dont ils avaient besoin. Ils se rapprochaient donc des frontières de l'Égypte ou de la Syrie méridionale, et ils échangeaient le miel, la laine, les gommes, la manne, le charbon de bois, contre les objets manufacturés et surtout contre le blé et les céréales. Ce sont les mêmes produits que les Bédouins apportent encore en Égypte. *Description de l'Égypte,* t. XVI, p. 185-187; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, 1895, t. I, p. 350; Jullien, *Sinai et Syrie,* Lille, 1893, p. 152. Baruch, III, 22, 23, fait allusion à l'habileté commerciale des fils d'Agar et des marchands de Théman et de Merrha, ces derniers appartenant probablement à la tribu sabéenne qui habitait la ville de Marane, sur la mer Rouge. Pline, *H. N.,* VI, 28, 32; Strabon, XVI, 4. On comprend qu'avec un trafic aussi actif, les commerçants arabes aient été souvent en contact avec les Hébreux, soit pour le transit, soit pour la vente de leurs marchandises.

2° *Les Égyptiens.* — Les Hébreux eurent des relations commerciales avec l'Égypte dès l'époque patriarcale, quand les fils de Jacob allèrent acheter du blé dans ce pays. La vallée du Nil fut considérée par l'ancien monde comme un véritable grenier d'abondance, et jusque sous l'empire romain on y alla chercher du blé. Pendant leur séjour dans la terre de Gessen, les Hébreux durent entrer fréquemment en rapport avec les Égyptiens pour des achats ou des ventes. Ces derniers ne s'abstinrent nullement, comme on l'a dit quelquefois, d'entrer en relations d'affaires avec les peuples étrangers. Ce que paraît rapporter à ce sujet Diodore de Sicile, I, 67, 69, ne peut s'appliquer qu'à une courte période de temps. Homère, *Odys.,* XIV, 246-291, parle du commerce des étrangers avec l'Égypte. Les monuments anciens sont beaucoup plus explicites à ce sujet. Dès la VIe dynastie, les Égyptiens entraient en rapport avec les *haoui-nibou,* « les gens d'au delà les mers, » au nord. Leurs vaisseaux partaient du Nil, et s'en allaient le long des côtes de Syrie chercher le bois de sapin et de cèdre, ainsi que l'ambre jaune et l'étain apportés par les Phéniciens. Des perles d'ambre (voir t. I, col. 449) ont été trouvées dans les tombes de cette dynastie. A la même époque, des caravanes allaient d'Égypte en Chaldée à travers la Syrie et la Mésopotamie, parfois à travers le chemin plus court du désert. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 393. Au midi, les Égyptiens s'avançaient vers les tribus africaines pour leur demander l'or en poudre ou en barre, les plumes d'autruche, les peaux de lion et de léopard, les dents d'éléphant, le bois d'ébène, l'encens et les gommes. Ils donnaient en échange de la verroterie, des bijoux, de la coutellerie grossière, des parfums et ces rouleaux de toile blanche et colorée qui n'ont pas cessé de plaire sur les marchés de l'intérieur de l'Afrique. Les caravanes asiatiques leur apportaient les denrées précieuses de l'Orient et du Nord lointain, les esclaves, certains parfums, les bois et les essences de cèdre, les vases émaillés, les pierreries, les lapis-lazuli, les lainages brodés ou teints dont la Chaldée conserva le monopole jusqu'à l'époque romaine. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* Leipzig, 1861, p. 288. En retour ils livraient leurs produits manufacturés, des toiles fines, des bijoux ciselés et cloisonnés, des amulettes en verre ou en métal, etc. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 427, 470, 494. Thotmès III, de la XVIIIe dynastie, avait dans la Méditerranée une flotte montée par des Phéniciens. C'est à Ramsès II qu'on attribue le percement d'un canal entre le Nil et la mer Rouge, pour faciliter le commerce. Ce canal s'obstrua bientôt, et Néko II, au VIIe siècle, tenta en vain de le réparer. Sous ce dernier prince et par ses ordres, des marins phéniciens firent en trois ans la circumnavigation de l'Afrique. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* Paris, 1882, t. II, p. 198, 391, 392. Les Égyptiens n'hésitaient donc pas à demander aux étrangers les matières premières que ne produisait pas leur sol ou les objets manufacturés qu'ils ne savaient pas fabriquer. A l'intérieur même du pays, le commerce devait être très actif en certaines circonstances. A l'occasion de la fête des dieux, par exemple, on accourait de toutes parts autour des temples, et le pèlerinage se terminait en foire. Éleveurs, maraîchers, pêcheurs, chasseurs, y échangeaient leurs produits contre les ouvrages des artisans, outils, souliers, nattes, vêtements, bracelets, hameçons, etc. Une antique peinture représente une de ces scènes de marché. Lepsius, *Denkmäler,* t. II, Bl. 96. Les anciens Hébreux eurent sous les yeux ces assemblées à la fois religieuses et commerciales. Par la suite, ils n'entretinrent guère de rapports directs avec les marchands égyptiens, si ce n'est à l'époque de Salomon, qui y acheta des chevaux. III Reg., X, 28-29. C'est par les intermédiaires qu'arrivaient en Palestine ces tapis d'Égypte dont parlent les Proverbes, VII, 16, ainsi que tous les autres objets d'origine égyptienne qui furent à l'usage des Hébreux. Dans leurs oracles contre l'Égypte, les prophètes ne font aucune allusion à son commerce.

3° *Les Assyriens et les Chaldéens.* — Ninive fut un grand centre de commerce et d'industrie, grâce à sa situation favorable sur le Tigre, au milieu d'une contrée des plus fertiles. Sur son marché affluaient toutes les richesses minéralogiques de la haute Mésopotamie, soufre, alun, sel, bitume, fer, plomb, argent, antimoine, et même l'or et l'étain. Bien préférable encore était la position de Babylone, à cinq cents kilomètres, il est vrai, du golfe Persique, mais sur l'Euphrate, qui lui permettait de communiquer directement avec ce bras de mer, et par lui avec l'Inde. Cette ville était le rendez-vous des navigateurs venant d'Afrique, d'Arabie et de l'Inde, dont ils amenaient les produits. De Babylone, ils remportaient les objets manufacturés, les tissus de laine et de lin, les bijoux de luxe, les armes ciselées, les cylindres de pierre dure servant de cachets, etc. Pour faciliter la navigation commerciale, le cours du fleuve avait été aménagé au moyen de digues, et de nombreux canaux, auxquels la Bible fait plusieurs allusions, avaient été creusés. Voir CANAL. Sur le fleuve et ses canaux, on naviguait au moyen de radeaux juchés sur des outres gonflées, et tout à fait identiques à ceux qui existent de nos jours dans ces parages et portent le nom de *kéleks.* D'un faible tirant et très stables sur l'eau, ils étaient capables de tenir la mer et faisaient le cabotage ou la piraterie aussi bien dans le golfe Persique que sur l'Euphrate ou le Tigre. Hérodote, I, 194; Pline, *H. N.,* VI, 34. Il paraît aujourd'hui certain que les Babyloniens ont été les premiers navigateurs, et ont devancé sous ce rapport les Phéniciens eux-mêmes. Voir Jhering, *Vorgeschichte der Indoeuropäer,* Leipzig, 1894, p. 205-266. Par terre, des routes importantes mettaient Babylone en communication avec les pays les plus éloignés. L'une d'elles partait vers l'est, passait par Ecbatane et Ragæ, desservait l'Hyrcanie, la Bactriane, atteignait l'Inde, et par l'Inde le pays d'où venait la soie, produit dont parle Ézéchiel, XXVII, 16. D'autres routes se dirigeaient vers l'Arabie, la presqu'île Sinaïtique et l'Égypte à travers le désert, vers la Méditerranée à travers la Syrie, vers l'Asie Mineure par l'Arménie, la Cilicie et la Cappadoce. Voir Fr. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne*

de l'Orient, Paris, t. v, 1887, p. 102-120; Maspero, *Histoire ancienne*, t. i, p. 614-616, 751-752. — Les Hébreux furent témoins de cette activité commerciale pendant leur captivité. Ceux d'entre eux qui demeurèrent dans le pays, après le retour de l'exil, durent devenir en grand nombre commerçants. Voir CAPTIVITÉ, col. 239. Cf. Fouard, *Saint Pierre*, Paris, 1893, p. 49-51. Mais les Livres Saints font à peine mention du commerce assyrien et chaldéen. C'est surtout à l'idolâtrie de Babylone et aux vices qui en sont la conséquence que les prophètes s'en prennent dans leurs prédictions. Nahum, iii, 16, se contente de dire que Ninive « a multiplié ses marchands plus que les étoiles du ciel », et Isaïe, xiv, 8, représente les sapins et les cèdres du Liban comme « se réjouissant de la ruine de Babylone, parce qu'on ne monte plus pour les couper ».

4° *Les Phéniciens.* — Les Chananéens, et particulièrement les Chananéens maritimes ou Phéniciens, ont été les plus grands commerçants de l'antiquité. Primitivement établis à l'est de la péninsule Arabique, ils se transportèrent de bonne heure sur la côte méditerranéenne, et s'y maintinrent même quand les Hébreux occupèrent l'intérieur du pays de Chanaan. De Tyr et de Sidon, ces hardis navigateurs rayonnèrent de toutes parts sur leurs vaisseaux. Ils parcoururent d'abord la Méditerranée, semant des colonies sur tous les rivages, particulièrement en Afrique, dépassant les colonnes d'Hercule, s'aventurant dans l'Atlantique et rapportant les produits naturels de tous les pays où ils abordaient, l'argent, l'étain, le plomb, le fer, etc. Aux sources de l'Éridan, ils allaient chercher l'ambre jaune que les caravanes germaniques apportaient des bords de la Baltique. Ils avaient soin, du reste, pour conserver leur monopole, de garder le secret sur leurs expéditions lointaines. Quand l'Égypte voulut avoir une marine, elle s'adressa aux Phéniciens, qui fournirent des équipages à ses navires. Ces derniers en profitèrent pour étendre par mer leurs opérations commerciales du côté de l'océan Indien. Ils établirent des colonies et des comptoirs sur les rivages de cette péninsule Arabique qu'ils avaient habitée autrefois, particulièrement à Tylos et à Arvad, deux îles du golfe Persique. Dès la XIXe dynastie égyptienne, des vaisseaux montés par des Phéniciens parcourent la mer Rouge et regagnent la Méditerranée par le canal du Nil. Ces courses maritimes ne cessèrent qu'avec l'obstruction du canal. Elles reprirent sous une autre forme à l'époque d'Hiram et de Salomon. Tout le commerce du golfe Persique fut détourné vers Babylone par Nabuchodonosor, et enfin ruiné sous la domination perse. Lieblein, *Handel und Schriffahrt auf dem rothen Meere in alten Zeiten*, Christiania, 1886. Grâce à sa situation géographique, la Phénicie servait d'entrepôt entre l'Occident et l'Orient. Elle atteignait l'Occident par sa marine, mais c'est surtout par voie de terre qu'elle communiquait avec l'Orient. Du sud, elle recevait les produits de l'Éthiopie, de l'Arabie et de l'Inde occidentale; de l'est lui arrivaient les laines de Syrie et les articles commerciaux de Babylonie et des pays plus lointains; du nord, elle faisait venir les esclaves du Caucase, les chevaux et les mulets de Thogorma en Arménie. Elle avait du reste à son service les caravanes arabes et syriennes, qui venaient apporter à Tyr et à Sidon les produits naturels ou manufacturés de l'Asie intérieure, et en remportaient les marchandises que les vaisseaux phéniciens étaient allés chercher en Occident, ainsi que les objets qui sortaient des fabriques tyriennes. Car, comme tout ce commerce se faisait par trocs ou se soldait en lingots métalliques, les Phéniciens attiraient les denrées précieuses de l'Asie en offrant en échange les objets qui répondaient le mieux aux besoins et aux goûts de leurs clients. Leur industrie très ingénieuse s'accommodait habilement aux désirs des différents peuples avec lesquels ils étaient en relations d'affaires. Outre les métaux bruts ou ouvrés, ils savaient admirablement préparer leur fameuse pourpre de Tyr, les verreries dont ils avaient découvert le secret, la poterie décorée, la marqueterie d'ivoire, la tabletterie sculptée, des parures qu'estimaient extraordinairement les femmes juives, et mille objets utiles ou simplement agréables dont l'écoulement leur procurait les plus riches bénéfices, Fr. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient*, Paris, t. vi, 1888, p. 365, 535-542. Il n'est donc pas étonnant que, dans la Bible, le nom de « Chananéen » soit plusieurs fois pris pour celui de commerçant. Job, xl, 25 (hébreu); Prov., xxxi, 24; Is., xxiii, 8 (hébreu); Ose., xii, 7; Soph., i, 11. — Les prophètes donnent de nombreuses indications sur le commerce de Tyr et de Sidon. S'ils prédisent le châtiment de ces villes, ce n'est pas toutefois à raison de leur trafic, mais à cause de leur idolâtrie, de leur cupidité et de leurs autres vices. Joël, iii, 5-7, reproche aux Phéniciens d'avoir enlevé l'or et l'argent d'Israël et d'avoir vendu aux Grecs des fils de Juda et de Jérusalem; eux-mêmes seront vendus aux Sabéens. Amos, i, 9, les menace également pour avoir vendu des Israélites aux Iduméens, malgré les alliances antérieures. Pour Osée, xii, 7, le Chananéen est le type du fraudeur et de l'injuste. Dans son oracle contre Tyr, Isaïe, xxiii, 1-18, parle des vaisseaux qui vont de Tyr à Céthim, port de l'île de Chypre où les Phéniciens avaient un important marché. Sidon a aussi ses navires qui vont en Égypte; c'est pourquoi les Égyptiens seront désolés de la chute des deux grandes villes phéniciennes, ℣. 2-5. Ce fut sous la domination égyptienne, en effet, que Sidon atteignit sa prépondérance commerciale, et devint l'entrepôt du commerce de l'étain, apporté d'Espagne, avec l'Égypte, la Grèce et l'Italie. Fr. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne*, t. vi, p. 483-492. Le commerce constituait pour la Phénicie une source d'opulence. « Ses marchands passaient pour des princes et ses négociants pour les plus illustres personnages du monde, » ℣. 8. Toute cette prospérité sera détruite; mais un jour elle renaîtra et sera consacrée au Seigneur, ℣. 17-18. Les psalmistes font écho à cette dernière partie de l'oracle. Ps. xliv, 13; lxxxvi, 4. C'est surtout Ézéchiel, xxvii, 1-25, qui nous a laissé la description la plus complète du commerce de Tyr. Il énumère les peuples avec lesquels la cité commerçante entrait en rapport, et les produits qu'ils lui apportaient. Ses vaisseaux étaient faits avec les sapins de Sanir, les mâts avec les cèdres du Liban, les rames avec les chênes de Basan, les bancs avec de l'ivoire incrusté dans le buis venu des îles des Kittim (voir CÉTHIM 2, col. 470), les voiles avec le byssus multicolore venu d'Égypte, les tentures avec des étoffes de couleur violette et pourpre des îles d'Ionie, ℣. 5-7. Il décrit ensuite en ces termes le mouvement commercial de Tyr : « Les négociants de Tharsis font pour toi le commerce des choses précieuses en abondance, argent, fer, étain, plomb. Les Grecs, les Ibères et les Cappadociens, tes fournisseurs d'esclaves et de vases d'airain, t'apportent leurs marchandises. Du pays de Thogorma on échange avec toi chevaux, cavaliers et mulets. Les gens de Dedan, tes marchands, les contrées qui te sont associées pour le grand commerce, te payent en dents d'ivoire et en ébène. Les Syriens, qui trafiquent de la multitude de tes ouvrages, amènent à tes marchés les perles, la pourpre, les étoffes brodées, le byssus, les coraux et les rubis. La Judée et la terre d'Israël, en trafic avec toi, te fournissent leurs denrées, le froment de première qualité, le baume, le miel, l'huile et la résine. Les gens de Damas, en retour de tous tes ouvrages, te livrent toutes sortes de marchandises, les vins de Chalybon et la laine éclatante. Les Dedanites et les Javanites d'Uzal exposent sur tes marchés le fer ouvré, la casse et le roseau dont tu fais commerce. Les Dedanites sont tes fournisseurs de tapis de siège. Les Arabes et tous les cheikhs de Cédar trafiquent pour ton compte et font avec toi le commerce des agneaux, des béliers et des boucs. Les marchands de Saba et de Rahmah, en relations d'affaires avec toi, apportent à tes marchés toutes les variétés d'aromates de choix, de pierres

précieuses et d'or. Ceux de Haran, de Chen, d'Éden, les commerçants de Saba, les Assyriens de Chelmad, trafiquent avec toi. Ils sont tes fournisseurs pour les objets les plus précieux, les étoffes d'hyacinthe et brodées, les ballots de vêtements de prix, empaquetés et liés de cordes, tels qu'on les voit sur tes marchés. Les vaisseaux de Tharsis sont à la tête de ton trafic, et toi, tu es opulente et glorieuse au sein même de la mer. » ℣℣. 12-25. C'est cette ville qui sera châtiée et que « siffleront les commerçants étrangers », ℣. 36. Un des derniers prophètes, Zacharie, IX, 3, 4, constate que Tyr « a amassé l'argent comme la poussière, et l'or comme la boue des rues », mais qu'elle sera punie. Au temps des Machabées, Tyr achetait à Ménélaüs une partie des vases d'or soustraits au Temple de Jérusalem. II Mach., IV, 32. A l'époque de saint Paul, il est encore parlé de cargaisons débarquées dans le port de Tyr. Act., XXI, 3.

5° *Les Hébreux.* — A un moment de leur histoire, les Israélites se mêlèrent au mouvement commercial des peuples voisins. Salomon entreprit de créer au profit de son royaume un trafic d'exportation et d'importation. Il commença par bâtir Palmyre, au cœur même du désert, pour protéger contre les attaques des Bédouins pillards les caravanes qui se rendaient de Palestine aux bords de l'Euphrate. Il inaugura ensuite les relations commerciales directes avec l'Égypte et fit venir de ce pays des chevaux et des chars. III Reg., X, 28, 29; II Par., I, 16, 17. Cf. COA. Des achats semblables étaient faits chez les Héthéens et les Syriens. Mais il eut surtout à cœur de créer une marine de commerce. Déjà, dans les plus anciens temps, les tribus de Dan et d'Aser avaient possédé des ports et des bateaux sur la Méditerranée. Jud., V, 17. Mais leur commerce fort restreint n'avait pas dû tarder à disparaître devant la concurrence phénicienne. C'est du côté de la mer Rouge que Salomon tournait ses regards, vers ces rivages dont la conquête de l'Idumée, faite par David, II Reg., VIII, 14, lui assurait le libre accès. Il s'entendit donc avec les Phéniciens, seuls capables de lui fournir des marins. De concert avec Hiram, roi de Tyr, dont les navires ne pouvaient plus depuis longtemps se rendre dans le golfe Persique, il fonda, au fond du golfe Élanitique, les deux ports d'Élath et d'Asiongaber. Voir la carte, t. I, col. 1099. De là, les matelots phéniciens et israélites partaient de conserve pour aller chercher à Ophir, probablement dans l'Inde, les produits précieux de la contrée. Ils rapportèrent à Salomon une énorme quantité d'or, des pierres précieuses, de l'ivoire, du bois de santal, des singes et des paons. III Reg., IX, 26-28; X, 11, 22; II Par., IX, 10, 11. Ces voyages maritimes en commun se faisaient tous les trois ans. III Reg., X, 22. Les Israélites en étaient fort émerveillés. On comparait la femme forte à un de ces navires marchands qui s'en allaient au loin chercher les produits étrangers, Prov., XXXI, 14, et Salomon lui-même appelait « poudre de marchand » les aromates précieux qu'on apportait à Jérusalem. Cant., III, 6 (hébreu). Le grand commerce ne survécut pas à Salomon chez les Israélites. Le schisme paralysait les forces de la nation et interdisait les expéditions lointaines. Un instant les deux rois de Juda et d'Israël, Josaphat et Ochosias, s'entendirent pour fréter une flotte à Asiongaber et l'envoyer chercher l'or d'Ophir. Mais le prophète Éliézer signifia à Josaphat que le Seigneur réprouvait cette alliance, et la flotte périt dans le port même. Ochosias proposa de renouveler la tentative; mais le roi de Juda n'y consentit point. III Reg., XXII, 49, 50; II Par., XX, 36, 37. Les Hébreux exportaient principalement les produits de leur sol, l'huile en Égypte, Ose., XII, 1; le blé, le baume, le miel, l'huile, la résine chez les Phéniciens. Parmi les objets manufacturés, la Bible ne cite que les ceintures. Prov., XXXI, 24. Voir Heeren, *De la politique et du commerce des peuples dans l'antiquité,* trad. Suckau, Paris, 1830-1833, t. V, p. 308-332, 474-489; Lindsay, *History of merchant Shipping and ancient Commerce,* Londres, 1874-1876, t. I, p. 26-27, et dans ce volume la carte des routes suivies par les caravanes; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 358-397; Ancessi, *Atlas géographique et archéologique,* Paris, 1876, carte XIV, *mouvement commercial de l'ancien monde.* En somme, les Hébreux des temps antérieurs à la captivité n'ont pas été de grands commerçants comme les Arabes et les Phéniciens. Voici ce que dit Josèphe, *Cont. Apion.,* I, 12, à ce sujet : « Pour nous, nous habitons un pays qui n'est pas maritime, nous n'avons pas de goût pour le commerce ni pour les relations qu'il établit avec les étrangers. Nos villes sont loin de la mer, et nous cultivons avec soin la contrée qui nous est échue. Plus que tous les autres, nous aimons à veiller sur l'éducation des enfants et à observer les lois, parce que nous regardons la fidélité à les exécuter comme l'affaire la plus nécessaire de la vie. En outre, comme notre manière de vivre est toute particulière, rien dans les temps anciens n'a pu nous faire contracter avec les Grecs des relations comme en avaient les Égyptiens pour l'exportation ou l'importation, et comme les Phéniciens, qui, habitant les bords de la mer, s'adonnent par cupidité au trafic et au négoce. » Josèphe appuie surtout sur la conformation de la Palestine pour expliquer la répugnance des Hébreux à l'égard des entreprises commerciales. Cette raison n'est certainement pas la principale. Plusieurs grandes routes de caravanes passaient par leurs pays; ils auraient pu avoir sur la Méditerranée un port à Joppé, sans parler de ceux qui furent créés par Salomon dans le golfe Élanitique. Leur situation géographique était même excellente au point de vue commercial. On ne peut pas dire non plus qu'ils sont restés inactifs sous ce rapport faute d'aptitude; la suite de leur histoire a montré ce dont ils étaient capables dans les affaires de trafic et de finance. La raison capitale est la première qu'indique Josèphe. L'esprit de la loi, sinon la lettre, éloignait les Israélites de tout contact avec les étrangers idolâtres, et cet éloignement n'avait fait que s'accentuer avec le temps, comme le montrent les hésitations de saint Pierre, quand il lui fallut entrer en rapport avec les gentils. Act., X, 13-16, 28; XI, 3. Du reste, le dessein de la Providence fut certainement de les tenir ainsi à l'écart des autres peuples, tant que leur mission principale dut être la garde de la révélation. Quand leur rôle religieux eut pris fin, ils purent se livrer au commerce et mettre ainsi en relief une des aptitudes les plus remarquables de leur race. Cf. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 393.

6° *Les Romains.* — Au commencement du VIIe siècle avant J.-C., les Grecs se mirent à faire une concurrence sérieuse aux Phéniciens dans tout le bassin de la Méditerranée. Sur toutes les côtes, ils fondèrent des colonies et des comptoirs. Les deux grands sièges que subit Tyr, sous Nabuchodonosor (574) et sous Alexandre le Grand (332), portèrent un coup terrible à la prospérité commerciale de cette cité, et Carthage devint le principal entrepôt du trafic phénicien. La prépondérance de Tyr sur les marchés méditerranéens passa aux Grecs. La Sainte Écriture ne fait pas mention de l'activité commerciale de ces derniers. Ils furent, du reste, bientôt évincés par les Romains, qui s'emparèrent successivement de tous les grands centres de l'ancien trafic, de l'Espagne (202), de la Macédoine (148), de la Grèce (146), de Carthage (146) et enfin de l'Asie Mineure et de la côte de Syrie. Le premier livre des Machabées, VIII, 3, mentionne la conquête de l'Espagne, où les Romains « firent passer en leur pouvoir les mines d'argent et d'or qui s'y trouvent ».

A l'époque évangélique, ce sont les publicains qui, par leur présence, nous révèlent l'existence d'un transit commercial assez considérable en Palestine. Ces publicains sont chargés de percevoir, pour le compte de Rome, les impôts indirects, et spécialement les droits de péage au passage des caravanes marchandes. Ils perçoivent ces

droits sur les routes ou à certains passages que doivent nécessairement franchir les commerçants. C'est pour ce motif que des postes importants de publicains sont établis à Capharnaum et à Jéricho. Matth., IX, 9; Luc., XIX, 2. Mais déjà, à cette époque, les Juifs formaient des colonies dans tous les centres commerciaux du monde romain et dans la capitale elle-même. Ils s'y livraient surtout au négoce. C'est à ces Juifs que s'adresseront tout d'abord les Apôtres, et surtout saint Paul, quand ils viendront apporter l'Évangile dans un pays. Cf. Fouard, *Saint Pierre*, 1893, p. 52-59, 315-318. En parlant des divers voyages de saint Paul, saint Luc mentionne à plusieurs reprises des bateaux qui font le cabotage sur les côtes d'Asie Mineure ou de Syrie, ou les transports commerciaux à travers la Méditerranée. Act., XX, 15; XXI, 3; XXVII, 2, 6, 19; XXVIII, 11. Enfin saint Jean, décrivant la ruine de la grande Babylone, c'est-à-dire de Rome, parle de son commerce dans des termes qui rappellent ceux d'Ézéchiel au sujet de Tyr : « Les marchands de la terre pleureront et se lamenteront sur elle, parce qu'il n'y aura plus personne pour acheter leurs marchandises, marchandises qui sont l'or et l'argent, les pierres précieuses, les perles, le byssus, la pourpre, la soie, le cramoisi, tous les bois de Thya, toutes sortes de vases de pierre précieuse, d'airain, de fer et de marbre, le cinnamome, les essences, les parfums, l'encens, le vin, l'huile, la farine, le froment, les bêtes de somme, les brebis, les chevaux, les chars, les esclaves et les vies d'hommes. » Apoc., XVIII, 11-13. Cette énumération renferme une partie des articles d'importation que les marchands du monde entier apportaient à Rome au Ier siècle. « Les marchands qui se sont enrichis à vendre ces objets se tiendront loin d'elle... Les pilotes, ceux qui naviguent le long des côtes, les matelots et tous ceux qui travaillent sur mer se tiennent au loin... Malheur, malheur! cette grande cité dont les payements enrichissaient tous ceux qui avaient des navires sur la mer, la voilà ruinée en une heure. » Apoc., XVIII, 15, 17, 19. Cf. Duruy, *Histoire des Romains*, Paris, t. IV, 1882, p. 71; de Champagny, *Les Césars*, Paris, 1876, t. III, p. 163-167.

III. Le petit commerce. — Les Livres Saints mentionnent fréquemment des achats et des ventes portant sur des immeubles, des objets mobiliers, des animaux et des esclaves. — 1° *Immeubles*. David achète l'aire d'Ornan, II Reg., XXIV, 24. Amri, roi d'Israël, achète à Somer la montagne de Samarie au prix de deux talents d'argent. III Reg., XVI, 24. Le serviteur d'Élisée, Giézi, se proposait d'acheter des plantations d'oliviers, des vignes, des troupeaux et des esclaves, avec l'argent reçu de Naaman à l'insu du prophète. IV Reg., V, 26. La femme forte trouve un champ à sa convenance, l'achète avec le produit de son travail et y plante des vignes. Prov., XXXI, 14. On vendait des chevreaux pour acquérir un champ. Prov., XXVII, 26. Néhémie donne comme preuve de son intégrité qu'il ne s'est pas acheté un champ avec l'argent extorqué au peuple. II Esdr., V, 16. Notre-Seigneur dit, dans une de ses paraboles, que lorsqu'on découvre un trésor dans un champ, on vend tous ses biens pour faire l'acquisition de ce champ. Matth., XIII, 44. Avec l'argent de la trahison de Judas, les princes des prêtres achètent le champ du potier. Matth., XXVII, 7. Ananie et Sapphire ont vendu un champ dont ils dissimulent ensuite le prix. Act., V, 1. L'invité du père de famille a acheté un domaine et s'excuse sous prétexte de l'aller visiter. Luc., XIV, 18. — 2° *Matériaux*. Du bois et des pierres sont achetés pour la restauration du Temple. IV Reg., XII, 12; XXII, 6; II Par., XXXIV, 11. Après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, ceux qui demeurent dans le pays en sont réduits à payer pour avoir de l'eau et du bois. Lam., V, 4. — 3° *Ustensiles*. Les Chaldéens achètent des idoles à tous prix. Bar., VI, 24. En Palestine, on achète et on vend des roseaux aromatiques, Is., XLIII, 24; des armes, Luc., XXII, 36. Amos, VIII, 6, dit que, dans les temps de calamité, on se vend soi-même en échange de chaussures et de déchets de blé. — 4° *Objets de luxe*. On fait le commerce de tissus et de ceintures, Prov., XXXI, 24; Marc., XV, 46; de perles, Matth., XIII, 46; d'aromates, Matth., XXV, 9; Marc., XIV, 5; XVI, 1. — 5° *Vivres*. Les Hébreux au désert reçoivent l'ordre d'acheter à prix d'argent leur pain et leur eau aux Iduméens et aux Amorrhéens. Deut., II, 6, 28. Pendant le siège de Samarie, on payait une tête d'âne quatre-vingts pièces d'argent, et cinq pièces d'argent le quart d'un cab de fiente de colombes. IV Reg., VI, 25. Il est aussi question de vente et d'achat d'huile, IV Reg., IV, 7; Matth., XXV, 9, 10; de pain, Marc., VI, 37; Joa., VI, 5; de vivres en général. Deut., XIV, 26; Matth., XIV, 15; Marc., VI, 36; Luc., IX, 13; Joa., IV, 8; XIII, 29. — 6° *Animaux*. L'achat et la vente des animaux se faisaient surtout en vue des sacrifices. Lev., V, 15; I Esdr., VII, 17; Bar., I, 10. Au temps de Notre-Seigneur, ce commerce s'était installé sacrilègement jusque dans le Temple. Joa., II, 14; Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15. On achetait aussi des animaux pour l'élevage, II Reg., XII, 3; le labourage, Luc., XIV, 19, ou l'alimentation. Exod., XXI, 35; Job, XL, 25. — 7° *Esclaves*. Exod., XXI, 2, 7; Lev., XXII, 11; Deut., XXVIII, 68; Esth., VII, 4; Matth., XVIII, 25. Voir Esclave. — 8° *Argent*. Sur le commerce de l'argent, voir Changeur.

IV. Législation commerciale. — La loi mosaïque avait posé certaines règles qui devaient présider aux relations commerciales. Tout d'abord, le septième commandement rappelait les exigences de la loi naturelle à cet égard. Exod., XX, 15. Le Seigneur condamnait sévèrement la balance et les poids falsifiés. Lev., XIX, 36; Prov., XI, 1; XX, 23; Eccli., XLII, 4; Mich., VI, 11. — D'autres prescriptions plus particulières régissaient en certains cas l'achat et la vente. A l'année du jubilé, qui revenait tous les cinquante ans, tous les biens fonciers qu'une famille israélite avait aliénés lui faisaient retour. Vendre un champ, c'était donc en vendre seulement l'usufruit, et le prix était proportionnel au nombre des années qui restaient à courir jusqu'au prochain jubilé. Lev., XXV, 10-16. — Quand un champ était mis en vente, le plus proche parent de l'ancien possesseur du champ avait toujours le droit de préemption. Si celui-ci renonçait à son droit, il déliait sa chaussure et la donnait au parent plus éloigné ou à l'Israélite auquel il cédait son privilège, pour marquer que le nouvel acquéreur pouvait marcher dans le champ comme dans sa propriété. D'ailleurs l'affaire se traitait devant un certain nombre de témoins. Lev., XXV, 23-28; Ruth, IV, 1-9. C'est dans ces conditions que Jérémie achète à Hanaméel, son cousin germain, un champ situé à Anathoth. Jer., XXXII, 7-10, 25, 44. — Celui qui vendait une maison située dans l'enceinte d'une ville pouvait la racheter pendant tout le cours d'une année. Passé ce temps, la vente était définitive, et le jubilé n'avait pas d'action sur elle. Les maisons des villages sans enceinte et les maisons des lévites, même situées dans les villes, devaient être achetées dans les mêmes conditions que les champs, avec rachat toujours possible et retour au propriétaire primitif à l'époque du jubilé. Lev., XXV, 29-33. — Le commerce était rangé au nombre des œuvres serviles défendues le jour du sabbat, parce qu'il nécessitait des transports incompatibles avec l'observation de la loi du repos. II Esdr., X, 31. Néhémie eut à intervenir avec autorité pour faire cesser les abus qui se commettaient sous ce rapport à Jérusalem par des marchands de toutes sortes, et spécialement par des Tyriens, vendeurs de poissons et d'autres denrées. II Esdr., XIII, 15-21. — Le droit de vendre et d'acheter appartient naturellement à tout homme. Aussi, dans la Sainte Écriture, « vendre et acheter » est une expression qui marque le cours ordinaire des relations sociales. Is., XXIV, 2; Ezech., VII, 12; I Mach., XII, 36; XIII, 49; Luc., XVII, 28. Parmi les attentats qui signaleront le règne de Satan sur la terre à la fin des temps, saint Jean note la

défense d'acheter ou de vendre à quiconque ne porte pas le « caractère de la bête ». Apoc., XIII, 17.

V. REMARQUES BIBLIQUES SUR LE COMMERCE. — Il convient de parler à chacun de ce qui l'intéresse, « d'échange avec le négociant, de vente avec l'acheteur. » Eccli., XXXVII, 12. C'est un devoir « de ne pas faire de distinction entre l'achat et les marchands », Eccli., XLII, 5, c'est-à-dire de maintenir les prix égaux, quel que soit l'acheteur. Platon, *De legibus*, XI, édit. Didot, p. 463, a formulé une règle analogue. « Cela ne vaut rien, cela ne vaut rien, dit tout acheteur; mais, une fois loin, il se félicite. » Prov., XX, 14. L'acheteur cherche ainsi à déprécier la marchandise, afin de la payer moins cher. De son côté, le marchand la fait valoir tant qu'il peut. Sous ce rapport, les choses se passaient en Palestine comme en Égypte. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 323-324. Aujourd'hui, voici quels sont les usages suivis dans le petit commerce oriental. « Quand il s'agit d'acheter une marchandise, il est de règle que le prix en soit surfait; car rien n'a de prix fixe en Orient. Il faut toujours marchander, parfois même très effrontément. Si l'on connaît d'avance et si l'on indique le vrai prix de l'objet, le vendeur ne manque pas de dire : *kalîl*, « c'est peu! » Il laisse pourtant la marchandise. Se croit-on trompé par le vendeur, on se retire, et on se dirige vers un second. A chaque pas qu'on fait pour s'éloigner, le premier vendeur abaisse son prix et cherche à vous rappeler. L'offre qu'on fait au marchand doit toujours être assez basse pour qu'on puisse l'élever ensuite, *min schânak'*, « à cause de vous, » car la patience échappe même aux Orientaux. Les marchands de ce cérémonieux pays ont pour formule favorite : *Chudu balâsch'*, « Prends-« le pour rien, » ce qui naturellement ne doit pas être entendu plus à la lettre que cette locution bien connue : *Bêtî bêtak*, « Ma maison est ta maison. » Socin, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. XLIV; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. I, p. 210. — Il est dit à propos des accapareurs : « Celui qui cache le froment est maudit du peuple; la bénédiction est sur la tête de ceux qui le vendent. » Prov., XI, 26. La tentation d'accroître son gain fait souvent du commerce une source de péchés. « Deux choses m'ont paru difficiles et périlleuses : le marchand se défend difficilement de la négligence (Septante : ἀπὸ πλημμελείας, « de la faute »), et l'aubergiste n'échappe pas au péché (Vulgate : au péché de la langue). » Eccli., XXVI, 28. Pour celui qui cherche avant tout à s'enrichir, « de même qu'une cheville est enfoncée entre des pierres assemblées, ainsi le péché est serré entre la vente et l'achat. » Eccli., XXVII, 2. Cet amour du gain entraîna Judas à vendre le divin Maître. Matth., XXVI, 15; Marc., XIV, 11; Luc., XXII, 4. Aussi l'Église l'appelle-t-elle *mercator pessimus*, « abominable trafiquant. » *II*e *Noct.* du jeudi saint, *V*e *répons*. Parmi les sentences attribuées au docteur juif Ben-Syra se lit celle-ci : « On ne trouve la loi ni chez les commerçants ni chez les marchands. » Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, Leipzig, 1869, p. 732. Au jugement même des talmudistes, les dangers que le commerce faisait courir à la conscience n'étaient donc guère écartés. Le rabbi Éléazar n'en disait pas moins : « Il n'y a pas de pire métier que l'agriculture, » et le rabbi Rabh ajoutait : « Toutes les récoltes du monde ne valent pas le commerce. » *Jebhamoth*, 63, 1. Ces idées ont depuis totalement prévalu chez les Juifs, en dépit de la répugnance que Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 12, leur attribuait pour le négoce. Écrivant à des chrétiens, saint Jacques, IV, 13, recommande aux commerçants de penser à leur mort et de ne pas dire avec trop d'assurance : « Aujourd'hui ou demain nous irons dans telle ville, nous y passerons une année, nous y ferons le commerce et nous réaliserons un bénéfice. » Saint Paul écrit aussi aux chrétiens qu'ils doivent « acheter comme ne possédant pas ». I Cor., VII, 30. — L'acquisition de la sagesse ou des biens spirituels est parfois représentée métaphoriquement sous la figure d'un achat. Prov., XVII, 16; XXIII, 23; Apoc., III, 18. Les dons divins s'achètent sans argent. Is., LV, 1; Eccli., LI, 33; Apoc., XXII, 17. Voir L. Herzfeld, *Handelsgesch. der Juden des Alterthums*, in-8°, 1894.

H. LESETRE.

COMMUNAUTÉ DE BIENS dans l'Église primitive de Jérusalem. Voir ANANIE 6, t. I, col. 541.

COMMUNION SACRAMENTELLE. Voir EUCHARISTIE.

CONCILE DE JÉRUSALEM. On appelle ainsi l'assemblée que tinrent les Apôtres à Jérusalem, en l'an 51 ou 52, pour trancher le différend qui s'était élevé à Antioche entre les convertis judaïsants et les convertis de la gentilité, les premiers voulant soumettre les seconds aux observances de la loi mosaïque. Act., XV, 1-2; Gal., II, 11-14. Paul et Barnabé furent députés à Jérusalem afin de soumettre la question aux Apôtres. Les pharisiens étaient d'avis qu'on devait imposer à tous la circoncision. Saint Pierre déclara, en faisant allusion à la conversion du centurion Corneille, Act., X, 1-48, que Dieu avait appelé à la foi les incirconcis comme les circoncis, et qu'il ne fallait pas imposer aux gentils le joug de la loi. Saint Jacques le Mineur, évêque de Jérusalem, parla dans le même sens que le chef des Apôtres. Act., XV, 7-21. On rédigea en conséquence une lettre encyclique contenant les résolutions du concile, et adressée aux Églises de Syrie et de Cilicie. Ce décret apostolique affranchissait les chrétiens des observances légales, en ne leur « imposant rien au delà de ce qui était nécessaire ». Act., XV, 28. Il rappelait seulement trois préceptes particuliers dont les circonstances et la situation des nouveaux convertis au milieu des Juifs et des païens rendaient l'obligation indispensable : 1° l'abstention des viandes offertes aux idoles; 2° l'abstention du sang et de la viande des animaux étouffés; 3° de la fornication. Act., XV, 29, cf. 20. Sur les deux premières défenses, voir CHAIR DES ANIMAUX, col. 495 et 498. Pour la troisième, voir FORNICATION. — Le concile défend, en raison du scandale, de manger la chair des animaux qui avaient été offerts en sacrifice aux faux dieux (εἰδωλόθυτα), parce que c'était participer en quelque sorte à leur culte. Quoique, comme l'explique saint Paul, I Cor., VIII, 1, 4, il n'y eût aucun mal en soi à manger la viande de ces animaux, on devait l'éviter pour ne pas faire de mal à l'âme de ses frères. I Cor., VIII, 13; X, 28. Voir Bacuez, *Manuel biblique*, 8e édit., t. IV, p. 328.

CONCOMBRE. Hébreu : *qiššu'îm*; Septante : σίκυος; Vulgate : *cucumeres*.

I. DESCRIPTION. — Genre de Cucurbitacées renfermant de nombreuses espèces à tiges scabres, qui se traînent sur le sol ou grimpent autour des arbres à l'aide de vrilles simples. Les fleurs sont solitaires à l'aisselle des feuilles, à sexes séparés, mais réunies sur le même individu. La plupart sont originaires des régions chaudes de l'ancien continent et donnent des fruits comestibles. — Les espèces à racine vivace, qui croissent spontanément en Palestine, ont des baies très petites, à peine de la grosseur d'une prune, et à pulpe amère. Le fruit est couvert d'aiguillons mous dans le *Cucumis prophetarum* (fig. 327), de la région désertique au voisinage de la mer Rouge; il est simplement revêtu de poils caducs chez une forme voisine qui habite la Syrie septentrionale, et que Boissier, à l'exemple de Naudin, assimile au *Cucumis trigonus*, décrit par Roxburg, *Flora Indica*, Sérampore, 1832, t. III, p. 722. On a pu même confondre parfois avec ces concombres sauvages, à fruits petits et amers, soit la coloquinte, soit une plante plus caustique encore et répandue au milieu des décombres dans toute la région méditerranéenne, l'*Ecballium elaterium* (fig. 328), nommé vulgairement *melon d'attrape*, parce qu'à la maturité sa baie éclate spontanément ou sous l'action du moindre choc,

lançant violemment sa pulpe mêlée aux graines. — Outre ces types indigènes, on cultive depuis longtemps en Palestine : 1° le vrai concombre, *Cucumis sativus* (fig. 329), originaire de l'Inde, à chair sans odeur ni saveur bien marquée et se mangeant surtout cuit ou confit; 2° plusieurs variétés rapprochées aujourd'hui du vrai melon (*Cucumis chate* et *Cucumis dudaim*), parce qu'elles en

327. — *Cucumis prophetarum.*

ont la chair odorante. Voir Naudin, dans les *Annales des sciences naturelles*, série IV, t. XI, 1859; Boissier, *Flora orientalis*, t. II, p. 758. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° Les Israélites, au milieu des pérégrinations du désert du Sinaï, fatigués de la manne, soupiraient après la nourriture d'Égypte, en particulier après les concombres. Num., XI, 5. Les *qissu'im* rappellent

328. — *Ecballium elaterium.*

l'arabe *qatta* ou *qassa*, d'où est venu un peu défiguré le nom de *chate*, donné à une des espèces de concombres. Le grec, peut-être par transposition des lettres de *qassa*, l'appelle σίκυος. Il faut remarquer que *qassa* et *qissu'im* s'appliquent au *Cucumis sativus* comme au *Cucumis chate*, et peut-être même à d'autres espèces cultivées en Égypte ou en Palestine. On rencontre souvent les concombres représentés parmi les offrandes funéraires sur les parois des tombeaux. C'est qu'ils étaient très estimés : dans ces pays d'Orient, ils sont plus beaux, plus agréables au goût, bien moins indigestes que les concombres européens. Avec le melon et l'oignon, c'est une des nourritures préférées du peuple. — Établis dans la Palestine, les Israélites les cultivèrent. On en voyait des champs entiers, au milieu desquels le cultivateur élevait une cabane de branchages, où il demeurait pour les garder. Les concombres une fois recueillis, on abandonnait et on laissait tomber ces misérables abris. Aussi le prophète Isaïe, menaçant Jérusalem, la compare-t-il à une cabane abandonnée dans un champ de concombres, *miqšäh*. Is., I, 8. (Septante : σικυήρατον, *cucumerarium*.) Pendant que les concombres mûrissaient, le cultivateur ne

329. — *Cucumis sativus.*

se contentait pas de les surveiller de sa cabane, bâtie sur une petite éminence au milieu de son champ; mais il plaçait çà et là un épouvantail pour en écarter les animaux, surtout le chacal. Aussi Baruch, VI, 69, compare-t-il les dieux de bois, d'argent et d'or, à un épouvantail qui ne peut préserver le champ de concombres au milieu duquel il est dressé.

2° Les fruits amers que le serviteur d'Élisée servit aux fils des prophètes sont vraisemblablement des coloquintes. Voir Coloquinte. Cependant un certain nombre d'exégètes y voient soit le concombre des prophètes, soit le concombre d'âne. Sans doute le *Cucumis prophetarum* est un gracieux petit concombre, à peine gros comme une noix, singulièrement amer. On le trouve dans la péninsule sinaïtique et aussi dans la contrée où se trouvait le prophète, c'est-à-dire près de la mer Morte; mais son fruit est trop petit pour avoir été pris pour quelque melon ou concombre cultivé et avoir été coupé par morceaux. — A plus forte raison peut-on en dire autant du concombre d'âne, ou *Ecballium elaterium*. Les partisans de cette opinion observent que la racine de *paqqu'ôt* paraît être *pakka* ou *bakka*, qui signifie « rompre, éclater », en hébreu et en syriaque. Or, quand le fruit de l'*ecballium* ou momordique à ressort est mûr, il se détache de son pédoncule et projette au loin ses graines en se contractant brusquement, à peu près comme le fruit de la balsamine. M. Jullien, *L'Égypte*, in-8°, Lille, 1891, p. 280. Son fruit est très amer. Mais le concombre d'âne est trop commun en Palestine pour avoir été l'objet de la méprise du serviteur des prophètes. De plus, son fruit, à peine gros comme une datte et hérissé de poils, pouvait difficilement être pris pour quelque vrai concombre comestible. Enfin, quand on le touche, il éclate, il ne reste plus que l'écorce. Aussi l'opinion qui avec la Vulgate tient pour la coloquinte reste-t-elle encore la mieux appuyée. Cette plante, commune dans la région où était arrivé Élisée, entre Jéricho et la mer Morte, était inconnue dans le pays montagneux d'où il venait, et la forme du fruit, assez semblable à un melon cultivé, pouvait être cause d'une méprise. E. Levesque.

CONCORDANCES DE LA BIBLE. Concordance, qui vient du verbe latin *concordare*, « se trouver ou se

mettre d'accord, » est le nom donné communément aux recueils dans lesquels tous les passages de la Bible qui ont entre eux un rapport d'idée ou de son se trouvent disposés par ordre alphabétique, avec indication du livre, du chapitre et du verset d'où ils sont tirés. Par leur moyen, on peut savoir sur-le-champ en quelle partie de l'Écriture se lit un mot biblique quelconque et quels sont les textes analogues pour le fond ou l'expression. Les concordances de la Bible sont de deux sortes : les unes sont fondées sur les mots et ne tiennent pas compte de l'ordre logique des matières; on les appelle *verbales;* les autres ont pour fondement les choses mêmes de l'Écriture, les pensées exprimées, les vérités énoncées; on les nomme *réelles.*

I. Concordances réelles. — 1° Sous des titres tels que : *Abnégation, Abstinence,* etc., elles indiquent ou reproduisent intégralement tous les passages scripturaires qui traitent du sujet déterminé par le titre. Destinées à fournir aux prédicateurs de la parole sainte des matériaux bibliques, elles sont parfois dogmatiques, le plus souvent morales, ou à la fois dogmatiques et morales. Si elles n'ont pas l'importance des concordances verbales, leur origine est plus ancienne. Saint Antoine de Padoue (1195-1231) en est l'inventeur. Il a composé : *Concordantiæ morales SS. Bibliæ,* qui ont été imprimées à Rome, en 1621, d'après un manuscrit du couvent de l'*Ara Cœli;* à Paris, en 1641, et à Cologne, en 1647. Voir t. I, col. 709-710. A l'œuvre de saint Antoine, le premier éditeur, Francois-Luc Wading, a ajouté un ouvrage du même genre, qui a été écrit au XIIIe siècle par un franciscain irlandais, et dont le titre fait bien connaître le contenu : *Promptuarium morale sacræ Scripturæ in tres partes distributum, in quarum prima reponuntur themata prædicanda per annum; in secunda pro festivitatibus sanctorum; in tertia pro omnibus hominum statibus et conditione.* — On imprima à Paris, en 1497, une œuvre de même nature intitulée *Compendium biblicum quod aureum alias Bibliæ Repertorium nuncupatur.* Au siècle suivant, Pierre Patient rédigea une concordance réelle en langue allemande sur la version de Luther : *Concordantz über die ganze Bibel aus die Dolmetschung Lutheri gerichtet,* Francfort, 1571. Un frère mineur, Antoine Broickwy de Koninsteyn, composa *Concordantiæ breviores omnium fere materiarum ex sacris Bibliorum libris,* 2 in-8°, Cologne, 1550; Paris, 1551 et 1554. — Un théologien anglais, exilé de sa patrie, Guillaume Allot, dédia au pape Grégoire XIII un répertoire biblique, destiné à aider dans leur tâche les pasteurs et les prédicateurs : *Thesaurus Bibliorum, omnem utriusque vitæ antidotum secundum utriusque instrumenti veritatem et historiam succincte complectens.* Aux noms des vertus et aux sujets de morale, il mêle suivant l'ordre alphabétique les noms propres, avec indication des principaux passages de la Bible où ils sont reproduits. La dédicace est datée d'Anvers, du 26 septembre 1579. Une première édition parut en cette ville, en 1581; une seconde fut imprimée en 1585. — Antoine de Balinghem, jésuite belge (1571-1630), publia à Douai, en 1621 : *Sacra Scriptura in locos communes morum et exemplorum novo ordine distributa,* à l'usage des prédicateurs. Pour ne pas les obliger à rechercher dans les concordances verbales les passages utiles à la chaire, il les réunit sous un titre commun : *Abnegatio-Zelus.* Son ouvrage a été réédité à Cologne, en 1659; à Trévoux, en 1705, et à Lyon, en 1711. Voir t. I, col. 1414. — Un autre jésuite, P. Eulard, se proposa le même dessein, et, à l'usage des théologiens et des missionnaires, il résuma les concordances verbales, qui étaient trop étendues. Dans la disposition du sujet, il suivit un ordre mixte, de sorte que sa concordance est à la fois réelle et verbale : *Bibliorum sacrorum concordantiæ morales et historicæ, concionatoribus imprimis atque universis S. Scripturæ studiosis utilissimæ,* Anvers, in-4°, 1625. — Philippe-Paul Merz, luthérien converti et devenu prêtre catholique, corrigea et amplifia le *Thesaurus* d'Allot. Il retrancha les noms propres et le résumé historique qui les accompagnait, et il ne garda que les sujets moraux, depuis *Abnegatio* jusqu'à *Zelus.* Son ouvrage, intitulé *Thesaurus biblicus, hoc est, dicta, sententiæ et exempla ex sanctis Bibliis collecta et per locos communes distributa, ad usum concionandi et disputandi,* a été souvent édité : Augsbourg, 1731, 1738, 1751, 1791; Venise, 1758, 1818; Paris, 1822, 1825 et 1883. Il sert de table homilétique à *La Sainte Bible,* publiée chez Lethielleux. — Godefroy Büchner publia *Biblische Handconcordanz,* qui contient des définitions et des notes et ressemble à un petit dictionnaire de la Bible. Son œuvre parut sous une double forme. La plus courte fut imprimée la première à Iéna, en 1740; la plus développée, dans la même ville, en 1750. L'une et l'autre eurent beaucoup d'éditions. Un moment éclipsée par la Concordance de Wichmann, à Dessau et Leipzig, 1782 et 1806, la Concordance réelle de Büchner, revue par L. H. Heubner (6e édition, Halle, 1840), a reconquis son ancienne vogue. Elle avait atteint sa 18e édition en Allemagne en 1888, et il en a été publié en Amérique une édition complétée par Späth, Philadelphie, 1871. — Mentionnons encore G. Michaelis, *Kleine biblische Concordanz,* Iéna, 1712 et 1734-1741; W. Niederwerffer, *Biblischer Kern und Stern oder Handconcordantz über den Haupt-Sprüche der Heiligen Schrifft,* Leipzig, 1714; Matalène, *Répertoire universel et analytique de l'Écriture Sainte, contenant tout le texte sacré selon l'ordre alphabétique des sujets d'histoire, de dogme et de morale,* 2 in-4°, Paris, 1837 (le texte est reproduit en latin; il en a été fait une seconde édition, 2 in-4°, Paris, 1864); A. J. James, *Dictionnaire de l'Écriture Sainte, ou Répertoire et concordance de tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament mis par ordre alphabétique et méthodique,* in-8°, Paris, 1838; Lueg, *Biblische Realconcordanz,* 2e édit. par Heim, Ratisbonne, 1855, in-8°; C. Mazeron, *SS. Scripturæ Concordantiæ novæ, seu doctrina moralis et dogmatica e sacris Testamentorum codicibus ordine alphabetico desumpta,* in-8°, Paris, 1869; F. J. Bernhard, *Biblische Concordanz,* 7e édit., Dresde, 1890.

2° Les *Indices* ou tables alphabétiques plus ou moins complètes et plus ou moins détaillées, qui terminent beaucoup d'éditions de la Vulgate latine ou des versions modernes de la Bible, sont de véritables concordances réelles. D'après Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* Venise, 1566, l. IV, p. 361, leur premier auteur est un franciscain, Gabriel Brunnus, provincial de la Terre Sainte; il dressa, en 1496, une table alphabétique historique. Cet *Index Bibliorum* fut augmenté, en 1537, par Conrad Pellican, mais dans un sens qui favorisait les erreurs de sa secte; puis par Robert Estienne, en 1540. Il parut, en 1550, une traduction anglaise de l'*Index* de Pellican, sous ce titre : *A Briefe and a Compendious Table, in maner of a Concordance, openyng the waye to the principall Histories of the whole Bible.* L'*Index biblicus ad certa capita ordine alphabetico dispositus,* Anvers, 1571, qui fait partie de la Polyglotte de Plantin, forme un volume à part. D'autres *Indices* de la Vulgate latine sont cités par Le Long, *Bibliotheca sacra,* Paris, 1723, t. I, p. 456-458. A la traduction française de la Bible, composée par Olivétan et publiée à Neufchâtel, en 1535, on ajouta un *Indice des principales matières contenues dans la Bible,* rédigé par Matthieu Gravelin. On le retrouve corrigé et augmenté dans toutes les éditions de la Bible de Genève. Il forma bientôt un volume distinct : *Indice et concordance des choses contenues en la Bible, disposés par lieux communs selon l'ordre alphabétique,* in-4°, Lyon, 1545; in-8°, Genève, 1561; in-12, 1563; in-f°, 1566. Nicolas Malingre est l'auteur de l'*Indice des matières* qui accompagne la Bible de Calvin, imprimée à Genève, en 1540. Il a paru à Paris, en 1745, une *Concordance française, ou Extrait du*

Nouveau Testament par lettres alphabétiques, pour trouver aisément ce que l'on pourra désirer dans les quatre Évangélistes, les Actes et les Épîtres des Apôtres. C'est l'œuvre d'un protestant.

3° Une autre sorte de concordances réelles reproduit les passages bibliques qui sont en rapport avec le droit canonique. Il faut ranger dans cette catégorie les *Concordantiæ Bibliorum et Canonum* d'Hugues de Cologne, imprimées à Bologne, en 1479 et 1486. Jean, abbé de Nivelle, fit un travail analogue, qui parut à Bâle, en 1489, in-4°, sous le titre : *Concordantiæ auctoritatum Sacræ Scripturæ juxta ordinem librorum biblicorum in quibus loci juris civilis reperiuntur,* ou plus brièvement : *Concordantiæ Bibliæ et canonum totiusque juris civilis.* Tous les passages des Livres Saints, de la Genèse à l'Apocalypse, qui s'accordent avec les décrets des souverains pontifes, sont cités textuellement, avec l'indication des livres et distinctions correspondants des Décrétales. Ces références seules sont entrées dans les concordances marginales de la *Biblia cum concordantiis Veteris et Novi Testamenti et sacrorum canonum,* éditée à Lyon, en 1543, chez Jacques Mareschal.

4° Aux concordances réelles on peut joindre les concordances *marginales,* reproduites aujourd'hui encore aux marges de toutes les Bibles. Gaspard de Zamora en attribuait à tort l'invention au dominicain Hugues de Saint-Cher. Elles furent rédigées progressivement. Un religieux cistercien, Hugues Ménard, établit les concordances que les quatre Évangiles présentent entre eux; il ne fit qu'exprimer en chapitres modernes les tables des canons d'Eusèbe, qu'on lisait dans la plupart des manuscrits des Évangiles. Voir AMMONIENNES (SECTIONS), t. I, col. 493-494. Son travail fut imprimé pour la première fois à Nuremberg, en 1478 : *Biblia latina cum canonibus evangelistarumque concordantiis Menardi monachi.* On les trouve aussi dans une Bible latine, éditée à Ulm, en 1480. Une autre Vulgate, imprimée en 1489, contient pour le Nouveau Testament seulement des concordances marginales, qui résument les relations de chaque livre avec tous les livres de la Bible. Celles de l'Ancien Testament se rencontrent pour la première fois dans une Bible latine, sortie des presses de Froben, à Bâle, en 1491. Elles sont répétées dans une édition de 1495; elles y sont très peu nombreuses. Cf. Quétif et Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum recensiti,* Paris, 1719, t. I, p. 208-209. On les multiplia et on les retoucha, parfois avec maladresse, et beaucoup de fautes s'y glissèrent. M. Fillion les a revisées dans sa *Biblia sacra,* Paris, 1887 et 1889.

II. CONCORDANCES VERBALES. — Ces concordances, qui rangent les mots de la Bible suivant l'ordre alphabétique, sont les plus importantes et les plus nombreuses. Il en existe en plusieurs langues, car elles ont été faites sur les versions anciennes et modernes aussi bien que sur les textes originaux de l'Écriture.

1° CONCORDANCES LATINES. — Les premières ont été rédigées sur la Vulgate, et elles sont dues aux Dominicains. Quétif et Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum recensiti,* Paris, 1719, t. I, p. 203-209, ont démontré qu'elles étaient bien l'œuvre de ces religieux, et non celle des Franciscains ou des Cisterciens, à qui on en faisait parfois honneur. Les fils de saint Dominique les ont organisées sous plusieurs formes différentes. Hugues de Saint-Cher, qui fut plus tard cardinal, est l'inventeur de la première forme. Comme il se proposait, en commentant la Bible, d'indiquer exactement le sens du texte sacré, il comprit que pour préciser la signification de chaque mot, il fallait comparer tous les passages de l'Écriture où ce mot était employé. Cette comparaison exigeait une table complète, une sorte de dictionnaire de toutes les expressions bibliques. Hugues de Saint-Cher, aidé, dit-on, par cinq cents dominicains, fit opérer le dépouillement détaillé du texte latin de la Vulgate et réalisa la première Concordance verbale. Les mots, disposés dans l'ordre alphabétique, n'étaient écrits qu'une seule fois et servaient de titre. Au-dessous étaient indiqués en abrégé le livre, le chapitre et la partie du chapitre où ces mots sont employés. En effet, pour faciliter les références, Hugues de Saint-Cher adopta la division en chapitres, récemment inventée par Étienne Langton (voir CHAPITRES DE LA BIBLE), et il partagea chaque chapitre en sept parties à peu près égales, qui furent désignées par les premières lettres de l'alphabet, *a, b, c, d, e, f, g.* Ainsi « Terra, Gen., I, a », signifie que le mot *terra* se trouve au commencement du premier chapitre de la Genèse. Certaines expressions, qui sont souvent réunies dans la Bible et ont une signification distincte, comme *terra Juda, terra Moab, terra aliena, terra inimicorum, tempus senectutis, tempus pluviæ,* formaient des articles séparés. Les principales particules, telles que *absque, olim, propter, quasi, sicut, velut,* y étaient mentionnées. Cet ouvrage si considérable fut terminé en 1230, et comme il avait été composé au couvent de Saint-Jacques, à Paris, où habitait alors Hugues de Saint-Cher, il fut appelé *Concordantiæ sancti Jacobi.*

Cependant il était défectueux et rendait peu de services. On n'y trouvait qu'une sèche liste de mots, détachés du contexte; il fallait recourir dans les manuscrits aux passages indiqués, et cette recherche prenait beaucoup de temps. Aussi les Dominicains, comprenant les avantages que les prédicateurs retireraient d'un vocabulaire détaillé de la Bible, perfectionnèrent l'œuvre primitive et joignirent aux références la citation complète de tous les passages mentionnés. Ainsi, tandis que Hugues de Saint-Cher avait seulement écrit à la première ligne de sa Concordance : « A, a, a. Jerem. I, b. XIV, d, » ses continuateurs transcrivirent : « A, a, a. Jerem. I, b. A, a, a. Domine Deus, ecce nescio loqui, quia puer ego sum. XIV, d. A, a, a, Domine Deus, prophetæ dicunt eis : Non videbitis gladium, et fames in vobis non erit. » Comme ces additions furent faites, vers 1250, par trois dominicains anglais, Jean de Derlington, Richard de Stavenesby et Hugues de Croyndon, les nouvelles Concordances furent nommées *Concordantiæ anglicanæ.* Elles furent imprimées à Nuremberg, en 1485, sous le titre de *Concordantiæ magnæ.* Voir ARLOTTO, t. I, col. 967.

Vers 1310, un autre dominicain, Conrad de Halberstadt, apporta des modifications à l'œuvre de ses confrères. Cette dernière était trop volumineuse et trop prolixe; elle reproduisait des périodes entières et contenait des membres de phrases inutiles. Conrad ne conserva que les mots essentiels, les seuls qui étaient nécessaires pour déterminer le sens du terme principal. De plus, tout en maintenant dans les longs chapitres la division en sept parties, il n'admit dans les chapitres courts que quatre sections, désignées par les lettres *a, b, c, d.* Ces deux innovations réduisirent notablement le volume des Concordances; aussi furent-elles bien accueillies. L'ouvrage ainsi diminué fut adopté partout et eut le premier les honneurs de l'impression. Ce fut à Strasbourg qu'il parut, vers 1470, sous ce titre : *Fratris Conradi de Alemania, ordinis Prædicatorum, concordantiæ Bibliorum.* Une seconde édition vit le jour à Strasbourg aussi, vers 1475. Voici un spécimen de ces incunables, sans tenir compte des abréviations : « A, a. Jere. I, aaa. Domine Deus, ecce nescio loqui. XIV, b. prophetæ dicunt eis. Eze. IV, d. Domine Deus, anima mea non est. XXI, a (XX, 49), Domine Deus, ipsi. Joelis, I, c. Diei, quia prope est dies Domini. »

Enfin, un dominicain slave, Jean Stoikowic, dit Jean de Raguse, fit faire de nouveaux progrès aux concordances bibliques. Il était procureur général de son ordre auprès de Martin V, et il fut président du concile de Bâle. Dans le cours des sessions de 1433, il eut à discuter avec les Bohémiens, au sujet de la communion sous les deux espèces, sur le sens de la particule *nisi* en Joa., VI, 54.

Envoyé en 1435, par les Pères du concile, à Constantinople, il eut des démêlés avec les Grecs sur les prépositions *ex* et *per*, ἐκ et διά, relativement à la procession du Saint-Esprit. Or, dans ces deux circonstances, il constata que les Concordances ne contenaient pas les passages bibliques où se trouvent ces prépositions. De retour à Bâle, il résolut de combler cette lacune et de réunir toutes les particules indéclinables des Livres Saints. Il recueillit lui-même les citations de l'adverbe *non* et de quelques autres particules d'un emploi peu fréquent. Empêché par ses travaux au concile d'achever cette œuvre, il la fit continuer par son chapelain, Gautier Jonau, Écossais, maître en théologie. Celui-ci parcourut tous les chapitres de la Bible et nota, au fur et à mesure de sa lecture et en suivant l'ordre des Livres Saints, tous les mots indéclinables, n'exceptant que ceux qui étaient répétés presque à chaque ligne. Ces extraits n'étaient pas encore entièrement terminés au bout de trois ans; ils furent achevés par deux autres secrétaires. Un docteur espagnol, Jean de Ségovie, archidiacre de Villaviciosa, dans le diocèse d'Oviédo, et plus tard créé cardinal par l'antipape Félix V, les disposa alphabétiquement, et écrivit une introduction qui contient la plupart des renseignements précédents. Son ouvrage avait pour titre : *Concordantiæ partium sive dictionum indeclinabilium totius Bibliæ*. En 1496, Sébastien Brant ajouta ce supplément aux Concordances de Conrad de Halberstadt, qu'il appelle *Concordantiæ S. Jacobi*. Le livre, imprimé à Bâle, chez Froben, eut ainsi deux parties sous ce titre général : *Concordantiæ majores Bibliæ tam dictionum declinabilium quam indeclinabilium diligenter visæ cum textu ac secundum veram orthographiam emendatæ*. Dans la première partie, tous les chiffres avaient été collationnés avec soin; les erreurs des éditions précédentes avaient été corrigées, et le second livre d'Esdras était indiqué sous le nom de Néhémie. Froben en publia d'autres éditions avec des titres un peu modifiés, en 1506, en 1516, en 1521, en 1523, en 1525 et en 1526. Mareschal le fit imprimer à Lyon, en 1526 et 1528. Il y en eut encore des éditions à Strasbourg, à Lyon et à Cologne, mentionnées par Le Long, *Bibliotheca sacra*, Paris, 1723, t. I, p. 457-458. Des recensions furent faites par Arola (voir t. I, col. 1027), et par Gastius.

En 1555, Robert Estienne introduisit dans les Concordances latines d'heureuses modifications. Il se proposait de combler les lacunes des éditions précédentes et de corriger les fautes qui s'y étaient glissées. Le premier il mélangea les particules indéclinables aux mots déclinables, donna tous les noms propres et rangea le tout selon l'ordre alphabétique. Une autre innovation consista à indiquer les références bibliques au moyen des versets, qu'il avait imaginés depuis peu. Il conserva en même temps les lettres *a, b, c, d*, etc., pour l'avantage de ceux qui ne possédaient pas de Bible à versets numérotés. Il pouvait donc à bon droit intituler son ouvrage : *Concordantiæ Bibliorum utriusque Testamenti V. et N. novæ et integræ, quas revera majores appellare possis*. Jean Hervagius de Bâle entra dans la même voie et fit imprimer, en 1561, l'édition qu'avait préparée son père. Il sépare encore les particules des expressions déclinables, mais admet la division des versets : *Sacrorum utriusque Testamenti librorum absolutissimus Index, quas Concordantias majores vocant, tu vel maximas appelles, licet*. Une seconde édition vit le jour en 1568.

Jean Benoît, théologien de Paris, corrigea les éditions protestantes : *Concordantiæ novæ utriusque Testamenti juxta tropos et phrases locosque communes distinctæ, cunctis sacrarum litterarum studiosis vice commentarii profuturæ, quales nemo hactenus est aggressus*, 1562, in-f°. Georges Bullocus produisit à Anvers, 1572, une Concordance très volumineuse et très complète : *Concordantiarum S. Scripturæ œconomia methodica*. Les *Concordantiæ Bibliorum, id est, dictiones omnes quæ in Vulgata editione latina librorum V. et N. T. leguntur, ordine digestæ et ita distinctæ ut maximæ et absolutissimæ (quas offert hæc editio) Concordantiæ dici possint*, imprimées en 1600, chez Claude Marnius et Jean Aubrius, sans nom de lieu, présentent quelques particularités. Elles distinguent les mots homonymes, souvent confondus dans les autres éditions, et indiquent séparément les passages bibliques extraits des livres apocryphes, c'est-à-dire des deutérocanoniques et des IIIe et IVe livres d'Esdras. Pierre de Besse, docteur de Sorbonne, se proposa d'accorder les éditions discordantes et de corriger leurs fautes. Comme Robert Estienne, il indiqua à la fois les lettres et les versets : *Concordantiæ Bibliorum utriusque Testamenti generales*, Paris, 1611.

Toutes ces Concordances latines avaient été rédigées sur des éditions différentes de la Vulgate; aussi divergeaient-elles plus ou moins les unes des autres. Quand eut paru, en 1592, la Bible Clémentine, qui était imposée à tous les catholiques, il fallut conformer à son texte authentique les Concordances bibliques. La première qui présenta cette conformité sortit des presses de Plantin : *Concordantiæ Bibliorum juxta recognitionem Clementinam*, in-4°, Anvers, 1599. Si nous en croyons Le Long, *op. cit.*, p. 458, d'autres éditions parurent en diverses villes, en 1606, 1612 et 1615, avec des annotations de François Luc de Bruges. Quoi qu'il en soit, le savant doyen de l'église cathédrale de Saint-Omer fit paraître à Anvers, en 1617, des *Concordantiæ Bibliorum sacrorum emendatæ*, in-f°. Comme il le remarque dans la préface, elles présentent trois particularités : 1° elles reproduisent le texte de la Bible Clémentine; 2° elles ne contiennent pas les mots inutiles, tels que la plupart des pronoms, les conjonctions et les prépositions, les noms *Deus* et *Dominus* et les verbes *sum* et *dico*, qui sont employés trop fréquemment dans l'Écriture; 3° quelques mots, dont l'orthographe est rétablie, sont mis dans un ordre plus commode, à leur place naturelle. La Concordance de Luc de Bruges fut réimprimée à Genève et à Francfort, en 1625, et à Paris, en 1635 et en 1646. Elle fut retouchée. Hubert Phalésius, sous-prieur du monastère bénédictin d'Afflinghem, au diocèse de Malines, revit en 1642 l'édition de 1617, ajouta quelques versets et corrigea les erreurs de chiffres dans l'indication des chapitres et des versets. Il la compara aux *Concordantiæ sacrorum Bibliorum... absolutissimæ*, qu'avait publiées à Rome, en 1627, le jésuite Gaspard de Zamora, et qui contenaient, disait-on, cent mille textes nouveaux. Cette énorme différence provenait de l'insertion des particules indéclinables et des mots volontairement omis par Luc de Bruges, et de l'indication des versets des IIIe et IVe livres d'Esdras. Phalésius introduisit dans son édition les noms *Deus* et *Dominus*, en se bornant toutefois à des passages choisis, et les particules *sicut* et *quasi*. Il sépara aussi des expressions réunies à tort, comme *tibia*, « os de la jambe, » et *tibia*, « flûte; » *palma*, « paume de la main, » et *palma*, « palme; » *plaga*, « plage, » et *plaga*, « plaie. » La revision de Phalésius fut rééditée à Lyon, en 1649, 1652, 1667, 1687 et 1700; à Paris, en 1656; à Cologne, en 1684, et à Mayence, en 1685. Une autre correction de la Concordance de Luc de Bruges fut entreprise par Georges Siberbaur, et imprimée à Vienne, en 1700. F. Schmid a fait réimprimer à Vienne, en 1825, l'ouvrage de Luc de Bruges.

Les presses de Cologne avaient produit, en 1629, 1661 et 1663, des Concordances revues et augmentées par des théologiens de cette ville. Les particules y sont mélangées avec les mots déclinables, et les références y sont marquées à la fois par les lettres et les numéros des versets. Plus tard, les bénédictins de Wessobrunn suivirent une voie nouvelle dans leur *Repertorium biblicum, seu Concordantiæ S. Scripturæ utriusque Testamenti*, 2 in-f°, Augsbourg, 1751. Au lieu de reproduire de simples bouts de phrase, ils citent les versets en entier, ou au moins

les parties qui présentent un sens complet. Les formes verbales sont classées d'après les temps et les personnes; ainsi *abbrevio* est subdivisé en *abbrevians, abbreviatus*, etc. Les noms sont rangés selon les cas; les particules les plus usuelles sont omises. Des abréviations et des sigles ou signes conventionnels évitent les répétitions et gagnent de la place.

La plus récente édition complète des Concordances latines est celle de F. P. Dutripon : *Concordantiæ Bibliorum sacrorum Vulgatæ editionis... notis historicis, geographicis, chronicis locupletatæ*, in-4°, Paris, 1838. Elle comprend vingt mille versets de plus que les autres et distingue avec soin les différents noms propres, ce qu'on ne faisait pas dans les éditions antérieures; elle a été imprimée pour la septième fois en 1880. Une revision en a été publiée par G. Tonini, à Prato, en 1861. Signalons enfin le *Concordantiarum S. Scripturæ manuale* des trois jésuites, H. de Raze, Ed. de Lachaud et J. B. Flandrin, in-8°, Lyon, 1852; 13e édition, Paris, 1895; il omet un grand nombre de passages bibliques, se bornant à faire un choix, et il ne suit pas dans ses citations l'ordre des livres bibliques, comme la plupart des Concordances, mais l'ordre grammatical des cas pour les mots déclinables, et des temps pour les verbes; M. Bechis, *Totius Sacræ Scripturæ Concordantiæ juxta Vulgatæ editionis exemplar præter alphabeticum ordinem in grammaticalem redactæ*, 2 in-4°, Turin, 1887; C. Legrand, *Concordantiæ librorum N. T. D. N. J. C., juxta Vulgatam editionem*, in-8°, Bruges, 1889; V. Coornaert, *Concordantiæ librorum Veteris et Novi Testamenti juxta Vulgatam editionem ad usum Prædicatorum* (choix de textes), in-8°, Paris et Bruges, 1892. — Il n'existe malheureusement encore aucune Concordance latine indiquant quel est le mot hébreu ou grec du texte original que traduit le terme latin.

II. CONCORDANCES HÉBRAÏQUES. — L'utilité des Concordances latines engagea des savants à entreprendre le même travail sur les textes originaux de la Bible. La première Concordance hébraïque eut pour auteur un juif de Provence, R. Isaac Mardochée Nathan, fils de Kalonymos. Dans la préface, il a fait connaître les raisons pour lesquelles il composa cet ouvrage. Les chrétiens au milieu desquels il vivait soulevaient sans cesse contre le judaïsme des objections qu'il ne pouvait résoudre. Il cherchait les moyens de leur répondre, lorsqu'une Concordance latine tomba entre ses mains; elle lui servit, dit-il, à triompher des attaques de ses adversaires. L'avantage qu'il en avait retiré lui fit prendre la résolution de préparer une pareille Concordance du texte hébraïque. Il la commença en 1438, et, avec l'aide de nombreux collaborateurs, il la termina en 1448. Il adopta la division des chapitres de la Vulgate; mais il ajouta l'indication des versets massorétiques, qu'il avait comptés et dont il avait noté dans une table générale le nombre en chaque chapitre. Son œuvre fut imprimée pour la première fois à Venise, en 1523, par Daniel Bomberg, sous le titre de *Mê'ir netib*, « La lumière de la voie, » c'est-à-dire Concordance. Le mot *Concordantia* est transcrit dans le titre en caractères rabbiniques. Isaac suit l'ordre des racines hébraïques, disposées alphabétiquement. Elles sont accompagnées d'une explication écrite en caractères hébreux. Si une racine a plusieurs significations, elles sont distinguées par les lettres א, ב, etc. Tous les dérivés sont cités sans autre ordre que celui des livres de l'Ancien Testament, et suivis des références qui indiquent le chapitre et le verset d'où ils sont tirés.

Ainsi אביב se lit שביב ט״א, c'est-à-dire Exode, IX, 31.

Isaac avait laissé de côté les noms propres, les particules et les mots chaldéens. De nouvelles éditions furent publiées à Venise, en 1564, et à Bâle, en 1581. Reuchlin en avait fait une traduction latine fort défectueuse, qui fut imprimée à Bâle, en 1566, sous ce titre : *Concordantiarum hebraicarum capita quæ sunt de vocum expositionibus a R. Mardochæo Nathan conscripta*. La bibliothèque Bodléienne d'Oxford en possède une autre traduction latine manuscrite par Nicolas Fuller.

Un religieux franciscain, Marius de Calasio, prépara une seconde Concordance hébraïque. Voir t. II, col. 54-55. Le ministre général de l'ordre, Bénigne de Gênes, chargea le P. Michel-Ange de Saint-Romule de l'éditer. Elle parut à Rome, en 1621 et 1622, en 4 vol. in-f°, et elle est intitulée *Concordantiæ Sacrorum Bibliorum hebraicorum, in quibus chaldaicæ etiam librorum Esdræ et Danielis suo loco inseruntur*. Le plan est le même que celui de Nathan, mais il est complété. Les explications hébraïques des racines sont reproduites, traduites en latin et parfois augmentées. Les mots des langues apparentées à l'hébreu sont cités et expliqués. Une version latine, ordinairement empruntée à Santès Pagnin, accompagne tous les passages bibliques. En marge, on lit les variantes de la Vulgate et des Septante. Une liste des noms propres a été dressée à la fin du quatrième volume. Des rééditions ont été faites à Cologne, en 1646, et à Rome, en 1657. Celle qui parut à Londres, 1747-1749, sous la direction de Guillaume Romaine, contient les particules hébraïques et remplace la version latine des Septante par le texte grec de l'édition de Grabe.

Jean Buxtorf le père conçut le dessein de disposer dans un ordre nouveau les Concordances hébraïques. La mort l'empêcha d'achever son œuvre, qui fut continuée par son fils et parut à Bâle, en 1632, sous ce titre : *Concordantiæ Bibliorum hebraicæ, nova et artificiosa methodo dispositæ*. Voir t. I, col. 1981. Le fond de l'ouvrage est emprunté à Isaac Nathan. Il est enrichi de quelques mots nouveaux et de plusieurs centaines de passages qui avaient été précédemment omis. Les interprétations des racines hébraïques sont reproduites, puis accompagnées d'une traduction latine faite par Buxtorf l'ancien. Mais la principale amélioration consiste dans la disposition des dérivés. Au lieu d'être cités pêle-mêle suivant l'ordre des livres de la Bible, ils sont distingués et classés : les verbes précèdent les substantifs et sont rangés d'après les conjugaisons, les temps, les modes, le nombre, la personne et le genre; les diverses formes des noms sont réunies et séparées les unes des autres par une croix. Un supplément important contient la Concordance de tous les mots chaldaïques de l'Ancien Testament. Les particules, qui manquaient en partie, ont été ajoutées dans la nouvelle édition de B. Baer : J. Buxtorf, *Concordantiæ Bibliorum hebraicæ et chaldaicæ*, in-4°, Stettin, 1847. Elles avaient déjà été réunies et groupées suivant leurs diverses significations par Christian Nolde : *Concordantiæ particularum ebræo-chaldaicarum*, in-4°, Copenhague, 1675 et 1679. Une meilleure édition a paru à Iéna, en 1734. Elle a été préparée par Jean Godefroy Tympe, et publiée par son frère, Simon Benoît Tympe. Elle contenait à part la concordance des pronoms hébreux et chaldaïques. Les noms propres ont été recueillis par Hiller, *Onomasticon sacrum*, in-4°, Tubingue, 1706, et par Simonis, *Onomasticon Veteris Testamenti*, in-f°, Halle, 1745. Un abrégé de la Concordance de Buxtorf fut publié à Wittemberg, en 1653 : *Manuale Concordantiarum hebræo-biblicarum*, in-4°. Un autre, rédigé par Christian Rave, est intitulé : *Fons Sion sive Concordantiarum hebraicarum et chaldaicarum J. Buxtorfii epitome ad instar lexici*, in-8°, Berlin et Francfort, 1677. John Taylor publia en Angleterre : *Hebrew Concordance adapted to the English Bible, disposed after the manner of Buxtorf*, 2 in-f°, Londres, 1754-1757.

La Concordance hébraïque de Jules Fürst : אוצר לשון הקדש, « Trésor de la langue sainte, » ou *Librorum sacrorum Veteris Testamenti Concordantiæ hebraicæ atque chaldaicæ*, Leipzig, in-f°, 1837-1840, est supérieure aux précédentes. Elle corrige celle de Buxtorf en six cents endroits et la complète par l'addition de plusieurs milliers

de passages. Le plan est le même, mais il est perfectionné. Chaque mot hébreu est accompagné d'une explication hébraïque et latine. Les dérivés sont classés régulièrement, selon l'ordre des flexions ou de la conjugaison, et les références sont indiquées, non plus en chiffres hébraïques, mais par les numéros des chapitres et des versets, exprimés en chiffres arabes. Tous les mots hébreux sont imprimés avec les points-voyelles. Malheureusement les noms propres, les pronoms et la plupart des particules indéclinables sont omis. Un *Onomasticum sacrum* contenant 2668 articles est placé à la suite de la Concordance, mais il explique seulement la signification des noms propres, sans indication des passages bibliques où on les trouve. La grandeur du format rend l'usage du volume peu commode.

M. Salomon Mandelkern a publié en 1896 : *Veteris Testamenti concordantiæ hebraicæ atque chaldaicæ, quibus continentur : cuncta quæ in prioribus concordantiis reperiuntur vocabula, lacunis omnibus expletis, emendatis cujusquemodi vitiis, locis ubique denuo excerptis atque in meliorem formam redactis, vocalibus interdum adscriptis, particulæ omnes adhuc nondum collatæ, pronomina omnia hic primum congesta atque enarrata, nomina propria omnia separatim commemorata, servato textu massoretico librorumque sacrorum ordine tradito*, in-4°, Leipzig, 1896.

Les presses de Bagster ont produit : *The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament*, in-8°, Londres, 1843; 3e édit., 1866. Le plan en avait été formé en 1830. Elle fut éditée par G. V. Wigram et imprimée à ses frais. Au nombre de ses collaborateurs on compte S. P. Trégelles et B. Davidson. C'est une œuvre fort bien faite. Le genre des substantifs, les modes et les temps des verbes sont indiqués; les passages bibliques sont reproduits en entier et avec les points-voyelles; le mot qui fait le sujet de l'article est imprimé en italiques et transcrit en caractères latins. Parmi les appendices, on trouve une liste des noms propres. Une édition, corrigée par J. Huyghes, de B. Davidson, *Concordance of the Hebrew and Chaldee Scriptures*, a paru à Londres, in-8°, en 1876.

III. CONCORDANCES GRECQUES. — Les Concordances latines embrassent tout à la fois l'Ancien et le Nouveau Testament; les hébraïques ne comprennent que les livres protocanoniques de l'Ancien Testament. Un moine basilien, Euthalius de Rhodes, en 1300, et plus tard Sugdor composèrent des Concordances grecques de toute la Bible; mais elles n'ont pas été imprimées. Celles qui ont eu les honneurs de l'impression sont de deux sortes : les unes contiennent tous les mots grecs de l'Ancien Testament; les autres, tous ceux du Nouveau.

1° *Concordances grecques de l'Ancien Testament.* — La première parut à Francfort, en 1607 : *Concordantiæ V. T. græcæ, Ebræis vocibus respondentes*, πολύχρηστοι, 2 in-4°. L'auteur, Conrad Kircher, crut nécessaire de rapprocher les mots grecs des mots hébreux qu'ils traduisaient. Aussi adopta-t-il l'ordre alphabétique des expressions hébraïques et rangea-t-il sous chacune d'elles leurs diverses traductions grecques, avec citation des passages bibliques où elles se lisent. Ainsi אב, *germinatio, arbustum, fructus, viror*, a été traduit par ῥίζα, *radix*, Job, VIII, 12, et par γέννημα, *generatio*, Cant., VI, 10. Le second volume se termine par une longue table alphabétique des mots grecs; elle renvoie à tous les passages où ces mots sont cités et permet de former une concordance grecque. Le plan, on le voit, était mal conçu et rendait l'ouvrage d'un emploi difficile. On avait une concordance hébraïco-grecque plutôt qu'une concordance grecque.

Abraham Tromm fit une Concordance grecque sur un plan tout à fait nouveau. Après seize années de recherches opiniâtres, il livra son œuvre à la publicité : *Concordantiæ græcæ versionis vulgo dictæ LXX interpretum, cujus voces secundum ordinem elementorum sermonis græci digestæ recensentur, contra atque in opere Kircheriano factum fuerat*, 2 in-f°, Amsterdam et Utrecht, 1718. Les mots grecs sont rangés suivant l'ordre alphabétique et sont accompagnés de leur traduction latine. Sous chacun d'eux, les expressions hébraïques qu'ils rendent sont reproduites avec une interprétation en latin; puis viennent les versets bibliques où ils sont employés. Les passages qui nous restent des versions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion sont cités après ceux des Septante et à leur place alphabétique. Un professeur d'Oxford, Jean Gagnier, répliqua aux critiques que Tromm avait faites de la Concordance de Kircher dans ses *Vindiciæ Kircherianæ seu animadversiones in novas Ab. Trommii Concordantias græcas versionis LXX*, in-8°, Oxford, 1718.

La Concordance de Tromm était jusqu'à une date récente la meilleure Concordance grecque de l'Ancien Testament; mais elle est maintenant surpassée par une œuvre en cours de publication : *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, Oxford. Commencée par Ed. Hatch et continuée par H. A. Redpath, cette Concordance a six parties qui ont paru, 1892-1897. La grande innovation de cet ouvrage, c'est qu'il indique les leçons des manuscrits onciaux, l'*Alexandrinus*, le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*, aussi bien que les restes des anciennes versions grecques, recueillis par Field. On regrette seulement que les noms propres aient été exclus de cette magnifique Concordance.

La librairie Bagster a aussi publié *A handy Concordance of the Septuagint, giving various readings from Codex Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus and Ephræmi, with an Appendix of words from Origen's Hexaplæ not found in the above manuscripts*, in-8°, Londres, 1887.

2° *Concordances grecques du Nouveau Testament.* — La première fut composée par Sixtus Bétulius, de son vrai nom Sixte Birken, bibliothécaire de la ville d'Augsbourg. Il avait repris un projet commencé, puis abandonné, et après huit années de labeur et avec l'aide de ses disciples il le mena à bonne fin. L'ouvrage parut à Bâle, en 1546, sous ce titre : Συμφωνία, ἡ σύλλεξις τῆς διαθήκης τῆς καινῆς; et *Novi Testamenti Concordantiæ græcæ*. Les mots grecs sont disposés par ordre alphabétique et ordinairement accompagnés de leur traduction latine. Si les formes et les temps des verbes sont distincts, les flexions des substantifs ne sont pas séparées. Quelques noms fréquemment réunis, comme υἱὸς θεοῦ, υἱὸς ἀνθρώπου, forment des articles à part. On y trouve les noms propres. Pour les adverbes, les prépositions et les conjonctions, l'auteur s'est borné à quelques exemples. Aux citations sont jointes des références aux livres et aux chapitres seulement, car la division des versets n'avait pas encore été imaginée.

Henri Estienne, réalisant un dessein de son père, publia à Paris, en 1594, la seconde Concordance grecque du Nouveau Testament : *Concordantiæ Testamenti Novi græco-latinæ*. Ce n'était pas son œuvre, et l'auteur est resté inconnu. La Concordance de Bétulius servit de fondement, mais elle fut corrigée et perfectionnée, notamment par l'introduction des versets, inventés par Robert Estienne. Les mots grecs sont tous suivis de leur interprétation latine. L'ordre alphabétique est rigoureusement établi; il renferme des mots omis par Bétulius et un plus grand nombre de citations. Cependant Érasme Schmid a constaté encore de nombreuses omissions, des confusions et des hésitations sur le sens des mots. Cette Concordance a été rééditée en 1600, avec un supplément par Robert Olive Estienne, et en 1624, par P. et J. Chouët.

Érasme Schmid, qui avait remarqué les fautes de la Concordance d'Estienne, tenta de faire mieux, et après trois années de travail acheva une troisième Concordance grecque du Nouveau Testament. Ses héritiers la publièrent

en 1638, sous ce titre : *Novi Testamenti Jesu Christi græci, hoc est, originalis linguæ* Ταμιεῖον, in-f°, Wittenberg. La traduction latine des mots grecs n'est pas reproduite. Les passages qui se répètent textuellement ne sont transcrits qu'une fois avec référence aux autres endroits bibliques. Beaucoup de pronoms et de particules sont omis. Ernest Salomon Cyprian réédita cet ouvrage avec quelques corrections, in-f°, Gotha et Leipzig, 1717. Une troisième édition parut à Glasgow, en 1819. William Greenfield en donna un abrégé chez Bagster, in-16, Londres, 1830.

La quatrième Concordance grecque du Nouveau Testament est sortie des presses de Tauchnitz, à Leipzig, en 1842. Elle a été préparée par Charles Hermann Bruder et est intitulée : Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων, « Trésor des mots du Nouveau Testament. » Elle est plus parfaite que les précédentes et la meilleure de toutes. Elle ne contient pas de traduction latine. Tous les mots grecs s'y trouvent, sauf l'article, le pronom relatif ὅς et la conjonction καί, qui sont d'un usage trop fréquent. La dernière édition, format in-4°, est datée de 1887. G. Schmoller en a fait un abrégé : Ταμιεῖον *oder Handconcordanz zum griechischen Neuen Testament*, in-16, Stuttgart, 1869.

G. V. Wigram a édité et publié à ses frais l'*Englishman's Greek Concordance of the New Testament*, in-8°, Londres, 1839; 1844. Comme sa Concordance hébraïque, c'est une œuvre excellente. Tous les mots grecs du Nouveau Testament y sont rangés alphabétiquement, sans tenir compte des flexions, et ils sont accompagnés de leur transcription en caractères latins. Sous chacun d'eux on a reproduit les passages de la version anglaise où il se trouve traduit, et le mot anglais correspondant est imprimé en caractères italiques. A la fin de l'ouvrage se trouvent un index anglais-grec, qui permet de constater quels sont les mots grecs rendus par l'expression anglaise, et un index grec-anglais, qui énumère tous les mots anglais par lesquels est traduit chaque terme du texte original.

Des savants américains ont fait paraître, en 1870, *A vertical Greek and English Concordance of the New Testament*. Préparée par Charles F. Hudson, sous la direction d'Osée L. Hastings, revisée et complétée par Esdras Abbott, cette Concordance donne les mots grecs dans l'ordre d'un dictionnaire. Sous chacun d'eux on a reproduit les passages de la version anglaise « autorisée » qui le traduisent. Ils sont rangés par ordre alphabétique et imprimés en caractères gras. Les noms propres forment une série à part à la fin du volume. Une troisième édition a été faite à Boston, en 1875.

IV. CONCORDANCE SYRIAQUE DU NOUVEAU TESTAMENT. — Il n'existe pas de Concordance syriaque proprement dite; mais Charles Schaaf a publié à Leyde, en 1709, un lexique qui est assez complet pour en tenir lieu : *Lexicon syriacum concordantiale, omnes N. T. syriaci voces et ad harum illustrationem multas alias syriacas et linguarum affinium dictiones complectens*, in-4°. C'est une véritable Concordance du Nouveau Testament, car sous chacun des substantifs et des formes verbales, l'auteur a indiqué tous les passages de la Peschito où ce mot et cette forme sont employés. Sous les particules et les pronoms, les références ne sont pas complètes; on y trouve cependant l'indication de la plupart des versets. Toutefois le texte des versets n'est pas reproduit. Ainsi le premier mot, *'o'ar, aër*, est suivi de ces références : I Cor., IX, 26; XIV, 9; Ephes., II, 2. I Thess., IV, 17; Apoc., IX, 2, XVI, 17. Une liste des noms propres en latin est placée à la fin du lexique.

V. CONCORDANCES DES VERSIONS MODERNES. — Sur le modèle des concordances des versions anciennes et des textes originaux, on en fit aussi pour les versions de l'Écriture dans les langues modernes.

1° *Concordances allemandes.* — La première a été exécutée sur le Nouveau Testament de la traduction allemande de Luther. Jean Schröter la compila : *Concordantz des Newen Testaments zu teutsch*, in-f°, Strasbourg, 1524. Léonard Brunner compléta le travail de Schröter et édita à Strasbourg, en 1546, une Concordance de toute la Bible allemande. Elle ne comprenait pas tous les mots et ne reproduisait pas tous les passages bibliques. On signale d'autres travaux analogues : *Kleine Concordantz-Bibel*, par Michel Muling, in-8°, Leipzig, 1602; *Schatz-Kammer der H. Schrift, das ist, teutsche biblische Concordantzen*, par Luc Stöckel, in-4°, Herborn, 1606. Ils furent surpassés par les *Concordantiæ Bibliorum, das ist, biblische Concordantz und Verzeichnuss der Fürnembsten Wörter*, de Conrad Agricola (Baur), in-f°, Francfort-sur-le-Main, 1610. Cette Concordance contient tous les noms et tous les verbes, mais les pronoms et les particules en partie seulement. Les références sont faites au moyen des chapitres et des versets; le texte n'est reproduit qu'une fois, et parfois les diverses significations d'un mot sont distinguées. La Concordance renvoie aux fragments deutérocanoniques de l'Ancien Testament et même aux IIIe et IVe livres d'Esdras aussi bien qu'au IIIe livre des Machabées. En 1612, l'auteur fit paraître un *Appendix*, qui comblait les lacunes de son premier ouvrage. Dans les rééditions de 1621, 1632 et 1640, cet appendice fut inséré dans le corps du volume.

Christian Zeise fit imprimer à Leipzig, en 1658, une Concordance améliorée : *Concordantiæ Bibliorum emendatæ, completæ ac fere novæ*, in-f°. Comme elle n'est qu'un perfectionnement de l'ouvrage d'Agricola, le titre allemand est répété. Les mots sont disposés dans un ordre meilleur; les fautes sont corrigées; les variantes de la version allemande sont mentionnées, et les lacunes sont remplies. Un supplément in-4° parut en 1664. Dans une nouvelle édition de 1674, l'auteur ajouta aux mots qui formaient titre une explication latine. Frédéric Lanckisch apporta à la Concordance d'Agricola des modifications plus importantes. Ne se contentant pas de tout revoir et d'ajouter les particules indéclinables, il résolut de placer sous chaque mot allemand le mot hébreu ou grec dont il était la traduction. La concordance allemande était suivie de deux catalogues, l'un des mots hébreux, l'autre des mots grecs. Les premiers étaient notés par des lettres grecques et les seconds par des lettres latines, et ces lettres, reproduites à côté des passages allemands, indiquaient le mot original, traduit par Luther. De cette sorte, on avait dans le même volume une concordance allemande, hébraïque et grecque. Aussi l'ouvrage était-il intitulé avec raison : *Concordantiæ Bibliorum germanico-hebraico-græcæ. Deutsche, Hebräische und Griechische Concordantz-Bibel*. L'auteur mourut en 1669, avant la publication de son œuvre, qui n'eut lieu qu'en 1677, à Leipzig et à Francfort. Elle reçut bon accueil, et on en fit successivement trois éditions, revues et corrigées avec soin, en 1688, 1696 et 1705. Une cinquième fut donnée par Christian Reineck, en 1718; la seconde partie, publiée seulement en 1742, contenait les nombres, les pronoms et les particules. Il avait paru sous le même titre, en 1680, un abrégé qui n'est véritablement qu'un dictionnaire hébreu-allemand et grec-allemand. — Indiquons enfin la *Biblische Hand-Concordanz für Religionslehrer und alle Freunde der heiligen Schrift*, in-8°, Leipzig, 1841.

2° *Concordances anglaises.* — La première de ces concordances, comme la première en langue allemande, n'embrasse que le Nouveau Testament : *The Concordance of the New Testament*, Londres, sans date. Elle est certainement antérieure à 1540. On l'a attribuée à Thomas Gybson; mais elle est probablement de l'imprimeur John Day. La concordance de John Marbecke s'étendait à la Bible entière : *A Concordance, that is to saie, a Worke wherein by the order of the Letters A. B. C. ye maie redely finde any Worde conteigned in the Bible*, in-f°, Londres, 1550. Les références sont faites aux chapitres seulement. J. Darling, *Cyclopædia biblio-*

graphica, Subjects, in-8°, Londres, 1859, col. 1899, énumère six autres concordances anglaises, publiées entre 1578 et 1696, dont la plus importante est celle de Samuel Newman, Londres, 1643; réimprimée à Cambridge, en 1720, et connue généralement sous le nom de *Cambridge Concordance.* La plus célèbre concordance anglaise est celle d'Alexandre Cruden : *Complete Concordance to the Holy Scriptures of the Old and New Testament*, Londres, 1737. Elle contient des notes explicatives sur les mots les plus importants, mais elle ne renferme pas toutes les expressions de l'Écriture et laisse en particulier à désirer relativement aux noms propres. Il en a paru en différents formats de nombreuses éditions plus ou moins complètes. La meilleure est celle de la *Society for Promoting Christian Knowledge.* Les Concordances de Brown, Cole et Eadie ne sont que des revisions de celle de Cruden. Celle-ci a d'ailleurs été dépassée par le travail de Robert Young : *Analytical Concordance to the Bible,* Édimbourg, 1879; quatrième édition revue, 1881. C'est le fruit d'un labeur de quarante ans; l'impression seule dura près de trois ans. Cette concordance, tout à fait complète, contient tous les mots de la version autorisée, rangés par ordre alphabétique, avec l'indication du terme hébreu ou grec original, le sens littéral de chacun et sa prononciation, les identifications géographiques, etc.

3° *Concordances belges ou hollandaises.* — Le mennonite Pierre-Jean Twisck fit paraître à Horn, en 1615, une concordance in-folio de la Bible de Luther, traduite en hollandais. Sébastien Dranck en publia une autre à Harlem, en 1618. Avant de préparer sa concordance grecque, Abraham Tromm avait achevé une concordance belge, commencée par Jean Martin. Elle formait deux volumes in-folio, et elle vit le jour à Amsterdam, en 1685. Elle fut rééditée en 1692.

4° *Concordances danoises.* — On en mentionne deux : la première est l'œuvre de E. Ewald et comprend trois volumes, publiés à Copenhague, 1748-1749; la seconde est intitulée *Verbal-Concordans eller Bibel-Ordbag til det Nye Testamente;* elle ne porte que sur les livres du Nouveau Testament, et elle a été publiée à Kjöbenhavn, en 1856.

5° *Concordances françaises.* — Il n'existe en notre langue que des concordances protestantes : Marc Wilks, *Concordance des Saintes Écritures,* Paris, 1840; (W. B. Mackensie), *Concordance des Saintes Écritures* (pour la version d'Osterwald) *précédée des analyses chronologiques de l'Ancien et du Nouveau Testament,* in-8°, Paris, 1867; nouvelle édition, 1874; *Dictionnaire des concordances des Saintes Écritures d'après la version du Dr Segond,* in-8°, Lausanne, 1886.

6° *Concordance suédoise.* — Laurent Holenius a publié à Stockholm, en 1734 et 1742, *Svensk-hebraisk og svensk-grekisk Concordans over G. og N. Test.,* 2 part. en 3 vol. in-f°.

VI. Bibliographie. — Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* Venise, 1566, l. III, p. 241-247, et l. IV, *passim;* Le Long, *Bibliotheca sacra,* Paris, 1723, t. I, p. 454-459; Calmet, *Bibliothèque sacrée,* dans le *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1730, t. IV, p. 243-245; W. Orme, *Bibliotheca biblica,* in-8°, Édimbourg, 1824, p. 112-120; *Histoire littéraire de la France,* t. XIX, Paris, 1838, p. 43-47; H. E. Bindseil, *Concordantiarum homericarum specimen cum prolegomenis in quibus præsertim concordantiæ biblicæ recensentur earumque origo et progressus declarantur,* Halle, 1867; *Ueber die Concordanzen,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1870, p. 673-720; L.-C. Fillion, *Essais d'exégèse,* Lyon et Paris, 1884, p. 327-344; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e édit., art. *Bibelconcordanzen,* t. II, 1883, col. 636-647; S. M. Jackson, dans *Religions-Encyclopædia,* t. I, p. 522-526.

E. Mangenot.

CONCORDE DES ÉVANGILES. Voir Évangiles.

CONCUBINE (hébreu : *pilégéš,* que plusieurs rapprochent du grec πάλλαξ, « jeune fille, » et παλλακή, « concubine; » chaldéen : *leḥênāh,* Dan., V, 2, 3, 23). Ce mot ne désigne pas dans l'Écriture une femme illégitime, mais une femme régulièrement unie à son mari, et ne se distinguant de l'épouse, *'iššāh,* que par le rang secondaire qu'elle occupait dans la famille. Cette pratique paraît avoir eu pour cause chez les Hébreux le désir d'avoir une postérité. Voir Gen., XVI, 1-4; XXX, 1-5, 9. Dieu tolérait cet état de choses, comme la polygamie, jusqu'à ce que le christianisme vînt restaurer la sainte institution du mariage selon l'ordre primitif de l'unité conjugale. Matth., XIX, 5; I Cor., VII, 2. L'usage des concubines ne se borna pas d'ailleurs au cas de la stérilité de l'épouse. Sous différentes influences, les unes bonnes, comme le désir d'avoir une nombreuse postérité; les autres mauvaises et découlant des passions, la pratique en devint ordinaire et générale, à ce point que la loi mosaïque dut intervenir et y introduire une réglementation minutieuse.

I. *Lois relatives aux concubines.* — 1° Cette législation reconnaissait aux Hébreux le droit d'acheter une jeune fille à son père pour avoir une concubine, c'est-à-dire une esclave cohabitant avec le maître à titre d'épouse du second rang. Exod., XXI, 7. Elle consacrait aussi le droit pour le vainqueur de se choisir des concubines parmi les jeunes païennes devenues captives à la guerre, Deut., XXI, 10-12, pourvu qu'elles ne fussent pas Chananéennes. Deut., XX, 16. D'ailleurs les filles des Hébreux de condition libre pouvaient également devenir concubines. La concubine de Gédéon, Jud., VIII, 31, semble avoir été une femme d'un rang distingué. Il est vraisemblable que celle du lévite dont il est question Jud., XIX, 1-4, 24, appartenait également à une famille honorable et considérée. Les concubines achetées à leur père jouissaient auprès de leur maître, qui était en même temps leur mari, d'une position beaucoup plus avantageuse que les esclaves ordinaires. A cause de cela, elles ne participaient point au privilège de recouvrer la liberté au début de la septième année. Exod., XXI, 2, 7; Deut., XV, 12. Cependant, si l'une d'elles venait à déplaire à son mari, celui-ci pouvait (selon le texte hébreu) la revendre à un autre Israélite, mais non à un païen. Exod., XXI, 8. De plus, si, ne voulant plus la garder pour lui-même, il la donnait à son propre fils, elle devait dès lors être traitée comme sa fille, et, si ce fils venait à épouser une autre femme, il devait continuer de bien traiter sa concubine répudiée, en lui assurant la nourriture, des vêtements et tous les droits qu'elle possédait auparavant. Dans les cas où ces règles n'auraient pas été observées, la concubine devenait libre de plein droit, et sans rien payer à son maître. Exod., XXI, 9-11. A l'égard de la concubine prise parmi les captives, il lui était accordé un mois de liberté pour pleurer la perte de ses parents et de ses amis; alors seulement son maître pouvait la prendre pour épouse. Deut., XXI, 13. Elle en revêtait les habits, après avoir coupé ses cheveux et ses ongles, cérémonies symboliques qui signifiaient le changement de vie qu'elle acceptait. Deut., XXI, 12, 13. Et si plus tard son mari cessait d'avoir de l'affection pour elle, il pouvait la renvoyer libre, sans pouvoir la vendre ou la réduire à l'état d'esclave ordinaire. Deut., XXI, 14.

2° Les concubines qui étaient servantes dans la maison de celui qui les choisissait comme épouses de second ordre continuaient de rester au rang de servantes et sous l'autorité de l'épouse, maîtresse de la maison. Gen., XVI, 1-6. Cependant le père d'une concubine était réputé et appelé beau-père de celui auquel elle appartenait, et cet homme était appelé son gendre. Jud., XIX, 4, 5. L'infidélité de la concubine était regardée comme criminelle aussi bien que l'infidélité de l'épouse, Jud., XX, 3; II Reg., III, 7, 8; mais elle n'était pas aussi sévèrement punie. Lev., XIX, 20. Voir Adultère.

3° L'union d'une femme au titre de concubine n'était

consacrée par aucune cérémonie religieuse ni par aucune autre formalité. Il n'y avait pas pour elle ce prix de l'épouse, *mohar*, Gen., XXXIV, 12, que l'époux donnait à l'épouse et aux parents de l'épouse le jour du mariage, soit en argent, soit par des présents en nature. Gen., XXIV, 53; XXIX, 18. La répudiation d'une concubine n'était point soumise aux formalités exigées pour la répudiation de l'épouse.

II. *Les enfants nés de ce mariage.* — Les enfants de la concubine étaient légitimes, sans qu'ils eussent le même rang que ceux de l'épouse ordinaire. Dans le partage des biens paternels, ceux-ci leur étaient préférés. Le père pouvait même, au moyen de présents, exclure les enfants d'une concubine de son héritage. Gen., XXV, 6. On voit par là, — et l'Écriture le dit expressément, — qu'une certaine note de mépris s'attachait au « fils de l'esclave ». Cette expression était, en effet, employée comme un terme de dédain. Jud., IX, 18; cf. Ps. CXV, 16.

III. *Leur histoire.* — Il est question dans l'Écriture, avec plus ou moins de détails, des concubines de Nachor, Gen., XXII, 24; d'Abraham, Gen., XXV, 6; de Jacob, Gen., XXXV, 22; d'Éliphaz, Gen., XXXVI, 12; de Gédéon, Jud., VIII, 31; de Caleb, I Par., II, 46, 48; de Saül, II Reg., III, 7; de David, II Reg., V, 13; XV, 16; XVI, 21; I Par., III, 9; de Salomon, III Reg., XI, 3; de Manassé, I Par., VII, 14; de Roboam, II Par., XI, 21; d'Abia, II Par., XIII, 21, et de Balthasar, Dan., V, 2. L'usage des concubines, que la loi tendait à maintenir dans des limites convenables, prit à l'époque des rois un développement excessif. Les rois semblèrent vouloir en cela prendre modèle sur les habitudes des monarques païens, qui avaient dans leurs harems un très grand nombre de concubines. Roboam en avait soixante, II Par., XI, 21; Salomon en eut jusqu'à trois cents. III Reg., XI, 3. D'ailleurs, à partir de la royauté en Israël, il n'est plus question dans l'Écriture que de concubines royales. On ne peut donc se servir de ces données pour juger des habitudes reçues parmi le peuple. Un nouveau roi entrait par le seul fait de son élection dans tous les droits de son prédécesseur à l'égard des concubines de celui-ci, II Reg., XII, 8; XVI, 21; car ce droit était comme le symbole du pouvoir royal. C'est en vertu du même principe que le fait de s'emparer des concubines d'un roi était considéré comme un acte d'usurpation. Tel fut probablement le sens de la tentative d'Abner, II Reg., III, 7, et de la requête adressée par Bethsabée en faveur d'Adonias. III Reg., II, 21-24.

Voir Selden, *Uxor Ebraica, seu de Nuptiis et Divortiis ex jure civili, id est divino et talmudico veterum Ebræorum libri tres*, in-4°. Londres, 1646; *De jure naturæ et gentium secundum disciplinam Ebræorum libri septem*, in-4°, Leipzig, 1695; *De successionibus in bona defunctorum ad leges Hebræorum*, c. III, in-4°, Londres, 1646; Ugolini, *Uxor hebræa*, dans le *Thesaurus antiquitatum*, t. XXX, col. CLXXXIV-CCCLXV. P. RENARD.

CONDAMNATION. Voir JUGEMENT et SUPPLICES.

CONDAMNÉ DÉLIVRÉ POUR LA PÂQUE. Voir BARABBAS, t. I, col. 1443.

CONFESSION. Ce terme a divers sens; mais il signifie d'ordinaire l'aveu des péchés, fait à Dieu ou aux hommes, en public ou en particulier, par des formules générales ou en entrant dans le détail des diverses fautes. Cet aveu des péchés a été aussi appelé *exomologèse*, du grec ἐξομολόγησις. L'aveu détaillé des péchés fait par les chrétiens à un prêtre, en vue d'en recevoir l'absolution, est appelé *confession sacramentelle*, parce qu'il fait partie du sacrement de pénitence.

Pour embrasser les enseignements de la Bible sur la confession et les pratiques principales qu'ils ont inspirées, nous allons étudier successivement : 1. la confession des péchés chez les Juifs avant la ruine du second Temple; 2. la confession des péchés chez les Juifs depuis la ruine du second Temple; 3. la confession au baptême donné par saint Jean-Baptiste; 4. la confession chez les chrétiens, d'après les Évangiles; 5. la confession chez les chrétiens, d'après les Actes des Apôtres et les Épîtres; 6. les textes de l'Écriture qui semblent contraires à la confession sacramentelle.

I. LA CONFESSION DES PÉCHÉS CHEZ LES JUIFS AVANT LA RUINE DU SECOND TEMPLE. — Dieu veut que chacun de nous reconnaisse ses fautes et s'en repente; aussi la Bible présente-t-elle cette confession des péchés devant Dieu comme la condition du pardon. Dieu cherche à obtenir cet aveu d'Adam et d'Ève, Gen., III, 11, 13, après leur prévarication; de Caïn, Gen., IV, 9, après son fratricide; de David, II Reg., XII, 13, après son adultère. L'esprit de toute la Bible à cet égard est résumé dans l'Ecclésiastique, IV, 31, qui invite à ne pas rougir de confesser ses péchés, et dans les Proverbes, XXVIII, 13, qui promettent le pardon à celui qui avouera ses péchés et y renoncera. Cf. Ps. XXXI, 5; L, 6; Bar., II, 8; Dan., IX, 4; I Esdr., IX, 6. Cet aveu des fautes qu'on a commises est exigé de tous les hommes dans le Nouveau aussi bien que dans l'Ancien Testament; mais la loi mosaïque prescrivait la confession sous des formes particulières, dans des circonstances déterminées.

Le grand prêtre faisait chaque année une confession publique de tous les péchés d'Israël. Cette confession avait lieu en la fête de l'Expiation. Les deux mains sur la tête du bouc émissaire, le grand prêtre confessait toutes les iniquités des enfants d'Israël, toutes leurs transgressions et tous leurs péchés; il en chargeait le bouc avec malédiction, puis le faisait conduire dans le désert par un homme destiné à cet office. Lev., XVI, 21. Voir BOUC ÉMISSAIRE. Cette confession solennelle faite à Dieu, au nom de tout le peuple, était évidemment exprimée en termes généraux.

La loi de Moïse imposait en d'autres occasions la confession de fautes spéciales et déterminées. Elle obligeait à cette sorte de confession ceux à qui elle prescrivait un sacrifice pour le péché ou pour le délit. La nécessité de cet aveu n'est pas toujours exprimée par la Vulgate; mais elle est marquée clairement dans le texte original. Il était imposé au grand prêtre, pour une erreur involontaire dans l'accomplissement de ses fonctions, Lev., IV, 3-12; aux anciens du peuple, pour un péché commis par le peuple par ignorance, Lev., IV, 13-21; aux princes et aux particuliers, pour les violations involontaires de la loi, Lev., IV, 22-35; à tous ceux qui auraient refusé de rendre témoignage, lorsqu'ils y étaient invités, ou qui auraient touché quelque objet impur, ou qui auraient violé leurs serments par oubli. Lev., V, 1-13. Un aveu semblable était encore commandé à ceux qui auraient une restitution à faire au prochain, en raison d'un vol, d'une tromperie ou d'un dommage. Lev., VI, 1-7; Num., V, 6-7. Cette confession, entrant dans le rit expiatoire de la faute, était faite à Dieu plutôt qu'aux hommes.

Ainsi l'Ancien Testament distinguait trois confessions des péchés, faites à Dieu : une première, qui était le commencement et le signe du repentir et pouvait être tout intérieure; deux autres, qui devaient être extérieures : l'une générale, pour tous les péchés du peuple; l'autre spéciale, pour certaines fautes particulières. Ces deux dernières confessions appartenaient seules à la loi mosaïque proprement dite.

II. LA CONFESSION DES PÉCHÉS CHEZ LES JUIFS DEPUIS LA DESTRUCTION DU SECOND TEMPLE. — Nous trouvons des renseignements à cet égard dans le Talmud, pour le temps où il fut rédigé, et dans divers auteurs, pour les temps plus rapprochés de nous. — La *Mischna* s'occupe de deux confessions des péchés, celle des criminels condamnés au dernier supplice et celle de la fête de l'Expiation. Le traité *Sanhédrin*, VI, 3; Schwab, *Le Talmud*

de Jérusalem traduit, t. x, p. 278, dit que tous ceux qui sont condamnés à être lapidés doivent confesser leur crime avant leur exécution, afin d'avoir leur part dans le monde futur. Le traité *Yoma,* II, 6; IV, 2, et VI, 2; Schwab, *ibid.,* t. v, p. 194, 205 et 232, rapporte de son côté les formules de confession employées par le grand prêtre en la fête du Grand Pardon. Ce sont des formules générales. Il confessait en ces termes ses propres iniquités : « O Eternel, j'ai été pervers, j'ai péché, j'ai commis des fautes devant toi, moi et ma maison! O Dieu, pardonne les crimes, les péchés et les fautes dont je me suis rendu coupable devant toi, moi et ma maison, comme il est écrit dans la loi de Moïse, ton serviteur, Lev., XVI, 30 : *Car en ce jour se fera votre expiation,* etc. » Il renouvelait à deux autres reprises la même confession : une première fois pour lui, sa maison, les fils d'Aaron et le peuple saint; une seconde fois pour le peuple et la maison d'Israël.

Le même traité *Yoma,* qui est consacré à la fête du Grand Pardon, déclare, VIII, 8; Schwab, *ibid.,* p. 255, que pour les péchés commis envers Dieu la cérémonie de cette fête expie les fautes; mais que, pour les fautes envers le prochain, elles ne sont expiées que si l'on satisfait directement au prochain. Au commentaire de ce texte, la *Ghemara* du Talmud de Jérusalem ajoute des observations importantes au sujet de la confession que chaque pécheur devait faire de ses propres fautes, soit au prochain qu'il avait offensé, soit à Dieu. Celui qui a péché envers le prochain devra aller auprès de lui et lui dire : « J'ai commis un péché envers toi, et je le regrette. » Si l'offensé est mort, il faudra aller sur sa tombe exprimer son repentir, et lui dire : « J'ai péché, j'ai tourné le bien en mal, et j'en éprouve des regrets. » — Tous les Israélites doivent, la veille et le jour de l'Expiation, faire cinq fois leur confession : la veille à l'entrée de la nuit, le matin, à midi, aux vêpres et enfin dans la prière de clôture. Sont-ils tenus d'énoncer dans cette confession le détail de toutes leurs actions blâmables? Le Talmud a rapporté deux opinions à ce sujet. Selon Rabbi Juda ben Bethera, cette énumération est nécessaire. Selon Rabbi Akiba, l'énumération est inutile. Traité *Yoma,* VIII, 8; Schwab, *ibid.,* t. v, p. 257-258; cf. traité *Nedarim,* V, 4; Schwab, *ibid.,* t. VIII, p. 198. — En résumé, le Talmud impose une confession générale le jour de l'Expiation. Il impose également à celui qui est lapidé la confession spéciale du crime pour lequel il est condamné. Il prescrit encore à celui qui a fait tort à son prochain l'aveu de cette injustice. Il ne se prononce pas sur l'opinion des rabbins qui demandaient une confession distincte de tous les péchés commis.

Ce point continua depuis lors à diviser les docteurs juifs. On peut voir dans le P. Morin, *Commentarius historicus de disciplina et administratione sacramenti Pœnitentiæ,* Anvers, 1682, lib. II et IX, un grand nombre de réponses des rabbins à ce sujet. En général, ceux qui se montrent favorables à la confession distincte et publique, en dehors des cas spécifiés par la *Mischna,* se contentent de la conseiller. Plusieurs enseignent que la confession peut se faire par l'intermédiaire d'une tierce personne. Jean Buxtorf l'ancien (voir ce mot), *Synagoga judaica, tertia editio de novo restaurata a Johanne Buxtorfio filio,* Bâle, 1661, a recueilli les usages reçus chez les Juifs du XVIe siècle à cet égard. Il parle de trois circonstances où les Juifs confessent leurs péchés. A la fête du renouvellement de l'année, ils récitent dans un bain une formule de confession générale formée de vingt-deux mots. A chaque mot, ils se frappent la poitrine, et, après avoir achevé cette confession, ils se plongent tout le corps dans l'eau. Buxtorf, *ibid.,* ch. XXIII, p. 491. A la fête de l'Expiation, ils récitent la même formule. Ils se servent également de formules plus longues. Lorsqu'ils les récitent tout haut et publiquement, il n'y a pas lieu d'y énumérer leurs péchés; mais lorsqu'ils les récitent tout bas et en particulier, ils font bien de les énumérer en détail. A la fin des cérémonies de la fête, il est d'usage qu'ils se retirent deux à deux en divers lieux de la synagogue, pour se donner la flagellation. L'un se prosterne à terre, le visage vers le nord ou vers le midi, et confesse ses péchés, en se frappant la poitrine à chaque mot de la formule de confession. Pendant ce temps, l'autre, armé d'une lanière ou d'une ceinture, lui en applique trente-neuf coups sur le dos, en récitant trois fois le ℣. 38 du Psaume LXXVIII. Ensuite celui qui vient d'être flagellé se relève et rend à son flagellateur le même service qu'il vient de recevoir de lui. Buxtorf, *ibid.,* ch. XXV, p. 521-522. Enfin, à leur lit de mort, les Juifs font la confession de leurs péchés par des formules qui varient suivant les pays. Après cette confession, ils disent au rabbin qui les a visités ce qu'ils pourraient avoir de secret à lui communiquer, demandent la rémission de leurs péchés, pardonnent à leurs ennemis, bénissent leurs enfants et font le partage de leurs biens. Buxtorf, *ibid.,* ch. XLIX, p. 492-494. On voit que, suivant Buxtorf, ils ne confessent leurs péchés en détail que lorsqu'ils parlent à Dieu tout bas, le jour du grand pardon, et que toutes leurs autres confessions sont faites par des formules reçues. C'est donc à tort que Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* édition Migne, Paris, 1845, art. *Confession,* t. I, col. 1153, invoquait l'autorité de Buxtorf pour affirmer des Juifs d'aujourd'hui qu'ils se confessent à peu près comme nous au lit de mort, et que ceux qui reçoivent la flagellation le jour du grand pardon déclarent leurs péchés, en se frappant la poitrine à chaque péché qu'ils confessent.

Ces erreurs de Calmet et une lecture trop peu attentive de Morin firent croire à quelques auteurs de la première moitié de ce siècle, comme l'abbé Gerbet, dans l'*Université catholique,* t. I, Paris, 1836, p. 336, et l'abbé Pernet, *Études historiques sur le célibat ecclésiastique et sur la confession sacramentelle,* Paris, 1847, p. 310, que les Juifs se confessent en détail comme les catholiques. M. Drach répondit à l'abbé Gerbet dans une brochure où il prétendit réfuter Morin, bien qu'il acceptât à peu près les mêmes conclusions qu'a formulées le savant oratorien. *Tractatus historicus,* p. 717. Voici les conclusions de M. Drach, telles qu'il les a reproduites lui-même, dans son *Harmonie entre l'Église et la synagogue,* Paris, 1844, t. I, p. 547. Sauf en ce qui regarde l'obligation que nous avons considérée comme certaine, de confesser au prochain les torts qu'on lui a faits, ces conclusions sont conformes à ce que nous venons de dire de la confession extérieure et publique des Juifs. — 1° Les Hébreux, c'est-à-dire les fidèles de l'ancienne loi, ne confessaient pas leurs péchés *un* à *un* (*singillatim*); ils n'avaient, comme encore les Juifs modernes, qu'une formule générale, qui consistait à s'avouer coupables, en se frappant la poitrine en signe de contrition. Dans deux cas seulement les rabbins permettent au pénitent, et quelques-uns lui ordonnent, de spécifier ses péchés, ou mieux le repentir de ses péchés; savoir : 1. s'il a nui au prochain dans son bien ou sa réputation; 2. si le péché envers Dieu a été commis publiquement. (Le P. Morin dit qu'ils doivent faire connaître leurs torts au prochain qu'ils ont lésé, et que la confession publique de ces torts est partout réputée plus parfaite; c'est en cela que ses conclusions diffèrent de celles de M. Drach.) — 2° Ce qui distingue encore la confession juive de la confession sacramentelle instituée par Notre-Seigneur, c'est qu'il n'est point nécessaire qu'elle soit *entière,* c'est-à-dire qu'elle comprenne tous les péchés du pénitent; et que celui-ci peut se confesser *par la bouche d'un autre.* — 3° Les Hébreux ne se confessaient pas aux prêtres.

III. La confession des péchés au baptême de saint Jean-Baptiste. — Les Juifs que saint Jean baptisait confessaient leurs péchés, *confitentes peccata sua,* ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. Matth., III, 6; Marc., I, 5. Cette confession était bien propre à inspirer l'esprit du baptême du Précurseur, qui était un baptême de péni-

tence. Voir BAPTÊME. Mais quelle forme revêtait-elle? Nous l'ignorons. Tertullien, *De baptismo*, XX, t. I, col. 1332, pense que c'était une confession détaillée des péchés que chacun avait commis. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, III, 4, t. XXXIII, col. 437, croit que les baptisés avouaient au précurseur leurs fautes personnelles. « Ils montraient, dit-il, leurs blessures, et lui (saint Jean) leur appliquait ensuite des remèdes. » Comme le baptême était donné individuellement, il semble bien que la confession était également individuelle. Chacun avouait donc ses propres péchés. Le repentir pouvait amener plusieurs pénitents à spécifier les fautes qui leur causaient le plus de remords. Saint Jean-Baptiste se contentait peut-être d'un aveu général. D'ailleurs, au milieu de la foule qui venait à lui, il n'avait sans doute ni le temps ni la facilité d'écouter l'énumération détaillée de toutes les fautes commises par chaque baptisé. Les exhortations qu'il faisait d'après l'Évangile, Luc., III, 7-16, regardaient les péchés publics plutôt que les fautes secrètes. Tout en se distinguant des confessions de l'Ancien Testament, qui étaient générales ou ne portaient que sur une faute particulière, la confession demandée par saint Jean-Baptiste avait, semble-t-il, plus d'analogie avec elles qu'avec la confession détaillée que les chrétiens font aux prêtres pour recevoir l'absolution. Voir Patrizi, *De Evangeliis*, diss. 44, n. 6, Fribourg-en-Brisgau, 1853, t. III, p. 470.

IV. LA CONFESSION CHEZ LES CHRÉTIENS D'APRÈS LES ÉVANGILES. — Dans l'Ancien Testament, Dieu n'avait accordé à aucun homme la puissance de remettre les péchés. Dans le Nouveau, cette puissance a été communiquée par Jésus-Christ aux Apôtres et aux prêtres leurs successeurs, en même temps que l'obligation de recourir à cette puissance était imposée à tous les chrétiens. On comprend quelle profonde différence ce pouvoir d'absoudre, donné aux prêtres de la nouvelle loi, établit entre les deux Testaments, au point de vue de la rémission des péchés. De ce mode nouveau d'absolution découlaient nécessairement des différences dans le mode de confession. Sans doute les chrétiens devaient continuer à s'accuser de leurs péchés devant Dieu, comme les Juifs. Ils pouvaient, comme eux, pratiquer la confession générale dans leur culte public. Ils pouvaient même y introduire une confession spéciale de certaines fautes déterminées. Mais à ces confessions diverses ils étaient tenus d'ajouter la confession détaillée de leurs fautes à ceux qui avaient reçu le pouvoir de les absoudre. Cet aveu détaillé de tous ses péchés à un prêtre, en vue de recevoir l'absolution, a été appelée *confession sacramentelle*, comme nous l'avons dit en commençant. C'est de cette confession propre au christianisme que nous devons surtout nous occuper dans la suite de cet article.

Les Évangiles ne nous expliquent pas la manière dont elle doit se faire; mais ils affirment clairement le principe d'où dérivent la nécessité et la nature de cette confession, c'est-à-dire le principe du pouvoir accordé aux prêtres de remettre et de retenir les péchés. Voyons donc comment les Évangiles affirment ce principe; nous indiquerons ensuite les conséquences qui s'en déduisent par rapport à la confession.

Le Sauveur a investi saint Pierre et les Apôtres de la charge de le représenter jusqu'à la fin des siècles, et leur a donné, à eux et à leurs successeurs, le pouvoir de gouverner son Église et de nous appliquer les moyens extérieurs de sanctification, et tout particulièrement d'administrer les sacrements. Ce pouvoir spirituel a été promis dans son universalité à saint Pierre, lorsque Jésus-Christ lui a dit : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle, et je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. » Matth., XVI, 18-19. Il lui a été conféré, lorsque le Sauveur lui a dit : « Sois le pasteur de mes agneaux,... sois le pasteur de mes brebis. » Joa., XXI, 15-17. Ce même pouvoir spirituel a été promis aux Apôtres par ces paroles, semblables à celles qui avaient été adressées à saint Pierre : « En vérité je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Matth., XVIII, 18. Il leur a été conféré, quand, au moment de monter au ciel, le Sauveur leur a communiqué son pouvoir en ces termes : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. Allez donc, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit : leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé; et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. » Matth., XXVIII, 18-20.

L'universalité de ce pouvoir spirituel était indiquée de plusieurs manières en ces diverses paroles. Elles ne marquaient pas seulement qu'il s'étendrait à toute l'Église et à tous les peuples; elles faisaient encore entendre qu'il renfermait toutes les attributions de la puissance spirituelle, que Jésus-Christ possédait comme notre Sauveur. C'est ce qu'exprimaient en particulier ces termes : « Tout ce que vous délierez sur la terre le sera au ciel, et tout ce que vous lierez sur la terre le sera au ciel. » *Quæcumque ligaveritis*, ὅσα ἐὰν δήσητε; *quæcumque solveritis*, ὅσα ἐὰν λύσητε. Ces termes généraux n'expriment pas formellement le pouvoir de remettre les péchés. Cependant, à ne tenir compte que de cette formule, il y aurait eu lieu de penser qu'il y était renfermé. Jésus-Christ avait, en effet, exercé ce pouvoir. Il avait même tenu à établir par un miracle qu'il possédait ce pouvoir sur la terre, dans son humanité. Les trois synoptiques, Matth., IX, 2-8; Marc., II, 3-12; Luc., V, 18-26, nous l'ont raconté avec les mêmes détails circonstanciés. On venait d'apporter un paralytique devant le Sauveur, afin qu'il le guérît. « Mon fils, lui dit Jésus, vos péchés vous sont remis. » En l'entendant, des scribes, qui se trouvaient présents, se dirent en eux-mêmes : « Comment cet homme parle-t-il ainsi? Il blasphème : qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul? » Mais Jésus, connaissant leurs pensées, guérit le paralytique, et leur déclara que c'était pour leur prouver que le *Fils de l'homme* a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre. Il avait donc montré que son humanité même, *Filius hominis*, possédait ce pouvoir, et cela sur la terre, *in terra*. En promettant ensuite à ses Apôtres que tout ce qu'ils lieraient ou délieraient sur la terre, Matth., XVI, 19; XVIII, 18, le serait dans le ciel; en leur conférant ce pouvoir, en vertu de la pleine autorité qu'il avait reçue au ciel et sur la terre, Matth., XXVIII, 18, Jésus-Christ faisait entendre assurément que la puissance qu'il communiquait à ses Apôtres renfermait ce pouvoir de remettre les péchés sur la terre, qu'il avait revendiqué pour le Fils de l'homme.

Mais afin qu'aucun doute ne pût s'élever à ce sujet, il tint à leur donner ce pouvoir d'une manière distincte et en termes formels. Dans une des apparitions qui suivirent sa résurrection, il leur dit : « La paix soit avec vous. Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. » Après ces paroles, il souffla sur eux et leur dit : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux pour qui vous les retiendrez. » Joa., XX, 21-23.

Il est manifeste que par ces paroles Jésus-Christ a donné à ses Apôtres le pouvoir de remettre les péchés. Il présente, en effet, le pouvoir qu'il leur confère comme égal et semblable à celui qu'il a reçu de son Père. Il met en eux un pouvoir surnaturel qui vient du Saint-Esprit; il exprime enfin clairement qu'il s'agit de la rémission des péchés; car le mot ἁμαρτίας, dont il se sert, ne peut avoir ici que ce sens. D'autre part, Jésus-Christ donne aux Apôtres non seulement le pouvoir de remettre les péchés, mais encore celui de les retenir, comme dans l'annonce de l'autorité qu'il leur réservait il leur avait

promis le pouvoir non seulement de délier, mais encore de lier. Il ne se borne pas à dire : « les péchés que vous ne remettrez pas ne seront pas remis; » il emploie une formule positive : « les péchés que vous retiendrez seront retenus, » ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται. Or, et ceci est important pour nos conclusions relativement à la nécessité de la confession, le pouvoir de remettre et de maintenir les péchés établit les Apôtres juges de toutes les fautes et entraîne l'obligation de les leur soumettre toutes. En déclarant, en effet, que ces péchés seraient remis que les Apôtres remettraient, et que ceux-là seraient retenus que les Apôtres retiendraient, le Christ a montré que Dieu ne remettrait lui-même que ceux qui auraient été remis par ses représentants. Or nous devons obtenir de Dieu le pardon de nos péchés. Nous sommes donc dans l'obligation d'en demander l'absolution aux Apôtres, puisque c'est la condition mise par Dieu à leur pardon.

Il s'agit, bien entendu, des fautes graves, et non des fautes vénielles; car ce sont les fautes graves, c'est-à-dire celles qui attirent sur nous l'inimitié de Dieu et nous rendent dignes de la damnation, ce sont ces fautes graves, dis-je, que désigne le terme ἁμαρτίας, *peccatum*, employé par Jésus-Christ. Les théologiens en ont conclu qu'on n'était pas tenu de soumettre les fautes vénielles aux prêtres successeurs des Apôtres. Cependant les prêtres donnent validement l'absolution de ces fautes vénielles, parce qu'un moyen qui efface les péchés mortels doit avoir, à plus forte raison, l'efficacité de remettre les fautes vénielles.

La puissance de remettre les péchés accordée par le Sauveur aux Apôtres a été regardée par les anciens protestants, Cambier, *De divina institutione confessionis sacramentalis*, Louvain, 1884, p. 14, comme un simple pouvoir de déclarer la rémission de ces péchés; mais les expressions dont Jésus-Christ s'est servi ne comportent pas ce sens; car il dit que les péchés seront remis si les Apôtres les remettent, et non que les Apôtres les déclareront remis lorsqu'ils le seront par Dieu. Sans doute les Apôtres ne sauraient exercer un ministère aussi sacré que de la part de Dieu, en son nom et en tenant compte des règles posées par la loi divine; mais ils n'en sont pas moins investis du pouvoir d'absoudre, puisque Dieu pardonne au ciel les péchés qu'ils absolvent sur la terre.

Ce pouvoir de remettre les péchés est d'ailleurs distinct des autres pouvoirs accordés aux Apôtres et à leurs successeurs. Il diffère en particulier du pouvoir de baptiser. Le baptême efface sans doute les péchés; mais, lorsque l'Écriture en parle, elle le désigne par l'ablution ou par l'eau qui en est la matière. Elle attribue les effets de ce sacrement à l'eau régénératrice, plutôt qu'au ministre du baptême. Or, dans le texte qui nous occupe, Jésus-Christ attribue, au contraire, la rémission ou le maintien des péchés au pouvoir conféré à ses ministres. Ajoutons que remettre ou retenir les péchés suppose un jugement rendu et non une ablution faite, et que les formules « tout ce que vous lierez sera lié », « les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, » expriment une puissance qui s'exercera indéfiniment, tandis que le baptême ne saurait se réitérer.

C'est donc avec raison que le concile de Trente a consacré, sess. XIV, can. 3, par la définition suivante l'interprétation que nous venons de donner des enseignements des Évangiles : « Anathème à qui dirait que ces paroles de notre Seigneur et Sauveur : Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez, ne doivent pas être entendues du pouvoir de remettre les péchés dans le sacrement de pénitence, comme l'Église catholique l'a toujours entendu depuis le commencement; mais combattrait l'institution de ce sacrement, en les appliquant faussement au pouvoir de prêcher l'Évangile. »

Après avoir reconnu que Jésus-Christ a investi ses Apôtres du pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, montrons comment la nécessité de la confession sacramentelle découle de cette institution. Nous disions plus haut que l'obligation où nous sommes d'obtenir de Dieu notre pardon entraîne l'obligation de soumettre tous nos péchés graves à ceux qui sont revêtus de ce pouvoir. Nous ajoutons maintenant qu'elle entraîne par le fait même l'obligation de faire l'aveu détaillé de toutes ces fautes, aveu qui constitue la confession sacramentelle.

La nécessité de cet aveu détaillé vient de ce que Dieu a confié le ministère d'absoudre ou de maintenir nos péchés à des hommes qui ne les peuvent connaître que par notre propre confession. Si Dieu s'était réservé, comme dans l'ancienne loi, le pouvoir de pardonner, la confession que nous lui ferions à lui-même pourrait rester générale, puisqu'il connaît bien nos péchés. Aussi, chez les Juifs, la confession détaillée faite à Dieu n'était-elle utile que pour exciter et exprimer le repentir du pécheur. Elle n'était pas nécessaire en elle-même. Aujourd'hui encore la contrition, qui nous fait pleurer nos fautes devant Dieu, n'a pas besoin d'être détaillée; il suffit qu'elle soit universelle et qu'elle n'excepte aucune faute grave. Mais la confession aux prêtres, qui s'ajoute parmi les chrétiens à cette contrition, comme une condition mise par Jésus-Christ au pardon de nos péchés; cette confession, dis-je, doit être détaillée. Pour que les Apôtres et leurs successeurs puissent exercer leur pouvoir d'absoudre ou de condamner, il faut, en effet, que chaque péché soit soumis à leur jugement; il faut par conséquent qu'il leur soit accusé. Sans doute leur jugement sera universel; ils remettront ou ils retiendront tous les péchés qui leur seront soumis par une même personne, ainsi que les paroles de Jésus-Christ le font entendre : *quorum remiseritis peccata remittuntur*. Cette universalité de l'absolution tient à ce que les péchés ne sont pardonnés que par la réception de la grâce sanctifiante et de l'amitié de Dieu, qui suppose un pardon universel Elle tient encore à ce que les prêtres doivent remettre ou retenir les péchés, suivant qu'ils trouvent le pénitent bien ou mal disposé. Mais pour connaître ses dispositions, pour imposer ou conseiller à chacun les réparations convenables, pour juger en connaissance de cause s'il convient de remettre ou de retenir les péchés, il est nécessaire qu'ils aient reçu du pénitent lui-même l'aveu détaillé de tous ses péchés.

Cette confession détaillée faite aux prêtres pour obtenir l'absolution, et qui constitue la confession sacramentelle, est donc indispensable pour l'exercice du pouvoir de remettre ou de retenir les péchés. Elle a donc été instituée par Jésus-Christ, puisqu'il a établi ce pouvoir qui ne saurait s'exercer sans elle. Cette confession sacramentelle peut revêtir des formes diverses. Elle pourra être publique ou privée, simplement privée pour certaines fautes et publique pour d'autres, suivant les mœurs, les circonstances et les règles tracées par ceux qui ont le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés; car, en leur conférant ce pouvoir, Jésus-Christ leur a donné, par le fait même, le droit de déterminer dans une certaine mesure les conditions où ils l'appliqueront. Cependant, d'une part, ils doivent exercer ce droit dans l'esprit de miséricorde qui en a inspiré l'institution; et, d'autre part, ils ne sauraient dispenser le pécheur de l'aveu détaillé, qui est indispensable pour que les ministres de Dieu portent un jugement éclairé sur ses fautes.

V. La confession chez les chrétiens d'après les Actes et les Épîtres. — Quelques textes des Actes des Apôtres et des Épîtres parlent de confession des péchés. Il y a lieu d'examiner de quelle nature était la confession dont ils s'occupent, et si c'est la confession sacramentelle. Les principaux de ces textes sont Act., XIX, 18; I Joa., I, 9; Jac., V, 16. Arrêtons-nous à chacun de ces trois passages.

1° Act., XIX, 18. Des Juifs, fils de Scéva, prince des

prêtres, avaient tenté vainement de chasser le démon d'un possédé, au nom de Jésus-Christ. Le possédé s'était même précipité sur eux et les avait maltraités. « Ce fait, dit le livre des Actes, XIX, 17-20, fut connu de tous les Juifs qui habitaient Éphèse; ils furent saisis de crainte, et ils glorifiaient le nom du Seigneur Jésus. Et beaucoup de ceux qui avaient cru venaient confesser et déclarer leurs actions. Ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν. » Le récit poursuit que beaucoup aussi brûlèrent publiquement des livres de magie qu'ils possédaient. Il conclut qu'ainsi la parole de Dieu croissait et était confirmée. — On se demande si la confession dont il est question dans ce passage est la confession sacramentelle des péchés. Deux opinions sont en présence. Bellarmin, *De pœnitentia*, lib. III, cap. IV, Lyon, 1590, t. II, col. 1624; Corneille Lapierre, *Commentaria in Script. S.*, Paris, 1868, t. XVII, p. 354, et le P. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. II, p. 444, pensent qu'il s'agit de confession sacramentelle. D'autres auteurs, comme Cambier, *De divina institutione confessionis sacramentalis*, Louvain, 1884, p. 93, estiment, au contraire, que la confession dont il est parlé était semblable à l'aveu que le précurseur avait demandé de ceux qu'il baptisait. La question se ramène à savoir si les croyants dont il est dit qu'ils avouaient leurs actions étaient oui ou non baptisés; car, s'ils étaient baptisés, il y a lieu de regarder leur confession comme sacramentelle; cela est impossible, au contraire, s'ils n'avaient pas encore reçu le baptême.

Ceux qui estiment qu'il est question de chrétiens baptisés et d'une confession sacramentelle invoquent les arguments suivants. Le terme de « croyants » désigne les chrétiens dans le Nouveau Testament. Act., II, 44; IV, 32; V, 14, XV, 5; XXI, 20, 25; Ephes., I, 19; I Thess., I, 7; II, 10, 13. Dans le passage que nous étudions, il y a une raison spéciale de donner cette signification au mot πεπιστευκότων; car on y distingue les croyants des Juifs et des gentils, dont il vient d'être question au verset précédent. Enfin il est plus naturel de penser que ceux que la crainte du démon amenait à avouer leurs péchés et à apporter leurs livres de magie étaient des chrétiens dont la conscience n'était pas en sûreté. Les auteurs qui appliquent, au contraire, le terme πεπιστευκότων à des croyants non encore baptisés, citent d'autres passages, Act., XXI, 21; XVIII, 8, où le mot de croyants désigne des catéchumènes non encore baptisés. Ils font remarquer que les croyants désignés ici ne sont pas présentés par le récit comme différents des Juifs et des païens mentionnés au texte précédent, attendu que le texte sacré porte Πολλοί τε, et non Πολλοί δε. Ils ajoutent qu'il est peu probable que des chrétiens auraient pratiqué la magie, et que la conclusion de tout le récit fait entendre que ces événements attiraient de nouveaux fidèles à l'Église.

Les deux opinions paraissent également probables. Si l'on admet la première, on peut considérer la confession dont il est parlé comme publique ou comme privée. La Vulgate semble supposer une confession publique, car elle porte : *confitentes et annuntiantes actus suos;* mais le terme grec ἀναγγέλλοντες, traduit par *annuntiantes*, ne signifie pas publier, mais rapporter en détail. Cf. Joa., XVI, 13, 25.

2° I Joa., I, 9. Saint Jean vient de s'exprimer ainsi : « Si nous disons que nous n'avons point de péché, nous nous faisons illusion à nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous. » I Joa., I, 8. Il poursuit : « Si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste : il nous remettra nos péchés et nous purifiera de toute iniquité. » I Joa., I, 7. On a prétendu que ce texte prouvait l'existence de la confession sacramentelle, parce qu'il porte que la confession obtiendra de Dieu la rémission des péchés, suivant ses promesses. Mais ce n'est pas seulement à la confession sacramentelle que Dieu a promis la rémission des péchés. Ps. XXXI, 1-2; Luc., XVIII, 13. Le contexte montre d'ailleurs qu'il s'agit dans ce passage de toute espèce de confession. Il y a, en effet, un parallélisme marqué entre le ℣. 8 que nous avons cité et le ℣. 9 que nous étudions. Or, dans le ℣. 8, saint Jean parle de ceux qui se dissimulent leurs péchés et prétendent être sans faute. Dans le ℣. 9, il entend donc par confession tout aveu des péchés, même celui dans lequel on les reconnaît devant Dieu. Le ℣. 8 doit s'entendre des péchés véniels aussi bien que des péchés mortels, puisqu'il affirme que tout homme est pécheur. Or, c'est un fait bien établi, les chrétiens des premiers siècles ne recouraient point à la confession sacramentelle, lorsqu'ils n'étaient coupables que de péchés véniels.

3° Jac., V, 16. L'apôtre saint Jacques vient de dire : « Si quelqu'un est malade parmi vous, qu'il fasse venir les prêtres de l'Église et qu'ils prient sur lui, en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le soulagera, et s'il avait des péchés sur la conscience (s'il se trouvait ayant fait des péchés, κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς), ils lui seront remis. » Jac., V, 14-15. Ce texte recommande l'usage du sacrement de l'extrême-onction conférée par les prêtres au malade et en fait ressortir les effets. Saint Jacques poursuit : *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra et orate pro invicem ut salvemini : multum enim valet deprecatio justi assidua.* « Confessez-vous donc mutuellement vos chutes, et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés; car la prière surnaturelle d'un juste a une grande efficacité. » Jac., V, 16. — Voici le grec reçu : Ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε· πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη. Il diffère de la Vulgate par quelques nuances. On n'y lit point de conjonctions répondant aux mots *ergo* et *enim*. Cependant beaucoup de manuscrits portent οὖν après Ἐξομολογεῖστε. Le grec n'a point d'adjectif possessif après παραπτώματα. Enfin le terme ἐνεργουμένη exprime une prière ardente comme celle d'Élie, dont parlent les versets suivants. Cette prière sera persévérante au besoin, *assidua*, comme le marque la Vulgate; mais le terme grec ne l'exprime pas formellement, et les prières d'Élie, que saint Jacques prend pour exemple, ne tiraient pas leur efficacité de la persévérance du prophète. III Reg., XVII, 1; XVIII, 1, 36-38.

Après ces observations, cherchons quelle espèce de confession des péchés saint Jacques recommande en ce passage. Trois explications sont en présence, suivant le P. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. II, p. 449. — 1. La première opinion a été soutenue par Liagre, *Interpretatio Epistolæ canonicæ sancti Jacobi*, Louvain, 1860, et adoptée par M. Drach, *La Sainte Bible, Épîtres catholiques*, Paris, 1879, p. 55. L'apôtre recommanderait aux hommes de se faire mutuellement l'aveu de leurs torts, cf. Matth., VI, 14, et de prier les uns pour les autres. Mais le contexte paraît exclure cette interprétation; car rien n'amène saint Jacques à parler des torts faits au prochain, et la prière dont il s'occupe doit avoir pour objet la santé du malade. — 2. Une seconde opinion, dit le P. Corluy, *ibid.*, a été soutenue par Beelen. L'apôtre recommanderait d'avouer ses fautes à un homme juste, pour lui demander conseil et obtenir ses prières. Cette interprétation ne cadre pas non plus avec le contexte; car cette demande de conseil n'est pas à proprement parler une confession, et les prières dont il s'agit semblent devoir se rapporter à la guérison du malade. — 3. Une troisième opinion a été admise par le plus grand nombre des commentateurs et des théologiens catholiques. Citons saint Thomas d'Aquin, *Summ. theol., Supplem.*, q. 6, a. 6, Bar-le-Duc, 1870, t. VII, p. 258, ou IV *Sent.*, Dist., XVII, q. 3, a. 1, quæstiunc. 5, Paris, 1873, t. X, p. 503; Bellarmin, *De pœnit.*, lib. III, c. IV, Lyon, 1590, t. II, p. 1627; Morin, *De pœnit.*, lib. VIII, c. 8, n. 4, Anvers, 1682, p. 531; Wouters, dans Migne, *Curs. compl. Scripturæ*, t. XXIII, col. 1007; Danko, *Historia revelationis divinæ*

Novi Testamenti, Vienne, 1867, p. 491; Palmieri, *De pœnitentia*, Rome, 1879, p. 389; Cambier, *De divina instit. confessionis*, Louvain, 1884, p. 88. D'après cette opinion, ce serait de la confession sacramentelle faite aux prêtres que parlerait notre texte. Les auteurs qui adoptent ce sentiment le justifient comme il suit. Après avoir déclaré que l'extrême-onction remettrait les péchés, s'il en restait sur la conscience du malade, il est naturel, disent-ils, que saint Jacques indique le moyen plus régulier d'effacer ces taches, c'est-à-dire la confession sacramentelle. « Nous croyons, dit M. Cambier, *ibid.*, p. 90, que voici l'ordre des pensées de l'apôtre : L'extrême-onction n'est pas instituée par elle-même pour remettre les péchés, mais le moyen établi par Dieu pour cette rémission est la confession sacramentelle. Confessez-vous donc les uns aux autres de vos péchés, pour vous préparer à la réception du sacrement d'extrême-onction. » La principale difficulté qu'on a faite à cette interprétation, c'est que saint Jacques dit aux chrétiens de se confesser les uns aux autres, au lieu de leur dire de se confesser aux prêtres. On répond à cette objection que l'apôtre parle d'une façon générale, qui suppose chez ses lecteurs la connaissance de la confession sacramentelle et de ses ministres. Lorsqu'il dit : Confessez-vous entre vous vos péchés, il entend dire : Confessez-vous entre vous suivant les règles que vous savez; en d'autres termes, confessez vos péchés à ceux d'entre vous que le Seigneur, Joa., xx, 23, a investis du pouvoir de les remettre. C'est ainsi que saint Paul, Ephes., v, 21, dit : « Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ, ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ, » pour exprimer que les inférieurs doivent être soumis à leurs supérieurs. Ce serait aussi dans le même sens que le mot *pro invicem*, ὑπὲρ ἀλλήλων, devrait être pris dans la suite de la phrase; car ces mots *orate pro invicem ut salveminì* regarderaient principalement les prières des prêtres pour la santé des malades. — On objecte que ces prières sont ensuite appelées par saint Jacques « prière du juste », δέησις δικαίου. Ce qui suppose qu'il ne s'agit pas des prêtres, mais des justes. Certains auteurs, par exemple Corluy, *ibid.*, répondent qu'il n'y a pas lieu de relier au texte que nous venons d'étudier ce qui est dit de l'efficacité de la prière du juste, attendu que la liaison indiquée dans la Vulgate par le mot *enim* ne se trouve pas dans le grec. D'autres auteurs, comme Cambier, *ibid.*, admettent que la qualification de juste s'applique aux prêtres. — Les deux premières opinions que nous avons exposées ne semblent pas tenir assez compte du contexte. La troisième nous paraît beaucoup plus admissible, bien qu'elle ne donne pas une explication pleinement satisfaisante de tous les mots de ce passage difficile.

VI. Textes de l'Écriture qui semblent contraires a la confession sacramentelle. — Nous ne nous occuperons pas des passages qui attribuent à Dieu seul le pouvoir de remettre les péchés; car après ce qui précède il est facile de concilier ces passages avec le pouvoir donné par Jésus-Christ aux prêtres; car ce pouvoir fait d'eux les ministres et les instruments de Dieu. Les textes qui semblent nier la rémissibilité des péchés offrent plus de difficulté. Le plus connu est relatif aux blasphèmes contre le Saint-Esprit. On en a donné l'explication à l'article Blasphème. D'autres passages ont été invoqués pour appuyer un sentiment admis assez communément parmi les critiques rationalistes. Harnack, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. I, p. 142; Reuss, *Histoire de la théologie au siècle apostolique*, Strasbourg, 1884, t. II, p. 285. Ce sentiment, c'est que le baptême était regardé par les premiers chrétiens comme le moyen unique qui remettait les péchés du passé et assurait la sainteté de l'avenir, de telle sorte que tout péché commis après le baptême était réputé sans rémission. Les auteurs que nous venons d'indiquer croient trouver en particulier cette doctrine dans plusieurs passages de l'Épître aux Hébreux. M. Reuss, *ibid.*, en indique trois dont la difficulté a appelé, en effet, depuis longtemps l'attention des théologiens et des exégètes catholiques. Voici ces passages : « Il est impossible à ceux qui ont été une fois illuminés, qui ont goûté le don céleste et ont été faits participants du Saint-Esprit..., puis sont tombés, d'être renouvelés par la pénitence, crucifiant de nouveau le Fils de Dieu pour leur malheur et l'outrageant publiquement. » Hebr., vi, 4-6. — « Si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne nous reste désormais plus d'hostie pour les péchés. » Hebr., x, 26. — « Qu'il n'y ait point de fornicateur ni de profane comme Ésaü, qui pour un seul aliment vendit son droit d'aînesse; car sachez qu'ensuite désirant hériter de la bénédiction, il fut rejeté; et il ne put obtenir un changement dans la volonté [de son père], quoiqu'il le lui eût demandé avec larmes. » Hebr., xii, 16-17.

Les enseignements de saint Paul qu'on vient de lire furent jadis invoqués par les montanistes et les novatiens, pour établir que l'Église ne saurait remettre les péchés soit de fornication, soit d'apostasie. Ces hérétiques, au moins plusieurs d'entre eux, n'admettaient pas, comme les critiques rationalistes modernes, qu'il s'agit dans ces textes de tous les péchés; ils croyaient, au contraire, qu'il y est seulement question des plus grands. Ces textes parlent tous, en effet, du péché par excellence, qui est l'apostasie ou l'abandon de la foi, ainsi que le montre le contexte. Ils n'enseignent donc point qu'aucun péché ne saurait être remis par l'Église après le baptême. Enseignent-ils au moins que l'Église n'a point le pouvoir de remettre l'apostasie après le baptême? Pas davantage. On peut même se demander s'ils font allusion à une première rémission des péchés par le baptême. Plusieurs exégètes l'ont cru, parce que saint Paul dit que les pécheurs impardonnables ont été « illuminés », φωτισθέντας, Hebr., vi, 4, et que le terme φωτισμός, « illumination, » a servi à désigner le baptême; mais il y a lieu de douter que ce soit ici le sens de ce mot, soit parce qu'il n'était pas encore pris dans cette acception lorsque fut écrite l'Épître aux Hébreux, soit parce que les passages parallèles de l'Épître (en particulier x, 26) ne disent rien du baptême. Il est donc bien plus probable, remarque M. Drach, *La Sainte Bible, Épitres de saint Paul*, Paris, 1871, p. 741, que saint Paul entend parler de ceux qui abandonnent la foi, qu'ils aient ou non reçu le baptême. — Mais, observera-t-on, l'Apôtre affirme qu'il est impossible à ces hommes d'être renouvelés par la pénitence, parce qu'ils crucifient de nouveau Jésus-Christ pour leur malheur et le déshonorent publiquement, Hebr., iv, 6; qu'il ne leur reste plus d'hostie pour l'expiation de leurs péchés, Hebr., x, 26, et qu'après avoir méprisé le médiateur de la nouvelle alliance et la parole du Dieu du ciel, ils n'obtiendront pas plus grâce qu'Ésaü n'a pu recouvrer le droit d'aînesse dont il s'était dépouillé. Hebr., xii, 16-29. — Nous répondrons que telle n'est pas la signification des déclarations de l'Apôtre. Elles n'expriment point que l'Église ne possède pas le pouvoir de remettre le péché d'apostasie; car, si elles avaient ce sens, elles exprimeraient aussi beaucoup plus clairement que la passion et la médiation de Jésus-Christ sont sans efficacité vis-à-vis de ce péché d'apostasie, puisque saint Paul dit qu'il ne reste plus aux apostats d'hostie pour le péché. Hebr., x, 26; cf. xii, 24. Or personne n'impute une pareille doctrine à l'auteur de l'Épître aux Hébreux, qui a tant célébré la puissance de la médiation de Jésus-Christ. Il faut donc comprendre ces textes en ce sens : d'une part, que ceux qui rejettent la foi ne sauraient participer à cette médiation, ainsi que l'Apôtre le redit souvent, et, d'autre part, qu'après avoir apostasié, il leur est non pas sans doute absolument impossible, mais très difficile, de croire de nouveau, parce qu'ils ont une première fois méprisé le salut et renié le Fils de Dieu. Cette doctrine est précisément la même que Jésus-Christ lui-même a enseignée

en parlant du blasphème contre le Saint-Esprit. Voir Drach, *loc. cit.*, p. 741, 770, 788, et Corluy, *L'Épître aux Hébreux*, dans *Le Prêtre*, 1892, p. 343, 729 et 992.

Beaucoup de protestants ont cru voir dans la Sainte Écriture que le baptême assure la sainteté et le salut à ceux qui le reçoivent, et que l'Église est la communauté des saints sans péché. Ce sont là des vues conformes à la doctrine de Luther et de Calvin sur la justification et sur l'Église; mais elles sont en contradiction avec les données des Livres Saints. L'Écriture enseigne sans doute (par exemple, I Joa., III, 9) que nous recevons au baptême une vie qui nous préserve du péché. C'est qu'en effet le baptême met en nous le principe sanctifiant de la grâce, qui nous délivre du péché et nous aide à l'éviter; mais ce principe ne nous rend pas impeccables. Saint Paul redoutait de tomber dans le péché, I Cor., IV, 4-5; cf. *ibid.*, IX, 27; X, 12; il exhortait même les chrétiens de Philippe à opérer leur salut avec crainte et tremblement. Philip., II, 12. — De ce que les fidèles qui formaient les Églises primitives sont appelés « saints » au livre des Actes et dans les Épîtres des Apôtres, on conclut encore à tort qu'un seul péché excluait à jamais de ces Églises. Voir SAINTS. L'incestueux de Corinthe fut gardé dans le sein de l'Église jusqu'à ce qu'il fût livré à Satan par saint Paul, I Cor., V, 1-5, et après très peu de temps il y fut de nouveau reçu malgré l'énormité de sa faute. II Cor., II, 6-11. A. VACANT.

CONFIRMATION. La confirmation est un sacrement qui nous rend parfaits chrétiens, en faisant descendre sur nous le Saint-Esprit avec l'abondance de ses dons. Nous avons signalé (voir BAPTÊME, § IV, t. I, p. 1435 et 1436) plusieurs passages de l'Écriture qui présentent la confirmation comme le complément du baptême. Ce sont néanmoins deux sacrements distincts l'un de l'autre. On va voir que les enseignements de nos Saints Livres l'établissent clairement.

1° Jésus-Christ avait promis que le Saint-Esprit serait donné après son ascension à ceux qui croiraient en lui. Joa., VII, 39; cf. Joa., XV, 26; XVI, 13-14; Luc., XXIV, 49. Cette promesse s'accomplit pour les Apôtres le jour de la Pentecôte. Act., I, 4; II, 4. Dès son premier discours, saint Pierre annonça qu'elle devait aussi s'accomplir pour tous ceux qui recevraient la foi chrétienne. Il laissait en même temps entendre que ce serait par un don qui compléterait la grâce du baptême. Act., II, 38. Pour des raisons providentielles faciles à saisir, le Saint-Esprit descendit sur le centurion Corneille et sur sa famille, Act., X, 44, aussi bien que sur l'assemblée du cénacle, Act., II, 4, sans l'intervention d'aucun rit sacramentel. Mais, aussitôt après la Pentecôte, les Apôtres se servirent du rit de l'imposition des mains pour communiquer ce divin Esprit aux chrétiens baptisés. Le diacre Philippe avait conféré le baptême à une foule d'habitants de Samarie, mais le Saint-Esprit n'était point descendu sur eux. C'est pourquoi Pierre et Jean furent envoyés dans cette ville par les autres Apôtres, et tous ceux à qui ils imposaient les mains recevaient le Saint-Esprit. L'efficacité de ce signe sensible fut si manifeste, que Simon le Magicien voulut acheter le pouvoir de s'en servir. Act., VIII, 12-19. Les Actes des Apôtres, XIX, 1-6, rapportent encore que saint Paul, arrivant à Éphèse, demanda à quelques disciples, qu'il croyait chrétiens, s'ils avaient reçu le Saint-Esprit. Il apprit d'eux qu'ils n'avaient été baptisés que du baptême de Jean. Il leur conféra alors le baptême de Jésus, puis par l'imposition de ses mains fit descendre sur eux le Saint-Esprit.

2° Ces deux passages établissent que l'imposition des mains des Apôtres était un moyen établi par Dieu pour faire descendre le Saint-Esprit sur les chrétiens. Comme Jésus avait promis cet Esprit divin à tous ceux qui croiraient en lui, Act., II, 38, ce rit devait garder son efficacité jusqu'à la fin des siècles. C'est donc un sacrement véritable, puisqu'un sacrement est un signe sacré et sensible institué d'une manière permanente pour produire la grâce dans nos âmes. Ce sacrement diffère du baptême, puisqu'il a été conféré par Pierre et Jean aux habitants de Samarie après qu'ils avaient été baptisés, et que saint Paul voulait le conférer aux Éphésiens, qu'il croyait déjà chrétiens. Le sacrement ne saurait être conféré que par ceux qui succèdent aux Apôtres dans ce pouvoir. Le diacre Philippe faisait des miracles, prêchait et baptisait une foule de convertis; mais il était incapable de donner la confirmation.

3° L'efficacité de ce sacrement se manifesta souvent, aux temps apostoliques, par des dons miraculeux; mais ces dons n'étaient pas également accordés à tous les chrétiens, I Cor., XII, 29-31; ils étaient d'ailleurs passagers et intermittents. Le Saint-Esprit venait, au contraire, en tous ceux sur qui les Apôtres imposaient les mains. Une surabondance des dons du Saint-Esprit est donc l'effet que la confirmation produit infailliblement. Ce sacrement a par conséquent pour fin de parfaire la vie surnaturelle à laquelle le baptême nous fait naître. La perfection qu'il ajoute à cette vie de la grâce consiste spécialement dans la force de confesser courageusement la loi de Jésus-Christ. Le Sauveur avait, en effet, promis aux Apôtres que le Saint-Esprit les revêtirait de force, Luc., XXIV, 49; qu'il leur donnerait le courage de rendre témoignage à l'Évangile, à Jérusalem et jusqu'aux extrémités de la terre. Act., I, 8.

4° Outre les textes que nous venons de rapporter et ceux que nous avons indiqués à l'article BAPTÊME, plusieurs passages de la Sainte Écriture parlent de la confirmation. La plupart des auteurs voient une mention distincte de ce sacrement dans II Cor., I, 21-22; Ephes., I, 13; Tit., III, 5; Hebr., VI, 2, 4. A. VACANT.

CONFUSION DES LANGUES. La Genèse, XI, 7-9, rapporte que lorsque les hommes réunis dans la plaine de Sennaar eurent entrepris d'élever la tour de Babel, le Seigneur descendit sur la terre pour « confondre leur langage (littéralement : la lèvre, *śâfâh*) de manière qu'ils ne s'entendent pas les uns les autres ». Et il les « dispersa dans toute la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville. C'est pourquoi son nom fut appelé Babel, parce que Jéhovah y confondit (*bâlal*) le langage (*śâfâh*) de toute la terre ». Tel est l'événement connu sous le nom de confusion des langues. Voir BABEL (TOUR DE). Il n'est pas certain que tous les descendants de Noé fussent réunis dans la plaine de Sennaar au moment de la construction de la tour de Babel; il semble qu'un nombre plus ou moins considérable avait dû rester en Arménie, là où s'était arrêtée l'arche, et sur la route d'Arménie en Babylonie. — C'est parmi ceux qui travaillèrent à la tour que survint la confusion des langues. Faut-il entendre les paroles du texte sacré au sens figuré d'une mésintelligence, d'un désaccord grave entre les constructeurs ou à la lettre d'un changement subit de langage qui les mit hors d'état de se comprendre? Saint Grégoire de Nysse pense que la confusion des langues et la diversité des idiomes ne se produisit pas soudainement, *Cont. Eunom.*, l. XII, part. II, t. XLV, col. 995; cf. 990; cependant la plupart des Pères admettent que la confusion des langues ne consista pas seulement en une mésintelligence produite parmi les hommes par la Providence de Dieu, mais en une impossibilité absolue de se comprendre, par suite de l'introduction miraculeuse d'un langage nouveau différent pour les uns et pour les autres. Cf. S. Augustin, *De Civ. Dei*, XVI, 4, t. XLI, col. 482; S. Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.*, IV, VII, t. LXXVI, col. 705, 887; S. Éphrem, *Op. syr.*, t. I, p. 59, etc. Voir Vigouroux, *Manuel biblique* 9e édit., t. I, nos 337-339, p. 637-642; Fr. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, in-8°, Paris, 1895, p. 301-307; Fr. Kaulen, *Die Sprachverwirrung zu Babel*, in-8°, Mayence, 1861, p. 151-222.

CONOPÉE (κωνωπεῖον), moustiquaire. Le mot latin *conopeum* et le mot français « conopée » ne sont que le mot grec κωνωπεῖον ou κωνώπιον, qui dérive lui-même de κώνωψ, « cousin, moustique, » parce que le conopée avait pour objet de préserver de la piqûre des moustiques en leur fermant l'accès du lit où l'on dort. Il était surtout usité en Égypte, Horace, *Epod.*, IX, 16, où ces insectes abondent, S. Isidore de Séville, *Etymol.*, XIX, 5, 5, t. LXXXII, col. 669; mais on s'en servait aussi en Orient, en Grèce (*Antholog. pal.*, IX, 764, édit. Didot, t. II, p. 151-152) et en Italie. Varron, *De re rust.*, II, 10, édit. Panckoucke, 1843, p. 256; Properce, III, 11, 45. Le conopée, dit le scholiaste de Juvénal, *In Sat.*, VI, 80, était ordinairement un simple tissu de lin fin, à mailles très serrées, une sorte de gaze, *linum tenuissimis maculis variatum*, dans le genre des moustiquaires encore aujourd'hui en usage. — L'Écriture ne parle du moustiquaire que dans le livre de Judith, X, 21; XIII, 9, 15; XVI, 23 (Vulgate : X, 19; XIII, 10, 19; XVI, 23). Il s'agit de celui dont Holopherne se servait dans sa tente et qui se distinguait sans doute par la richesse de l'étoffe et par des ornements particuliers d'or et de pierres précieuses. Judith, X, 21 (19). Judith, après avoir coupé la tête à Holopherne, emporta le conopée comme un trophée, Judith, XIII, 9, 15 (10, 19), et l'offrit à Dieu en hommage, XVI, 23.

CONRAD D'HERESBACH, théologien et historien allemand, né le 2 août 1496, mort à Wesel le 14 octobre 1576. Il fut conseiller de Guillaume, duc de Clèves, dont il avait été le précepteur. A la fin de sa vie il abandonna la cour de ce prince et se retira à Wesel, pour se livrer entièrement à la prière et à l'étude. Très versé dans la connaissance du grec et de l'hébreu, il écrivit l'ouvrage suivant : *Psalmorum Davidicorum simplex et dilucida explicatio*, in-4°, Bâle, 1578.

B. HEURTEBIZE.

CONRADI Joseph, jésuite, né à Rensberg (Bohême) en 1714, mort à Brunn le 17 juillet 1767. Reçu au noviciat des Jésuites en 1732, il enseigna les humanités, la philosophie, l'Écriture Sainte et la théologie. On a de lui : 1° *Commentarius in libros Paralipomenon, et reliquos usque ad Prophetas succinctis explicationibus sensum litteralem et præcipue mysticum indicans*, in-4°, Olmutz, 1758; 2° *Commentarius in Prophetas et duos libros Machabæorum*, in-4°, Olmutz, 1759; 3° *Commentarius in sensum litteralem tum Prophetarum veteris legis, tum in totum Novum Testamentum*, in-4°, Olmutz, 1760.

C. SOMMERVOGEL.

CONSANGUINITÉ. Voir MARIAGE.

CONSCIENCE (συνειδήσις; Vulgate : *conscientia*), faculté de l'âme qui lui permet de se connaître elle-même et de distinguer le bien du mal. — Elle n'a pas de nom spécial dans la langue hébraïque, quoique dès le commencement de la Genèse, III, 8; IV, 7, 13, l'Écriture fasse allusion aux remords de la mauvaise conscience. Dans quelques passages, I (III) Reg., II, 44; Job, XXVII, 6; Eccle., VII, 22 (Vulgate, 23), elle est désignée (comme en Égypte, *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. IX, 1887, p. 207-210) par le mot « cœur », *lêb*. La Vulgate a rendu littéralement *lêb* par *cor* dans les deux premiers passages, et par *conscientia* dans le troisième. Elle a aussi employé le mot *conscientia* dans trois autres endroits de l'Ancien Testament où l'original n'a pas de mot équivalent. Gen., XLIII, 22; Prov., XII, 18; Eccli., XIII, 30. — La conscience morale, συνειδήσις, est nommée pour la première fois par l'auteur de la Sagesse, XVII, 10, qui a écrit en grec : « Une conscience troublée redoute toujours des maux terribles. » — Dans le Nouveau Testament, saint Jean, VIII, 9, est le seul des évangélistes qui ait employé le mot συνειδήσις, à propos des accusateurs de la femme adultère, et encore ce mot, qui ne se lit pas dans le latin, n'est-il qu'une glose insérée à tort dans le texte. Dans les Épîtres il est souvent question de la conscience en général, Rom., II, 15; IX, 1; XIII, 5; I Cor., VIII, 7; X, 25-29; II Cor., I, 12; IV, 2; V, 11; Hebr., IX, 9, 14; X, 2; et spécialement d'une bonne conscience (Act., XXIII, 1; XXIV, 16); I Tim., I, 5, 19; III, 9; II Tim., I, 3; Hebr., XIII, 18; I Petr., III, 16, 21; d'une conscience faible, I Cor., VIII, 7, 10, 12; mauvaise, Hebr., X, 2, 22; I Tim., IV, 2; souillée, Tite, I, 15. — Voir Jahnel, *Dissertatio de conscientiæ notione qualis fuerit apud veteres et apud christianos*, in-8°, Berlin, 1862; M. Kähler, *Das Gewissen. Die Entwickelung seiner Namen und seines Begriffes. Alterthum und Neues Testament*, in-8°, Halle, 1878; P. Ewald, *De vocis* συνειδήσεως *apud scriptores Novi Testamenti vi et potestate*, in-8°, Leipzig, 1883.

1. CONSÉCRATION DES PRÊTRES. Voir PRÊTRE, t. IV, col. 646.

2. CONSÉCRATION DU PAIN ET DU VIN DANS L'EUCHARISTIE. Voir EUCHARISTIE.

CONSEIL (GRAND) des Juifs. Voir SANHÉDRIN.

CONSEILLER (hébreu : *yôʿêṣ;* Septante : σύμβουλος; Vulgate : *consiliarius*), titre officiel donné à ceux que les rois appelaient dans leurs conseils. — 1° Achitophel, conseiller de David, est ainsi appelé II Sam. (II Reg.), XV, 12; I Par., XXVII, 33. Jonathan, oncle de David, était aussi son *yôʿêṣ*, de même que, après Achitophel, Joaïda, fils de Banaïas, et Abiathar. I Par., XXVII, 32. Il est question des conseillers d'Ochozias, roi de Juda, dans II Par., XXII, 4. Le roi de Juda, Amasias, refuse d'écouter un prophète en lui disant qu'il n'est pas « le conseiller du roi ». II Par., XXV, 16. Nous savons par III Reg., XII, 6, que Salomon avait eu des conseillers, comme David son père. Ils sont appelés dans ce passage, *haz-zekênîm*, par opposition avec les jeunes gens, *ha-yelâdîm*, que Roboam prit pour ses conseillers et qui l'encouragèrent à repousser les réclamations des Israélites, ce qui amena le schisme des dix tribus. III Reg., XII, 8-16. — Isaïe, XIX, 11, dans sa prophétie contre l'Égypte, parle des conseillers du pharaon qui lui ont donné des conseils insensés. — Il est question des conseillers du roi de Perse dans I Esdr., VII, 14, 15, 28; VIII, 25 (chaldéen : *yâʿêt;* Vulgate : *consiliarius*); ils étaient au nombre de sept, I Esdr., VII, 14 (cf. Esth., I, 14; XIII, 3). — 2° Le mot *yôʿêṣ*, « conseiller, » servait aussi à désigner les principaux personnages d'un pays ou d'une ville. Job, III, 14; XII, 17; Is., I, 26; III, 3; Mich., IV, 9. — 3° Dieu n'a pas besoin de conseiller, Is., XL, 13 (*ʾîšʿăṣâṯô*, « homme de son conseil »), comme les rois de la terre (passage cité Rom., XI, 34 [σύμβουλος]); mais il est lui-même l'esprit de conseil et peut ainsi conseiller ses créatures; c'est pourquoi Isaïe, IX, 6, énumérant les attributs du Messie, le qualifie de *yôʿêṣ*, parce qu'il doit être rempli de sagesse et le meilleur conseiller de l'homme.

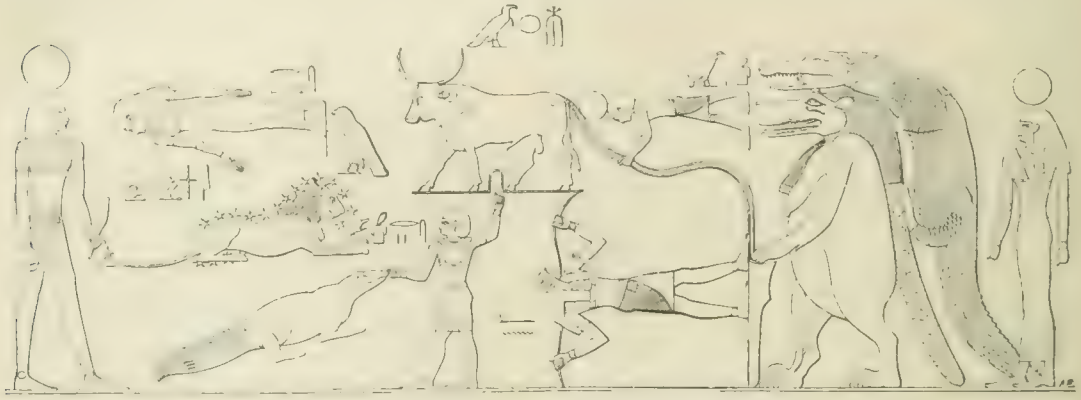
CONSEILS ÉVANGÉLIQUES. — Ils sont ainsi nommés parce qu'ils ne se trouvent que dans l'Évangile ou, d'une façon générale, dans le Nouveau Testament. Les conseils évangéliques sont des invitations, mais non des ordres, que Jésus-Christ adresse à l'homme pour l'engager à faire le sacrifice de certains biens naturels, qui sont en soi un obstacle à l'acquisition de biens supérieurs. Ces biens naturels, dont la possession est d'ailleurs très légitime, mais qui empêchent l'homme de s'unir plus parfaitement à Dieu, se résument dans la triple sollicitude que chacun de nous a naturellement pour les biens extérieurs, pour sa famille et pour sa propre personne.

Jésus-Christ nous délivre de la première sollicitude, qui est celle des biens de la terre, en nous donnant le

conseil de la *pauvreté*. « Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres. » Matth., XIX, 21. — La seconde sollicitude, qui est celle de l'homme pour sa famille, est combattue par le conseil de la *virginité* ou de la *continence*. Matth., XIX, 12; I Cor., VII, 25, 32, 33, 34. Voir CÉLIBAT. — Reste la troisième sollicitude, qui a pour objet notre propre personne. Jésus-Christ nous en délivre en nous conseillant l'*obéissance*, par laquelle nous remettons entre les mains de nos supérieurs l'entière disposition de nos actes. La formule de ce conseil a été donnée en même temps que celle de la pauvreté. Notre-Seigneur, en effet, après avoir conseillé au jeune homme riche de vendre ses biens et de les distribuer aux pauvres, s'il voulait être parfait, ajoute aussitôt ces paroles, Matth., XIX, 21 : « Viens alors, et suis-moi, » sous-entendu pour vivre habituellement dans ma compagnie, comme mes disciples privilégiés. Or ce qui constitue le disciple, c'est avant tout l'obéissance au maître. Le divin Sauveur conseillait donc l'obéissance aux âmes éprises de la perfection.

Les protestants, qui n'admettent pas les conseils évangéliques, expliquent autrement les textes que nous venons de citer, et notamment l'entretien de Jésus avec le jeune homme riche. D'après l'interprétation qu'ils paraissent adopter de préférence, l'invitation du Christ à ce jeune homme ne serait pas autre chose qu'une application spéciale de la loi du renoncement universel, qui est un des fondements du christianisme. Ce jeune homme, disent-ils, était dans une situation exceptionnelle, qui exigeait, dans le plan divin, le sacrifice absolu de tous ses biens pour acquérir la vie éternelle; en d'autres termes, c'était pour lui le seul moyen qui lui permît d'atteindre sa fin. Il ne s'agit donc pas, dans ce passage, d'une institution nouvelle, établie par le Christ sous forme de conseil; il s'agit simplement d'un cas très spécial, qui rentre au fond dans une loi antérieure. Cette explication a le tort de faire violence au texte. Pour tout lecteur attentif, il y a deux parties très distinctes dans l'entretien de Jésus avec le jeune homme riche : l'une, qui traite la question du salut éternel et des moyens généraux pour y parvenir; l'autre, qui pose une question toute nouvelle, celle d'un moyen plus parfait pour mieux atteindre le but, et satisfaire du même coup ce besoin de perfection qui tourmente les âmes d'élite. Le Christ, aussi bien du reste que le jeune homme, distingue nettement ces deux voies qu'on peut choisir pour se diriger vers le ciel. « Si vous voulez parvenir à la vie, observez les commandements. » Matth., XIX, 17. Voilà la voie commune et ordinaire, et voilà également ce qu'il faut entendre par la loi du renoncement, dont Notre-Seigneur proclame ailleurs la nécessité absolue pour se sauver. L'observation des commandements exige, en effet, une continuelle abnégation de soi-même. Mais, à côté et au-dessus de cette voie commune, il y en a une autre, que le jeune homme riche soupçonne vaguement, quand il dit : « Tous ces préceptes, je les ai observés dès mon enfance : en quoi suis-je encore imparfait? » Matth., XIX, 20. Jésus lui révèle aussitôt l'existence d'une voie supérieure : « Si vous voulez être parfait, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres; puis venez et suivez-moi. » Ces paroles sont autre chose qu'un moyen nécessaire à ce jeune homme pour faire son salut. Le texte le dit positivement, en établissant une opposition entre l'observation du précepte, qui est indispensable pour obtenir la vie éternelle, et le détachement absolu de toutes choses, qui est laissé au libre choix du jeune homme, et ne s'impose à lui que s'il veut être parfait. Il y a donc une voie plus haute et plus difficile que l'observation des préceptes : cette voie n'est pas obligatoire, mais facultative; elle n'est pas ordonnée, mais conseillée.

J. BELLAMY.



539. — Constellations du ciel septentrional, d'après les Égyptiens.
XIXe dynastie. Thèbes. Biban el-Molouk. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 137.

CONSTELLATIONS. Dès les plus anciens temps, les Orientaux cherchèrent à se reconnaître dans la multitude des étoiles fixes qui peuplent le firmament. Assigner un nom à chacune parut tout d'abord impraticable, tant est considérable le nombre de celles qu'on aperçoit à l'œil nu, surtout dans le ciel pur de l'Orient. On imagina donc une division de la voûte céleste en compartiments de grandeurs diverses et de formes plus ou moins régulières. Quelques étoiles principales furent censées déterminer les contours de certaines figures d'hommes, d'animaux ou de différents objets, qui donnèrent leur nom à ces compartiments. Ceux-ci, contigus l'un à l'autre de manière à occuper tout le firmament, formèrent ce que nous appelons des constellations. Les constellations sont donc des groupements d'étoiles, suivant certaines figures imaginaires. Ces groupements permettent aujourd'hui encore de reconnaître aisément les étoiles. On désigne chacune d'elles par la constellation à laquelle elle appartient. Dans chaque constellation, quelques étoiles principales ont un nom propre; les autres sont désignées d'abord par les lettres de l'alphabet grec, puis par celles de l'alphabet latin, enfin par des numéros d'ordre. Les constellations les plus voisines de la zone qui s'étend au-dessus et au-dessous de l'écliptique donnent leurs noms aux douze divisions du zodiaque. Voir ZODIAQUE. On compte actuellement cent neuf constellations, les douze du Zodiaque, trente-sept boréales et soixante australes. — Les Égyptiens avaient imaginé des

constellations dont on retrouve les images dans les tableaux astronomiques des tombes et des temples. Sur le plafond du Ramesséum, on voit représentées les principales constellations du ciel septentrional (fig. 330), en allant de droite à gauche, l'Hippopotame portant le Crocodile, la Cuisse (grande Ourse) figurée ici par un taureau tout entier, l'Épervier, le Lion, le Géant luttant contre le crocodile, etc. L'identification de ces constellations avec nos constellations actuelles, qui sont d'origine gréco-romaine, n'a pu encore être faite d'une manière assurée et complète. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 92-95. Les Chaldéens figuraient aussi leurs constellations par des hommes, des animaux, des monstres, la Lance, l'Arc, les Poissons, le Scorpion, les Épis, le Taureau, le Lion, etc., dont l'identification n'est pas mieux établie. La lune chez les Égyptiens, le soleil chez les Chaldéens, avaient à lutter contre ces différents êtres, maîtres d'une portion du ciel, pour accomplir leur course. Cf. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* Paris, 1880, t. I, p. 263; Oppert, *Tablettes assyriennes,* dans le *Journal asiatique,* 1871, t. XVIII, p. 443-453; Sayce, *The Astronomy and Astrology of the Babylonians,* dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology,* 1874, t. III, p. 145-339; Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,* Strasbourg, 1890, p. 42-57; Thering, *Vorgeschichte des Indoeuropäer,* Leipzig, 1894, t. II, p. 221-227; R. Brown, *Researches into the origin of the primitive Constellations of the Greeks, Phœnicians and Babylonians,* 2 in-8°, London, 1899-1900. — Les Hébreux, qui n'avaient sur l'astronomie que des notions vagues, empruntées aux peuples voisins, ne se préoccupèrent pas beaucoup de connaître les constellations. L'auteur du livre de Job, qui cherche à faire ressortir les merveilles de la création, est presque le seul des écrivains sacrés qui en mentionne quelques-unes. C'est ainsi qu'il nomme, Job, IX, 9, *'âš,* Ἄρκτουρος, *Arcturus,* voir ARCTURUS; *kesîl,* Ἕσπερος, *Orion,* voir ORION; *kîmâh,* Πλειάς, *Hyadæ,* voir PLÉIADES; *ḥadrê ṭêmân,* « les chambres du sud, » ταμεῖα νότου, *interiora Austri,* nom désignant sans doute les étoiles de l'hémisphère austral, qui sont invisibles pour nous; Job, XXVI, 13, *nâḥâš,* δράκων, *coluber,* voir DRAGON. On retrouve *'ayiš* pour *'aš,* Ἕσπερος, *Vesper,* dans Job, XXXVIII, 32; *kesîl* et *kîmâh* (non rendus dans les Septante), *Arcturus* et *Orion,* dans Amos, V, 8; et enfin *kîmâh,* Πλειάς, *Pleiadæ,* dans Job, XXXVIII, 31. Les Gémeaux, Διόσκουροι, *Castores,* sont nommés dans le Nouveau Testament, Act., XXVIII, 11, mais non en tant que constellations. Voir CASTORS et ASTRONOMIE. Sur les *mazzâlôṭ,* II (IV) Reg., XXIII, 5, ou *mazzârôṭ,* Job, XXXVIII, 32, « habitations » par lesquelles passe le soleil, c'est-à-dire probablement les constellations qu'il traverse, voir ZODIAQUE. H. LESÊTRE.

CONSUL (grec : ὕπατος; latin : *consul*). Le mot *consul* désignait à Rome les deux premiers magistrats de la république. On les appelait ainsi parce qu'ils étaient égaux en droits et gouvernaient ensemble. Le mot *Consules* a, en effet, le sens de « collègues ». Cicéron, *De legibus,* III, III, 8; Th. Mommsen, *Ephem. epigr.,* t. I, p. 223-232; Soltau, *Altrömische Volksammlungen,* in-8°, Berlin, 1880, p. 285. En grec, on les appelait στρατηγοὶ ὕπατοι, ou, par abréviation, ὕπατοι. Polybe, I, LII; II, XI, 1; III, XL, 9; VI, XIV, etc. — 1° Le mot « consul » se lit une seule fois dans l'Écriture au sens propre, c'est dans l'en-tête de la lettre envoyée par les Romains au roi Ptolémée et à différents rois et peuples d'Asie en faveur des Juifs, à la suite de l'ambassade de Numénius à Rome. I Mach., XV, 16. Voir LUCIUS. — 2° Une autre fois il est fait allusion aux consuls. C'est dans le résumé des bruits qui parviennent aux oreilles de Judas Machabée sur les Romains. D'après ces renseignements, les Romains confiaient chaque année le gouvernement de leur pays à un seul magistrat, et tous lui obéissaient. I Mach., VIII, 16. Ces renseignements étaient inexacts; les consuls étaient, comme nous venons de le dire, au nombre de deux, mais l'auteur sacré les rapporte tels qu'ils furent donnés. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* in-18, 3e édit., Paris, 1891, t. IV, p. 603-605. — 3° La Vulgate, Job, III, 14, a traduit par « consuls de la terre » les mots hébreux *yôʿâṣê 'âreṣ,* qui signifient « les grands, les princes, (littéralement) les conseillers de la terre. »

Le consulat fut établi après la chute des rois, en 509 avant J.-C. Tite Live, I, 60. Les consuls portèrent probablement à l'origine le nom de *prætores.* Tite Live, III, 55. Cette magistrature ne fut d'abord accessible qu'aux patriciens; après une lutte de plus d'un siècle, les plébéiens obtinrent par les lois Licinio-Sextiennes, en 366 avant J.-C., le droit de l'exercer. Tite Live, VI, 35 et 42. A partir de cette époque le titre de consul fut le seul porté par les magistrats supérieurs. La nomination des consuls était réservée aux comices par centuries. Tite Live, I, 60. Pour être élu il fallait être citoyen romain, et depuis l'an 80 avant J.-C. avoir été préteur et être âgé de quarante-trois ans. Entre le moment de leur élection et celui de leur entrée en fonctions, les futurs consuls portaient le titre de *consules designati.* La durée de leur charge était d'un an. Le 1er janvier, ils étaient conduits solennellement au temple de Jupiter Capitolin. Cette cérémonie s'appelait le *processus consularis.* Cicéron, *De lege agraria,* II, 34. Ils prenaient les auspices, offraient un sacrifice à Jupiter, présidaient une séance du sénat, et dès lors ils étaient investis de la *potestas,* c'est-à-dire du droit de faire des règlements. Tite Live, XXI, 63; XXII, 1; XXVII, 1, etc. Dans les cinq jours ils devaient jurer l'observation des lois au temple de Saturne, et recevoir par une loi votée dans l'assemblée par curies l'*imperium,* c'est-à-dire le pouvoir exécutif. Tite Live, XXXI, 50; XXII, 35. Si un consul mourait, on lui nommait pour le reste de l'année un remplaçant, qu'on appelait *consul suffectus,* par opposition au consul qui entrait en fonctions le 1er janvier, qui était dit *ordinarius.* Tite Live, III, 20; XXII, 33; XXIV, 7. Les noms des consuls ordinaires servaient à dater l'année. A l'expiration de leurs fonctions, les consuls juraient qu'ils avaient observé les lois; ils portaient désormais le titre de *consularis,* et occupaient les premiers rangs au sénat. Cicéron, *Ad divin.,* XII, 4; *Philipp.,* XIII, 14; Aulu-Gelle. *Noct. attic.,* XIV, 7. Les consuls exerçaient alternativement le pouvoir pendant un mois; celui qui n'était pas en fonctions avait le droit d'intercession, c'est-à-dire d'annuler les actes de son collègue. Cicéron, *De rep.,* II, 31; Aulu-Gelle, *Noct. attic.,* II, 15. Le pouvoir consulaire était à l'origine le même que celui des rois. Il était cependant restreint par le droit d'intercession dont nous venons de parler, et par la limite d'une année. Il fut encore successivement diminué par différentes lois qui enlevèrent aux consuls le droit de condamner un citoyen à mort; le droit d'administrer la justice, qui fut donné aux préteurs; le droit de dresser la liste du sénat, qui fut donné aux censeurs, etc. Les consuls avaient le droit de convoquer le sénat, *jus agendi cum patribus,* de lui soumettre des propositions, Tite Live, VI, 1; XXXVII, 1, etc.; d'ordonnancer les dépenses de l'État, Polybe, VI, XII, 13; de réunir et de présider les assemblées du peuple et de lui soumettre des projets de loi, *jus agendi cum populo.* Cicéron, *De legibus,* III, 4. Ils recevaient et présentaient au sénat les ambassadeurs et les rois étrangers. Tite Live, XXIII, 24; XXX, 21; XLII, 6. C'est donc par leur intermédiaire que les envoyés de Judas et ceux du grand prêtre Simon furent présentés à ce corps. I Mach., VIII, 17-21; XIV, 40; XV, 15. On leur remettait les dépêches des gouverneurs de province. Tous les magistrats leur étaient subordonnés, bien qu'agissant spontanément dans la sphère de leurs attributions. Polybe, VI, 12. Seuls les tribuns du peuple étaient indépendants.

En cas de danger public, le sénat confiait aux consuls un pouvoir illimité par cette formule : *Videant consules ne quid respublica detrimenti capiat.* C'est ce qu'on appelait le *senatus consultum ultimum.* Willems, *Droit public romain,* 5e édit., in-8°, Louvain, 1884, p. 239. Les consuls ne pouvaient être l'objet d'une accusation pendant la durée de leurs fonctions.

En temps de guerre, les consuls levaient les troupes et commandaient les armées. Ils avaient le pouvoir absolu sur leurs troupes. Avec les progrès de la domination romaine, l'usage s'établit d'envoyer des préteurs dans certaines provinces; on confia toujours aux consuls les plus importantes. Cependant à partir de Sylla les consuls durent passer entièrement à Rome leur année de gouvernement. Ils allaient ensuite commander une province sous le nom de proconsul. Voir PROCONSUL. La loi Pompéia (52 avant J.-C.) décida qu'il y aurait un intervalle de cinq ans entre le consulat et le proconsulat.

Les consuls avaient une escorte de douze licteurs armés de faisceaux formés de baguettes sans hache au milieu de Rome, et avec une hache quand le magistrat était hors de Rome. Les licteurs marchaient un à un devant le magistrat. Celui-ci avait également à son service des scribes, des courriers, des hérauts, etc. Le consul qui n'avait pas l'exercice effectif du pouvoir était suivi et non précédé des licteurs. Voir LICTEUR. Ils avaient le droit, qui leur était commun avec les autres magistrats supérieurs, de s'asseoir sur une chaise curule, *sella curulis,* de porter une tunique ornée d'une large bande de pourpre et appelée laticlave, la toge prétexte également bordée de pourpre, enfin des bottines rouges attachées par quatre courroies noires qui montaient à mi-jambe et ornées d'une agrafe en forme de croissant : *calceus patricius.* Voir Th. Mommsen, *Manuel des antiquités romaines,* trad. franç., in-8°, Paris, 1892, t. II, p. 2-13, 33-36, 44, 55.

Le consulat subsista sous l'empire, mais ses fonctions et ses insignes furent modifiés. Il n'est pas question dans la Bible des consuls de l'époque impériale.

BIBLIOGRAPHIE. — Klee, *De magistratu consulari,* in-8°, Leipzig, 1832; Romer, *De consulum romanorum auctoritate,* in-8°, Utrecht, 1841; A. Schäfer, *Zur Geschichte des römischen consulates,* dans les *Jahrbücher für Philologie,* t. CXV (1876), p. 569-583; A. Bouché-Leclercq, *Manuel des institutions romaines,* in-8°, Paris, 1886, p. 57-61; P. Willems, *Droit public romain,* 5e édit., Louvain, 1884, p. 257; Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines,* trad. franç., Paris, 1893, t. III, p. 84-161; J.-B. Mispoulet, *Institutions politiques des Romains,* in-8°, Paris, 1882, t. I, p. 81-90.

E. BEURLIER.

CONTANT DE LA MOLETTE (Philippe du), né dans le Dauphiné le 29 août 1739, mourut sur l'échafaud le 24 juillet 1794, victime du tribunal révolutionnaire de Paris. Il était docteur de Sorbonne et vicaire général de l'évêque de Vienne (Dauphiné). Ses travaux sur l'Écriture Sainte sont des ouvrages exégétiques et critiques. 1° *Essai sur l'Écriture Sainte, ou Tableau historique des avantages que l'on peut retirer des langues orientales pour la parfaite intelligence des Livres Saints,* in-12, Paris, 1775. On y trouve une notice abrégée des Polyglottes d'Alcala, d'Anvers, de Paris et de Londres; le plan d'une nouvelle Polyglotte, plus simple et plus utile; l'histoire des langues orientales et des exemples qui montrent leur utilité pour l'interprétation littérale du texte sacré. — 2° *Nouvelle méthode pour entrer dans le vrai sens de l'Écriture,* 2 in-12, 1777. Le même sujet est repris et développé; ce qu'il y a de nouveau, ce sont quatre dissertations sur l'antiquité de l'écriture, l'arche de Noé, la chronologie biblique et la longévité humaine. — 3° *La Genèse expliquée d'après les textes primitifs, avec des réponses aux difficultés des incrédules,* 3 in-12, Paris, 1777. Des observations critiques et des remarques historiques, philosophiques et morales accompagnent et suivent le texte latin de la Vulgate et sa traduction française. — 4° *L'Exode expliqué,* 3 in-12, Paris, 1780. L'auteur a reproduit en tête de cet ouvrage une thèse en six langues sur Job, qu'il avait soutenue le 27 juillet 1765. C'est une courte et substantielle introduction historique et critique au livre de Job. Le soutenant y paraît très versé dans les langues orientales. Pour lui témoigner sa satisfaction, Louis XV le dispensa par lettres de cachet de tout interstice pour la licence; mais le candidat suivit les formes usitées dans l'obtention des grades et n'usa pas de la faveur royale. — 5° *Le Lévitique expliqué, avec des dissertations et des réponses aux difficultés des incrédules,* 2 in-12, Paris, 1785. Le texte hébraïque, dont les variantes sont citées, est constamment mis en parallèle avec le Pentateuque samaritain. — 6° *Les Psaumes expliqués d'après l'hébreu, le chaldéen, le syriaque, l'arabe, l'éthiopien, l'araméen, le grec et le latin, ou Confrontation raisonnée et suivie de la Vulgate avec les différents textes orientaux ou grecs tant des Septante que d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion,* 4 in-12, Paris, 1781. Le tome IV forme un *Traité sur la poésie et la musique des Hébreux, pour servir d'introduction aux Psaumes expliqués.* — L'abbé Contant de la Molette avait préparé une *Nouvelle Bible polyglotte,* plus précise et moins dispendieuse que les grandes Polyglottes. Nous doutons qu'elle ait été publiée. Cf. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle,* 3e édit., Paris, 1856, t. VI, p. 504; Hurter, *Nomenclator litterarius,* 1re édit., Inspruck, 1883-1886, t. III, p. 337-338. E. MANGENOT.

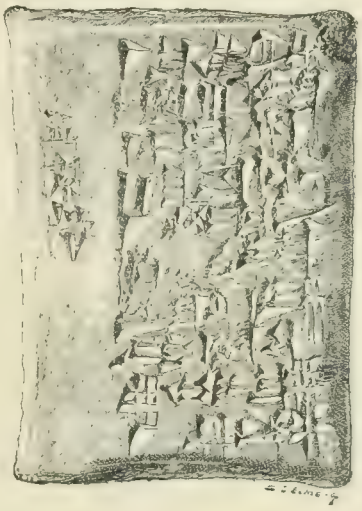
CONTINENCE. Voir CHASTETÉ.

CONTRADICTION (EAU DE). La Vulgate a traduit par *Aqua contradictionis,* « Eau de Contradiction, » l'hébreu *Mê Merîbâh,* nom donné au lieu où Moïse fit jaillir de l'eau du rocher en le frappant. Num., XX, 13, etc. Voir MERIBAH.

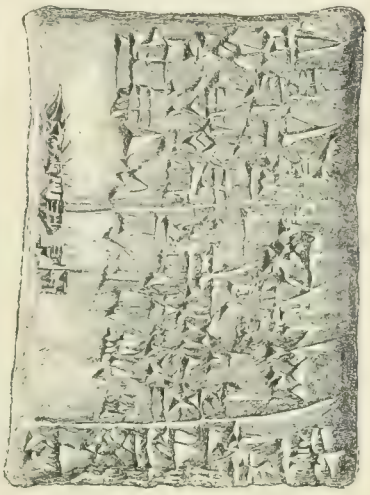
CONTRAT, acte en vertu duquel on obtient d'une autre personne, moyennant certaines conditions, la cession d'un bien ou la jouissance d'un avantage. — 1° Le premier contrat que mentionne la Sainte Écriture est celui qu'Abraham passe avec les fils de Heth, pour l'acquisition de la caverne de Makpelah. Gen., XXIII, 3-20. Il n'y a point d'écrit, mais les conditions de la vente sont longuement débattues en public (voir COMMERCE, col. 879), « sous les yeux des fils de Heth et de tous ceux qui entrent par la porte de cette ville. » Ces témoins, les derniers surtout, qui sont plus désintéressés dans l'affaire, procurent à la transaction un caractère de légalité et d'authenticité qui doivent la rendre désormais inattaquable. On prend soin d'ailleurs, pour éviter toute contestation ultérieure, de dresser un état exact et détaillé de la propriété concédée : « le champ jadis à Éphron, sis à Makpelah, en face de Mambré, le champ et la caverne et tous les arbres qui sont dans le champ dans tout le pourtour de ses limites. » Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 518-521. — 2° L'histoire de Ruth, IV, 1-11, offre un second exemple de contrat. Il s'agit d'acheter un champ ayant appartenu à Élimélech, le défunt mari de Noémi. Or l'acquisition de ce champ entraîne le droit et le devoir d'épouser Ruth, la belle-fille de Noémi, en vertu de la loi du lévirat. Deut., XXV, 5-7. L'affaire se traite à la porte de la ville, en présence de dix anciens et de tout le peuple. Ruth, IV, 1, 2, 9, 11. Le plus proche parent se récuse. Booz se substitue alors à ses droits. En pareil cas, celui qui cédait son droit devait ôter sa chaussure et la donner au parent qui se subrogeait à lui, comme pour lui transmettre le pouvoir de mettre le pied sur l'héritage en qualité de propriétaire. Deut., XXV, 9. Cf. Rosenmuller, *Das alte und neue Morgenland,* Leipzig, 1818, t. III, p. 70. Les

choses se passent conformément à la loi, et Booz devient propriétaire du champ et l'époux de Ruth. — 3° Quand David veut acheter l'aire d'Ornan, il se fait accompagner de serviteurs, qui seront les témoins du contrat. II Reg., XXIV, 20-24. — 4° Salomon passe avec Hiram une sorte de contrat, afin d'obtenir des ouvriers et des matériaux pour la construction du Temple. III Reg., V, 5-9. Mais la Bible ne parle que des conditions du contrat et se tait sur les formalités remplies. — 5° A l'époque des rois, les contrats furent rédigés par écrit. Jérémie décrit très clairement la manière dont on procédait alors. Il veut acheter à Anathoth le champ de son cousin Hanaméel. Voici comment, d'après le texte hébreu, il énumère les formalités alors en vigueur : « J'écrivis sur la cédule (ou tablette) et je scellai, en présence de témoins, après avoir pesé l'argent dans la balance. Je pris ensuite la cédule d'achat, celle qui était scellée, conformément à la coutume et aux lois, et celle qui était ouverte, et je la remis à Baruch, fils de Néri, petit-fils de Maasias, en présence de Hanaméel, mon cousin, et des témoins qui avaient signé la cédule d'achat, et de tous les Juifs qui se trouvaient dans la cour de la prison. Devant eux, je donnai cet ordre à Baruch : Voici ce qu'ordonne Jéhovah, Dieu des armées, Dieu des Israélites : prends la cédule d'achat qui est scellée, ainsi que celle qui est ouverte, et mets-les dans un vase d'argile, pour qu'elles se conservent longtemps. » Jer., XXXII, 10-14. Ainsi, au temps de Jérémie, les termes du contrat étaient consignés par écrit en double exemplaire. Les témoins apposaient leur signature sur les pièces. L'une était scellée et conservée en lieu sûr; l'autre restait ouverte, pour l'usage ordinaire, et, en cas de falsification ou de contestation, on recourait à la cédule scellée. — En 1876, on découvrit à Babylone des vases d'argile, analogues à celui dont parle Jérémie, et remplis de documents cunéiformes. Ces documents, au nombre d'environ deux mille cinq cents, n'étaient autre chose que des contrats, paraissant appartenir pour la plupart à la période qui s'étend de Sennachérib à Darius, fils d'Hystaspe. Depuis lors, on a trouvé beaucoup d'autres tablettes de même nature. Les scribes qui rédigeaient ces actes les dataient du quantième du mois et de l'année du souverain régnant, ajoutant parfois, pour plus de précision, la mention d'un événement remarquable. La pièce portait les noms des parties contractantes, des magistrats et des témoins, et chacun signait en donnant un coup d'ongle à côté de son nom. Voici le libellé d'un de ces contrats : « Marque de l'ongle de Sarru-ludari, marque de l'ongle d'Atar-suru, marque de l'ongle de la femme Amat-sahula, femme de Bel-duru..., propriétaire de la maison vendue. (Quatre marques d'ongles.) Toute la maison, avec ses ouvrages en bois et ses portes, située dans la ville de Ninive, contiguë aux maisons de Mannu-ṣi-ahi et d'Ilu-ṣiya, la propriété de Sukaki, il l'a vendue; et Tsillu-Assur, l'astronome, égyptien, pour un *manéh* d'argent royal, en présence de Sarru-ludari, d'Atar-suru et d'Amat-sahula, femme de son propriétaire, l'a reçue. » Suit la menace d'une amende contre le violateur du contrat, les noms des témoins et la date. Smith, *Records of the past*, Londres (1875), t. I, p. 141. On apposait ordinairement le sceau des contractants sur le document. Ce sceau s'imprimait sur l'argile molle à l'aide d'un cylindre ou d'un cône tronqué sur lequel était gravé en creux un sujet ordinairement mythologique (fig. 331-333). Layard, *Nineveh and Babylon*, Londres, 1853, p. 609. Pour obtenir un double exemplaire du contrat, et en même temps assurer l'inviolabilité de la pièce, on recourut dans certaines localités au procédé suivant. L'acte était d'abord dressé sur une première tablette, puis celle-ci était recouverte d'une seconde couche d'argile sur laquelle on transcrivait le contrat mot pour mot. Avait-on lieu de soupçonner une altération dans les termes de l'acte, on brisait devant témoins la couche supérieure, et l'on retrouvait sur la tablette primitive la teneur authentique de la pièce. Cf. Boscawen, *Babylonian dated Tablets and the Canon of Ptolemy*, dans les *Transactions of the Society of*

331. — Tranche latérale gauche.



332. — Recto.



333. — Verso.

Contrat assyrien. Musée historique d'Orléans. Grandeur naturelle.

Sur la tranche (fig. 331) est le sceau d'Abu-um-ilu avec son nom en caractères cunéiformes. — Le contrat porte au recto (fig. 332) : « Le prix de la location pour trois mois d'Immer-ibni, ouvrier, fils de Galam, — à savoir, un sicle et demi d'argent, 180 *qa* de farine, un *qa* et demi d'huile, — que Sumi-irsitim n'a pas touché, a été remis par Ibni-Martu et Sikni-ilutim — (Verso, fig. 333) à Immer-ibni, ouvrier, fils de Galam. Fait en présence d'Abum-ilu, fils d'Ibni-Samaš, d'Ilišu-ibni, fils d'Immer-ibni, d'Arad-KU-BI, fils d'Aḫu-vagar. Mois de Sivan, année où la ville de Kunšatu, des vases d'or et d'argent... » Tranche inférieure : « Sceau d'Arad-KU-BI. » — Marge à gauche du recto (fig. 332) : « Sceau d'Immer-ibni. » — Marge à gauche du verso (fig. 333) : « Sceau de Sumi-irsitim. » Traduction de M. J. Halévy.

Biblical Archæology, t. VI, 1878, p. 4-6; Oppert et Menant, *Les documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, Paris, 1877; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 520-521; t. IV, p. 258, 357; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, p. 730-732. — 6° A l'époque des Machabées, la stipulation en vertu de laquelle Simon devint le grand prêtre et le prince des Juifs fut pareillement gravée en deux exemplaires; on plaça l'un des deux dans la galerie du sanctuaire, et l'autre dans la chambre du trésor, pour l'usage particulier de Simon et de ses fils. I Mach., XIV, 47-49. — Durant la captivité, les Juifs de Babylonie s'initièrent à la connaissance et à l'usage des procédés chaldéens en vigueur pour la rédaction des contrats. Eux-mêmes conservèrent d'ailleurs leur coutume nationale, qui était peu différente, et par la suite l'appliquèrent fréquemment, à mesure qu'ils se mêlèrent davantage au trafic de l'ancien monde. La Bible ne mentionne pas d'autres contrats avec détails. — Sur l'espèce de contrat passé entre Dieu et la race d'Abraham, cf. ALLIANCE, t. I, col. 387. — Cf. E. Revillout, *Les obligations en droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité*, in-8°, Paris, 1886. Voir VENTE.

H. LESÊTRE.

CONTZEN Adam, jésuite allemand, né à Montjoie (Aix-la-Chapelle) en 1577, mort à Munich le 19 juin 1635. Il entra au noviciat des Jésuites en 1595. Très versé dans la connaissance des langues grecque, hébraïque, syriaque et chaldéenne et dans tous les genres d'érudition, il enseigna longtemps à Mayence l'Écriture Sainte; puis il se consacra tout entier à la controverse contre les hérétiques. Il s'acquit une grande réputation dans ses luttes contre les calvinistes de Heidelberg et les zwingliens de Marburg. Le P. Contzen gouverna pendant quinze ans plusieurs collèges de son ordre. Il a publié : 1° *Commentaria in quatuor Sancta Jesu Christi Evangelia*, 2 in-f°, Cologne, 1626-1627. Il y explique le sens littéral et moral de manière à venger la vérité des attaques des païens, des juifs et des hérétiques, et cela au moyen de la comparaison qu'il établit entre le texte sacré et les conciles, les décrets des papes, les témoignages des Pères anciens ou des interprètes plus récents, et en se servant des langues orientales, de la philosophie, de l'histoire et même des ouvrages des hérétiques. Il suit la même méthode dans son 2° *Commentaria in Epistolam S. Pauli ad Romanos*, in-f°, Cologne, 1629, 1685; 3° *Commentaria in Epistolas S. Pauli ad Corinthios et ad Galatas*, in-f°, Cologne, 1631.

C. SOMMERVOGEL.

CONVIVES. Voir FESTIN, REPAS.

CONYBEARE William John, géologue et théologien anglican, né le 1er août 1815, mort à Weybridge en 1857. Il était fils de William Daniel Conybeare, connu aussi comme géologue et théologien. William John fut élevé à Cambridge, et devint, en 1842, principal de la Collegiate Institution, à Liverpool. Sa mauvaise santé l'obligea de résigner ses fonctions en 1848, et il eut pour successeur J. S. Howson, avec qui il publia une œuvre de valeur, *The Life and Epistles of St. Paul*, 2 in-4°, Londres, 1850-1852. Cet ouvrage a eu depuis de nombreuses éditions, en formats divers, en Angleterre et en Amérique. Conybeare a traduit les Épîtres et les discours de saint Paul, Howson a rédigé la partie narrative, archéologique et géographique. Voir L. Stephen, *Dictionary of National Biography*, t. XII, 1887, p. 62.

F. VIGOUROUX.

COPTES (VERSIONS DE LA BIBLE). Le copte est la langue issue de l'ancienne langue égyptienne, mélangée de nombreux mots grecs. Il n'a cessé d'être parlé en Égypte que vers le milieu du XVIIe siècle. A l'heure actuelle la question des versions coptes, si importantes pour la critique du texte sacré, ne peut encore être traitée que d'une façon imparfaite. Il n'y a que deux siècles et demi que les savants ont commencé à étudier cette langue : c'était déjà une langue morte, et les documents indigènes qu'ils eurent à leur disposition étaient de basse époque et laissaient fort à désirer. Quand, après un siècle, on soupçonna l'importance des versions coptes de la Bible, on se mit à l'œuvre d'une façon précipitée et dépourvue de méthode, sans avoir une connaissance suffisante de la langue, sans avoir classé les manuscrits. Cette pénible enfance des études coptes, grammaticales et littéraires, se prolongea jusqu'à la fin du premier quart de notre siècle. Les découvertes égyptologiques donnèrent alors à cette étude un essor nouveau. Cependant on étudia la langue copte beaucoup plus en vue des écritures hiéroglyphiques, dont elle était la clef, que pour sa littérature, presque entièrement ecclésiastique. D'ailleurs les matériaux manquaient pour faire une édition complète de la Bible copte. Dans l'état de décadence où elle était tombée depuis plusieurs siècles, l'Église copte s'était peu souciée de conserver le texte sacré, en dehors des parties qui se trouvaient dans les livres liturgiques : si bien qu'il n'était resté aucun exemplaire complet des Saintes Écritures. Sans doute depuis dix ans on a trouvé et publié de nombreux manuscrits; mais ce ne sont que des fragments, des feuilles détachées, pour la plupart déchirées, rongées par le temps et l'humidité, et plus le nombre des matériaux s'est accru, plus la difficulté augmente de classer tant de fragments d'âges différents. Dans ces conditions nous ne pouvons donner ici qu'une esquisse.

I. NOMBRE DES VERSIONS COPTES. — La question du nombre des versions est étroitement liée à celle du nombre des dialectes coptes. Or les récentes découvertes en Égypte ont porté ce nombre de trois à cinq. Ce sont : 1° Le *bohaïrique* (de Bohaïrah, nom arabe de l'Égypte inférieure), parlé originairement dans le Delta, et plus spécialement dans la province d'Alexandrie. Pendant longtemps il a été seul connu des savants européens, qui l'appelaient simplement cophte ou copte. Plus tard on le nomma *memphitique*, par opposition au dialecte *thébain* ou dialecte de la Haute Égypte. Mais cette appellation n'est pas correcte, car ce dialecte ne se répandit qu'assez tard dans l'ancienne province de Memphis, lorsque les patriarches coptes transportèrent leur résidence d'Alexandrie au Caire. Le nom de *bohaïrique* est maintenant généralement adopté. — 2° Le *sahidique* (de l'arabe *Eṣ-ṣa'id*, l'Égypte supérieure), parlé à une époque par toute l'Égypte supérieure, y compris Babylone d'Égypte. On l'appelait autrefois *thébain*, de Thèbes, capitale de la Haute Égypte; mais il n'est pas démontré que ce dialecte soit réellement originaire de Thèbes, aussi préfère-t-on lui donner le nom de *sahidique*, en attendant qu'on puisse le désigner d'une façon plus précise. — 3° Le *fayoumien*, découvert par Giorgi (*Fragmentum Evangelii S. Johannis græco-copto-thebaicum*, in-4°, Rome, 1789), qui voulait l'appeler *ammonien*, parce que ce dialecte aurait été parlé, croyait-il, dans l'oasis d'Ammon : ce qui n'est pas exact. C'est le dialecte de la grande et de la petite oasis, d'après Quatremère, *Recherches critiques sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris, 1808, p. 147. Zoega, *Catalogus codicum copticorum qui in museo Borgiano adservantur*, Rome, 1810, p. 140-144, reconnaît dans les fragments de Giorgi le *bachmourique* d'Athanase, évêque de Kôs, XIe siècle. Selon Champollion, *Observations sur le catalogue des manuscrits coptes du Musée Borgia*, Paris, 1811, p. 16-26, le Bachmour était dans le Fayoum. L. Stern, dans la *Zeitschrift für ägypt. Sprache*, 1878, p. 23, se prononce en faveur du Fayoum comme lieu d'origine et d'usage du dialecte; mais il nie son identité avec le bachmourique. Le nom de *fayoumien* est le plus généralement employé. — 4° Le *moyen égyptien* ou dialecte de la Moyenne Égypte, en usage dans la province de Memphis, quand cette ville avait encore une certaine

importance, a été d'abord connu par une collection de documents sur papyrus, provenant du couvent de Saint-Jérémie, près du Sérapéum, et publiés par E. Révillout, *Papyrus coptes*, Paris, 1876. Le nom de *memphitique* lui conviendrait très bien; on évite pourtant de le désigner ainsi, pour ne pas le confondre avec le bohaïrique, qui pendant si longtemps a été connu sous ce nom. — 5° L'*akhmimien*, dialecte dans lequel sont rédigés les fragments trouvés dans les fouilles du cimetière d'Akhmim (l'ancienne Chemmis ou Panopolis). M. Bouriant, à qui revient l'honneur de la première publication de ces documents, avait provisoirement nommé ce dialecte *bachmourique*.

Ces cinq dialectes forment deux groupes bien caractérisés : le groupe du nord, représenté pour le moment par le bohaïrique seulement, et celui du sud par les quatre autres dialectes connus. Toutefois la transition d'un groupe à l'autre n'est pas brusque. Les dialectes du sud, géographiquement plus rapprochés du bohaïrique, s'en rapprochent aussi davantage au point de vue phonétique. Le bohaïrique et le sahidique marquent les deux extrêmes. — Pour les particularités de ces dialectes, voir H. Hyvernat, *Étude sur les versions coptes*, dans la *Revue biblique*, juillet 1896, p. 431-432; L. Stern, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1886, p. 129, et *Koptische Grammatik*, Leipzig, 1880; Steindorf, *Koptische Grammatik*, in-12, Berlin, 1894, p. 3; M. Bouriant, *Les papyrus d'Akhmim*, dans les *Mémoires de la mission archéologique du Caire*, t. I, p. 243-304; F. Krall, *Mittheilungen*, II-III, p. 54-55.

Et maintenant quel est l'âge relatif de chacun de ces dialectes? La question est de la plus haute importance au point de vue scripturaire, mais nous ne sommes pas encore à même de la résoudre d'une manière définitive. D'après Athanase de Kôs, que nous avons déjà cité, le dialecte sahidique était de son temps encore, c'est-à-dire au XIe siècle, parlé au Caire; d'où nous pouvons conclure que les autres dialectes de la Haute Égypte avaient déjà disparu. Pour les manuscrits écrits en akhmimien et en moyen égyptien, sinon pour ceux du dialecte fayoumien, c'est un brevet d'antiquité, dont le paléographe copte prendra note. Mais on ne peut de cela conclure que le sahidique est moins ancien que les dialectes qu'il a supplantés, de même qu'on ne pourrait conclure que le bohaïrique est plus récent que le sahidique pour l'avoir repoussé vers le sud, et finalement supplanté. Le fayoumien comme le dialecte de la Moyenne Égypte ont dû coexister dès les premiers siècles de notre ère avec l'akhmimien et le sahidique, d'une part, et le bohaïrique, d'autre part : rien dans la grammaire de ces différents dialectes ne nous permet de supposer le contraire. Le fait qu'on possède des manuscrits d'un dialecte plus ancien que le plus ancien monument d'un autre dialecte ne prouve absolument rien.

Aucun des manuscrits bohaïriques que nous avons ne remonte au delà du IXe siècle; peut-on en conclure que le dialecte bohaïrique n'existait pas déjà depuis plusieurs siècles, même comme langue littéraire? Ce que nous savons pourtant, c'est que du temps d'Athanase de Kôs les deux seuls dialectes qui eussent quelque importance littéraire étaient le bohaïrique et le sahidique. A cette époque les patriarches monophysites se décidèrent à transporter leur résidence d'Alexandrie au Caire. Ils apportèrent naturellement avec eux le dialecte bohaïrique. Le sahidique, qui avait absorbé l'akhmimien et le moyen égyptien, et probablement aussi le fayoumien, commença à reculer vers le sud, son lieu d'origine; en sorte que maintenant le bohaïrique est devenu la langue sacrée de toute l'Égypte. Cette conquête des dialectes du nord sur ceux du sud fut d'autant plus facile, que ceux-ci avaient déjà depuis longtemps commencé à faiblir, au moins comme langues parlées, devant la langue arabe, plus fortement implantée dans les environs du Caire. Le bohaïrique lui-même ne résista pas longtemps à la poussée de la langue des conquérants; il ne tarda pas à donner des signes évidents d'une décadence qui eût été sans doute retardée de plusieurs siècles, s'il était resté à l'abri des couvents de Nitrie, où il avait grandi.

II. Ce qui nous est parvenu des versions coptes. — 1° *En bohaïrique*. — Il n'existe à ma connaissance aucun exemplaire complet de la version bohaïrique. Suivant Quatremère, *Recherches*, p. 118, Marcel possédait un exemplaire entier de cette version, qu'il avait fait copier au Caire, sur le manuscrit du patriarche des Coptes. Cette copie fut achetée à la mort de Marcel, avec le reste de ses livres, par l'Anglais J. Lee de Hartwell, dans la bibliothèque duquel elle a été vue, en 1847, par J. Bardelli (*Daniel copto-memphitice*, Pise, 1849, p. XVIII-XX), professeur des langues sanscrite et copte à l'université de Pise. Elle n'était déjà plus complète; Bardelli n'y a trouvé que les livres suivants : Genèse, Exode, Lévitique, Psaumes, Osée, Joel, Amos, Abdias et les autres petits Prophètes, les quatre Évangiles, les quatorze Épîtres de saint Paul, l'Épître de saint Jacques et la première Épître de saint Pierre; en tout quarante et un volumes in-4°. Cette Bible, disait une note de Marcel, avait été copiée au Caire, par les soins du patriarche copte et par ses propres écrivains, sur un exemplaire très ancien, qu'il assurait être du VIIe siècle et qu'il possédait dans sa bibliothèque, où Marcel l'avait vu. Les volumes qui manquaient à l'exemplaire du savant français avaient été consumés dans l'incendie de sa maison au Caire. Le texte copte du manuscrit original était d'une très belle écriture et accompagné d'une version arabe littérale. Cette version copte était fort différente de celle qui avait été publiée en Angleterre. (Marcel sans doute fait ici allusion à l'édition du Pentateuque et du Nouveau Testament de Wilkins.) La version arabe était faite sur la version copte et ne ressemblait à aucune des versions arabes publiées jusqu'alors. Il serait intéressant de savoir ce que sont devenus les manuscrits du patriarche des Coptes. Quant à la copie de Marcel, elle doit être encore en Angleterre; peut-être les quarante et un volumes ont-ils été dispersés en différentes collections. — L'*Étude sur les versions coptes*, dans la *Revue biblique*, octobre 1896, p. 541-547, donne la liste des principaux manuscrits contenant des portions plus ou moins considérables de la version bohaïrique, principalement d'après les notes que j'ai recueillies au cours de mes recherches dans les bibliothèques publiques ou privées de la France et de l'étranger.

2° *En sahidique*. — Nous ne possédons non plus aucun exemplaire complet de cette version; bien peu de manuscrits contenant dans leur entier tel ou tel livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament nous sont parvenus. A mesure que le dialecte bohaïrique supplantait le dialecte memphitique, les manuscrits écrits dans ce dernier dialecte étaient mis au rebut, quand ils n'étaient pas dépecés pour servir aux usages les plus divers. Quelques rares manuscrits ont échappé à peu près indemnes à la ruine de la littérature sahidique; d'autres nous sont parvenus plus ou moins mutilés; la plupart, ensevelis pendant des siècles sous les décombres des couvents ruinés, sont devenus depuis une centaine d'années un objet de spéculation pour les Arabes maraudeurs, qui les vendent au détail et au poids de l'or aux explorateurs et aux touristes. Quelques feuillets d'un manuscrit se trouvent ainsi dispersés dans les différentes bibliothèques publiques ou privées de l'Europe. Plusieurs milliers de ces précieux parchemins contiennent des fragments plus ou moins considérables des Saintes Écritures en sahidique ou dans quelque autre dialecte de la Haute Égypte. La plupart de ces collections ont été publiées dans les dix dernières années, séparément et telles quelles, dans le même désordre qui avait présidé à leur formation. Il reste à classer tous ces fragments au point de vue paléographique d'abord, puis au point de vue de la linguistique

et de la critique textuelle. Alors seulement nous pourrons avoir une idée exacte de la version sahidique. Nous avons donné la liste des manuscrits bibliques ou autres qui pourront servir à ce travail dans la *Revue biblique*, octobre 1896, p. 547-565.

3° *En fayoumien et en moyen égyptien.* — M. Headlam, dans *A plain introduction to the criticism of the New Testament* de Scrivener, 4e édit., Londres, 1894, t. II, p. 141-142, s'est efforcé de distinguer les fragments de la version fayoumienne de ceux de la version en dialecte de la Moyenne Égypte; nous croyons cette distinction prématurée. Aucun des fragments cités par M. Headlam ne nous offre le moyen égyptien pur, tel que nous pouvons le concevoir d'après les documents non bibliques; tous ont subi plus ou moins fortement l'influence du fayoumien. Nous les traiterons donc tous indistinctement sous un même titre, en attendant que les futures découvertes nous démontrent l'existence d'une version en moyen égyptien. Il vaut pourtant la peine d'attirer l'attention du lecteur sur ce fait extraordinaire, que deux dialectes si peu différents que ceux des fragments dont nous parlons et qui étaient usités dans des endroits si rapprochés, aient eu tous les deux l'honneur d'une version de la Bible. — Pour l'indication de ces fragments, voir *Étude sur les versions coptes*, dans la *Revue biblique*, octobre 1896, p. 566-568.

4° *Version akhmimienne.* — Les premiers fragments bibliques de cette version ont été découverts il y a une douzaine d'années, par M. Maspero, dans les fouilles de la nécropole d'Akhmim. Ils sont sur papyrus et ont appartenu à trois manuscrits différents. M. Bouriant, *Les Papyrus d'Akhmim*, dans *Mémoires de la mission archéol. franç. au Caire*, t. I, 1885. A peu près à la même époque, la collection de l'archiduc Rénier s'enrichissait de plusieurs fragments de manuscrits provenant également d'Akhmim, en particulier d'un manuscrit sur parchemin de 130 folios, contenant la version akhmimienne des petits Prophètes. Maspero, *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire*, § O, dans *Recueil de phil. et d'archéol. égyptiennes*, t. VIII, 1886, p. 181; Krall, *Ueber den Achmimer Fund*, dans *Mittheilungen*, II-III, 1887, p. 265; IV, 1888, p. 143. Enfin on trouve de courts fragments de la version akhmimienne du Nouveau Testament du Ve ou VIe siècle dans le n° II de la collection de M. Flinders Petrie, décrits et publiés par M. Crum, *Coptic manuscrits brought from the Fayyum*, Londres, 1893. Cf. *Revue biblique*, 1896, p. 568-569.

III. Ce qui a été publié des versions coptes. — I. *Version bohaïrique.* — 1° *Ancien Testament.* — Le *Pentateuque* a été publié pour la première fois par David Wilkins, à Londres, en 1731, censément d'après les trois manuscrits du Vatican, de Paris et de Huntington; mais, de fait, d'après ce dernier manuscrit seulement, comme le remarque P. de Lagarde dans son édition. En 1854, un Français, Fallet, entreprit de publier le Pentateuque, *La version cophte du Pentateuque*, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale, avec des variantes et des notes. Deux livraisons (Genèse, I-XXVII) seulement de cette publication virent le jour, sans introduction, sans même la clef des sigles des manuscrits d'où les variantes sont prises. — En 1867 parut une autre édition complète du Pentateuque, par P. de Lagarde, basée sur l'édition de Wilkins et un manuscrit de Tattam, daté de l'an 1303. Le manuscrit 1 du Vatican, le plus ancien et sans doute le plus correct des six manuscrits connus, n'a donc pas encore été utilisé!

En dehors des fragments contenus dans le manuscrit de Berlin, or. fol. 446, nous n'avons des autres *livres historiques* que des péricopes qui ont été insérées dans des livres liturgiques : le Rituel, l'Eucologe ou Pontifical, le Psautier et les Lectionnaires. Les trois premiers de ces livres ont été publiés à Rome par Mgr R. Tuki. (Les Lectionnaires sont encore inédits.) P. de Lagarde a réuni tous ces fragments et les a publiés, en 1879, sous le titre de *Bruchstücke der koptischen Uebersetzung des Alten Testaments*. Voir dans la *Revue biblique*, janvier 1897, la liste de ces fragments avec l'indication des ouvrages imprimés ou manuscrits d'où ils sont tirés. L. Stern avait commencé la publication du manuscrit de Berlin dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1876, quand Brugsch publia le manuscrit en entier, *Der Bau des Tempels Salomos nach der koptischen Bibelversion*, Leipzig, 1877, édition assez incorrecte et incomplète, comme le montre P. de Lagarde, *Bruchstücke der koptischen Uebersetzung des Alten Testaments*, Gœttingue, 1879.

Job. — Ce livre n'a été publié que par H. Tattam, en 1846, probablement [?] d'après les manuscrits du British Museum, addit. 18997. *The ancient coptic version of the book of Job.* Rapprochez de cette édition la version arabe publiée, en 1876, par P. de Lagarde, *Psalterium, Job*, etc., d'après le manuscrit copte-arabe de Berlin, or. fol. 447.

Le *Psautier* a été publié pour la première fois à Rome, par Mgr R. Tuki, en 1744, d'après le manuscrit copte 5 de la Bibliothèque Vaticane. Édition liturgique, divisée en cinq livres et suivie des cantiques et des prières de l'Ancien et du Nouveau Testament; le tout accompagné d'une traduction arabe. Indépendamment de la division semblable à celle des Septante, il y en a deux autres : l'une en vingt ⲕⲁⲑⲓⲥⲙⲁⲧⲁ (*katismata*, « sièges, repos »), l'autre en soixante ⲇⲟⲝⲁ (*doxa*, « dogme, doctrine »).

— J. L. Ideler donna une seconde édition du Psautier en 1837 (*Psalterium coptice*), basée sur le manuscrit de Berlin, or. 4° 157. Il avait jugé très sévèrement l'édition de Tuki, ainsi que la réimpression qu'en avait faite, en 1826, la Société biblique d'Angleterre. — M. G. Schwartze ne jugea pas moins sévèrement le travail d'Ideler, dans la préface de son édition publiée à Leipzig, en 1843, *Psalterium in dialect. ling. copticæ*. L'édition de Schwartze est faite sur les trois manuscrits de Berlin, collationnés sur l'édition de Tuki, le *Codex Alexandrinus* et le *Codex Vaticanus*. — En 1875, P. de Lagarde publia la quatrième édition complète du Psautier bohaïrique, malheureusement en caractères latins. Elle est faite sur les manuscrits suivants : 1° Berlin, or. 4° 157; 2° Berlin, Dietz A. fol. 37; 3° Oxford, Hunt. 121; 4° Oxford, Maresch. 31; 5° Paris, copte 5; 6° Paris, copte 12 (Diurnal, qui ne contient pas tous les psaumes, in-16, environ XIVe siècle). Travail soigné et correct. — Enfin F. Rossi publia, en 1894, *Cinque manoscritti copti*, avec l'exactitude scrupuleuse qui lui est propre, le Psautier bohaïrique de Turin, avec un facsimilé de ce manuscrit et les variantes de l'édition d'Ideler, la seule qui lui fût connue. Le manuscrit est mutilé : il commence avec le 17e verset du Psaume LXVIII, et présente encore quelques lacunes ici et là. — On n'a pas encore tiré parti de tous les manuscrits connus pour l'édition du Psautier.

Proverbes. — Les chapitres I-XIV, 26, contenus dans le manuscrit de Berlin, or. fol. 447, ont été publiés par Paul de Lagarde, en 1875, dans *Psalterii versio memphitica*, etc., Berlin, 1875, en caractères latins. — Ces mêmes chapitres des Proverbes ont été publiés encore par M. U. Bouriant, en 1882, dans le troisième volume du *Recueil de philolog. et arch. égyptiennes*, p. 129 et suiv., d'après deux manuscrits de la bibliothèque du patriarcat jacobite, au Caire. Il est évident que ces manuscrits ont dû être copiés sur le même manuscrit que celui de Berlin, qui est de deux ans plus ancien, s'ils n'ont pas été copiés sur ce manuscrit même. M. Bouriant donne une liste des variantes de l'édition de Paul de Lagarde. Il se trompe d'ailleurs quand il dit que ce dernier a publié

son édition des Proverbes d'après trois manuscrits *de Berlin*. Paul de Lagarde a publié, dans ses *Bruchstücke*, etc., les versets 10-20 du chapitre XXXI, d'après le Rituel de Tuki, p. 532. — Tous ces passages (I-XIV, 26; XXXI, 10-20) ont été réimprimés à Rome, en 1886, par Mgr Bsciaï, avec la traduction arabe.

Sagesse de Salomon. — M. Bouriant, dans ses *Fragments memphitiques* (*Recueil*, VII, Paris, 1886), a publié les passages suivants de ce livre, tirés d'un Lectionnaire de la semaine pascale, « copié en 1592 (des Martyrs AD. 1876), d'après un livre très ancien, par un prêtre copte : » chap. I, 1-9; II, 12-22; V, 1-7; VII, 24-29.

Sagesse de Sirach. — Ce savant a publié aussi dans le précédent travail, d'après le même manuscrit, les passages suivants de la Sagesse de Sirach (Ecclésiastique) : I, 1-16, 18-27; II, 1, 9; IV, 20-V, 2; XII, 13-18; XXII, 9-18; XXIII, 7-14; XXIV, 1-12. — P. de Lagarde, dans ses *Bruchstücke*, avait publié II, 1-9, d'après le Rituel de Tuki, p. 530.

Les douze petits Prophètes. — On trouvera dans Quatremère, *Daniel et les douze petits Prophètes* (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale*, VIII, Paris, 1810), des détails intéressants sur les premiers essais de l'édition de cette partie de la version copte bohaïrique. Ces essais ne sont pas assez importants pour que nous nous y arrêtions ici. Quatremère lui-même n'a publié que de courts extraits dans son travail, à l'exception toutefois du prophète Zacharie, qu'il donne en entier avec une traduction latine. Le texte copte est basé sur les deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale, et l'auteur indique les variantes du *Codex Vaticanus* et du *Codex Alexandrinus*. — Henry Tattam a publié à Oxford, en 1836, une édition complète, avec traduction latine, des douze petits Prophètes, *Duodecim Prophetarum minorum libros latine edidit*, etc. Elle est basée sur une copie de Woïde des deux manuscrits de Paris, collationnée sur un manuscrit in-folio qui avait appartenu à J.-J. Marcel, et qui était alors en la possession de J. Lee de Hartwell. Malheureusement Tattam, dans cet ouvrage comme dans les autres dont nous allons parler, ne donne pas l'indication des différentes leçons des manuscrits, en sorte que son travail au point de vue de la critique est à peu près inutile. — Le livre de Baruch a été publié par Mgr Bsciai, *Liber Baruch*, Rome, 1870, d'après un manuscrit du Caire, et par M. Kabis dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1872-1874.

Daniel. — Ce prophète, dans les manuscrits coptes, vient généralement immédiatement avant ou immédiatement après les petits Prophètes. Dans les manuscrits coptes, le texte de Daniel est divisé en treize *visions*, comme il suit :

Vision I. *Histoire de Susanne.*
— II. Chapitre I du texte grec.
— III. — II »
— IV. — III, 1-30 » *avec le cantique des trois enfants dans la fournaise.*
— V. — III, 31-IV.
— VI. — V, 1-29.
— VII. — V, 30-VI.
— VIII. — VII.
— IX. — VIII.
— X. — IX.
— XI. — X-XII.
— XII. — *Histoire de Bel.*
— XIII. — *Histoire du Dragon et de Daniel dans la fosse aux lions.*

Les manuscrits coptes contiennent en plus une quatorzième vision, morceau des plus apocryphes. Cette division en treize visions est entièrement conforme à celle du *Codex Alexandrinus*, si ce n'est que dans celui-ci l'histoire du Dragon fait partie de la vision précédente, ce qui réduit le nombre des visions à douze; on voit par les scholies du *Codex Vaticanus* que cette division se trouvait aussi dans d'autres manuscrits grecs. — La dixième vision a été publiée par F. Münter, à Rome, 1786, *Specimen versionum Danielis copticarum*, etc., en bohaïrique, d'après le manuscrit de la bibliothèque Angélique, et en sahidique, d'après les fragments de la collection Borgia. — En 1849, J. Bardelli publia une édition complète de Daniel, *Daniel copto-memphitice*, Pise, d'après les deux manuscrits de Paris, et le manuscrit de Tattam, dont il ne donne malheureusement pas la description. Il s'est aussi servi pour quelques passages du manuscrit de Paris, copte 51, qui contient l'office de la semaine sainte; les variantes sont soigneusement notées en marge; le texte sahidique de la vision X est réimprimé d'après l'édition de Münter. — Henry Tattam donna une seconde édition complète de Daniel en 1852, avec traduction latine. Il s'est servi du manuscrit de Paris, copte 2, et des deux manuscrits qu'il avait rapportés d'Égypte; sur l'un de ces deux manuscrits il avait reporté des variantes recueillies par lui-même en Égypte, sur un manuscrit de date récente. Bardelli s'était servi aussi de ces variantes.

Isaïe et *Jérémie* (avec les *Lamentations*). — Ces deux prophètes, par malheur, n'ont été publiés que par Tattam, en copte, avec traduction latine, en 1852, *Prophetæ majores dialect. ling. ægypt.*, Oxford. Pour son édition, Tattam s'est servi d'une copie qu'il avait faite au Caire sur le manuscrit du patriarcat catholique, et collationnée sur l'exemplaire du patriarcat jacobite. Il avait aussi collationné le texte d'Isaïe sur le manuscrit de R. Curzon, et celui de Jérémie et des Lamentations sur le manuscrit qui lui avait été donné par le duc de Northumberland. Les variantes ne sont pas indiquées.

Ézéchiel. — La seule édition de ce prophète est celle de H. Tattam, parue en 1852. L'auteur (*Prophetæ majores*, t. I, p. VII) nous dit qu'il s'est servi de la copie qu'il avait faite du manuscrit de la Bibliothèque Nationale, à Paris, après l'avoir collationnée sur l'*exemplaire* de J. Bardelli et le *manuscrit* de J. Lee. Mais ce dernier manuscrit n'était lui-même qu'une copie du manuscrit de Paris, comme nous l'apprend Bardelli, *Daniel copto-memphitice*, p. XIX, et je crois qu'il faut en penser autant de l'exemplaire de Bardelli.

2° *Nouveau Testament.* — La version bohaïrique du Nouveau Testament a été publiée en entier, pour la première fois, en 1716, par David Wilkins, avec une traduction latine. C'est l'édition princeps de toute la version bohaïrique. Elle est basée sur les manuscrits suivants : Oxford, Bibliothèque Bodléienne, Hunt. 21; Hunt. 20, Maresc. 5; Maresc. 6; Maresc. 52 et 53; Maresc. 99; Hunt. 4 (sahidique); Hunt. 394 (sahidique); Hunt. 43; Hunt. 122; Hunt. 203. — Rome, Bibliothèque Vaticane; Copt. 8; Copt. 9; Copt. 10; Copt. 11; Copt. 14; Copt. 16; — Paris, Bibliothèque Nationale, Copt. 13; Copt. 59; plus deux autres manuscrits Reg. 331, que je suppose être le Copt. 17 et Reg. 330. Il y avait là tous les éléments d'un bon travail critique, que nous cherchons en vain dans l'édition de Wilkins. Point de variantes de tous ces différents manuscrits : l'auteur se contente de donner dans ses prolégomènes quelques rapprochements du texte qu'il a choisi avec le grec et les autres versions. De plus, la traduction latine ne mérite aucune confiance. — En 1829, la *British and Foreign Bible Society* publia une édition de la version bohaïrique (avec traduction arabe) des quatre Évangiles, à l'usage des Coptes. Le texte copte, édité par H. Tattam, n'est autre que celui de l'édition de Wilkins, collationnée sur le manuscrit de la Société. Ce travail n'a aucune valeur critique. Scrivener, *A plain Introduction*, t. II, p. 107. — M. G. Schwartze, dont nous avons déjà parlé à propos du Psautier, avait entrepris de donner une nouvelle édition complète du Nouveau Testament; il ne publia que la première partie de son travail; elle parut en deux volumes : saint Matthieu et saint

Marc, en 1846; saint Luc et saint Jean, en 1847. Schwartze connaissait beaucoup mieux la langue copte que Wilkins; cependant son édition n'est pas aussi supérieure à celle de son devancier au point de vue critique qu'on avait le droit de s'y attendre. Il s'est limité aux manuscrits de Berlin, c'est-à-dire or. Dietz A, fol. 40, les copies de Petræus (celles-ci n'ayant aucune valeur critique) et à l'édition de Wilkins; pour les variantes du texte grec, il n'a recours qu'au *Codex Ephræm*, et aux éditions de Tischendorf, 1841, et Lachmann, 1842. Il ne donne pas la traduction latine. D'autre part, Schwartze a profité de la publication des textes sahidiques par Woïde, dont il donne les variantes dans ses notes, quelquefois avec des corrections, ce dont il faut lui savoir gré. La mort arrêta l'œuvre de Schwartze. — Les matériaux que ce savant avait réunis pour la seconde partie de son travail furent confiés à P. Bœtticher (plus connu sous le nom de P. de Lagarde), qui se chargea de terminer l'édition, mais sur un plan différent. Les variantes de la version grecque furent exclues, et les manuscrits coptes des bibliothèques étrangères furent mis à contribution, quoique d'une manière insuffisante. Pour les Actes et les Épîtres catholiques il se servit : 1° de la collation que son prédécesseur avait faite de deux manuscrits anglais, qu'il se contente de désigner par les épithètes de *Tattamianus* (Brit. Mus., or, 424) et de *Curetonianus* (Parham, 124); 2° d'une collation faite par lui-même, ou par un autre, des manuscrits coptes 65 et 66 de la Bibliothèque Nationale. Pour les Épîtres de saint Paul il utilisa les deux mêmes manuscrits anglais et un manuscrit de Paris, peut-être Copt. 17. Cf. Scrivener, *Introduction*, t. II, p. 120. Les Actes des Apôtres parurent en 1852, les Épîtres de saint Paul et les Épîtres catholiques, en 1852 aussi. Le texte n'est pas traduit, en sorte qu'il est inutile pour ceux qui ne savent pas le copte. — A peu près en même temps Henry Tattam publia une magnifique édition du Nouveau Testament, pour le compte de la *Society for promoting Christian knowledge*, à l'usage du « saint patriarche et de l'Église du Christ, en Égypte ». Les Évangiles parurent en 1847, les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse en 1852. Cette édition est basée sur un manuscrit du patriarche jacobite et des manuscrits en possession de Tattam et de R. Curzon. Comme les autres éditions de Tattam et pour les mêmes raisons, elle n'a aucune valeur critique.

II. VERSION SAHIDIQUE. — C'est à R. Tuki que revient le mérite d'avoir donné les premiers spécimens de la version sahidique, dont il a publié de nombreux fragments dans sa grammaire, *Rudimenta linguæ coptæ*. Le manuscrit dont il s'est servi appartenait sans doute à l'ancien fonds de la Propagande, s'il n'était pas sa propriété personnelle; car les *Rudimenta* parurent en 1778, et ce ne fut qu'en 1778 que le cardinal Borgia reçut les premiers fragments de sa collection. — Les premiers fragments de quelque importance qui furent publiés sont ceux de la collection Nani, I et II, l'un de saint Matthieu et l'autre de saint Jean. Ils parurent en 1785, dans l'ouvrage *Ægyptiorum Codicum reliquiæ Venetiis in Bibl. Naniana asservatæ*, Bologne, de J. A. Mingarelli, savant helléniste de Bologne, à qui le chevalier Nani avait envoyé sa collection et qui la publia avec une exactitude qui surprend de la part d'un homme qui n'avait jamais étudié la langue copte avant d'entreprendre ce travail. La publication de Mingarelli devait comprendre trois fascicules; les deux premiers seuls parurent; l'impression du troisième était commencée, quand l'auteur fut arrêté par la mort. On conserve à la Bibliothèque de Bologne, avec les papiers de Mingarelli, un exemplaire imprimé (l'unique, je crois) de ce troisième fascicule resté inachevé. Il contient : 1° un fragment de l'Évangile de saint Marc, XI, 29-XV, 22 (fragment XVII); 2° les citations des Psaumes groupés en concordance (fragm. XVIII), auxquelles nous avons fait allusion plus haut; et 3° un fragment d'une homélie sur les premiers mots de l'Évangile de saint Matthieu : *Liber generationis Jesu Christi* (fragm. XIX). Chaque fragment est traduit et annoté comme dans les deux premiers fascicules. Le premier fragment de la collection Borgia fut publié en 1789, par le savant augustin A. Giorgi, *Fragmentum Evangelii*, etc. Ce sont les portions de l'Évangile de saint Jean contenues dans le n° 65 du catalogue de Zoega. Ce fragment est en copte et en grec et faisait probablement partie d'un manuscrit complet des quatre Évangiles. Le texte grec comprend VI, 28-67, et VII, 6-VIII, 31. — La même année, le savant Danois, M. Frédéric Münter, publia sa *Commentatio de indole versionis sahidicæ*, in-4°, Copenhague, ouvrage qui était terminé depuis plus d'un an, dit-il. On y trouve, d'après le n° 86 du catalogue de Zoega, les passages suivants : I Tim., I, 14-III, 16; VI, 4-21; II Tim., I, 1-16. — Trois ans auparavant, le même savant avait publié le chapitre IX du livre de Daniel, d'après le n° 13 de la collection Borgia, dans l'ouvrage dont nous avons déjà parlé à propos de la version bohaïrique, *Specimen versionum Danielis*, etc.

Ch. G. Woïde fut le premier à entreprendre une édition critique de la version sahidique. Dès 1778 il était chargé par l'université d'Oxford de mettre en ordre et de publier les fragments du Nouveau Testament dans le dialecte de la Haute Égypte, d'après les manuscrits de la bibliothèque Bodléienne (fonds Huntington), et il se mit à l'œuvre sans délai; mais à mesure qu'il avançait dans son travail ses matériaux augmentaient : il acquérait lui-même neuf fragments assez considérables par l'intermédiaire du consul anglais d'Égypte, G. Baldwin; Mingarelli publiait les fragments de la collection Nani, et le savant J. G. Chr. Adler, de Copenhague, communiquait à l'auteur divers fragments par lui copiés dans la collection Borgia. Ce ne fut qu'en 1788 que Woïde put commencer l'impression de son ouvrage; il mourut avant de l'avoir terminée, en 1790. Henry Ford fut chargé par les directeurs de la Clarendon Press de continuer l'impression. Ce savant, non content de donner ses soins à l'édition et d'achever la traduction latine, revit soigneusement le texte sur les originaux, examina et corrigea ce qui avait déjà été imprimé de la traduction, et rédigea la préface. L'ouvrage, *Appendix ad editionem Novi Testamenti græci e codice ms. Alexandr.*, parut enfin à Oxford en 1799. Comme le titre l'indique, c'est un appendice à l'édition du *Codex Alexandrinus* par Woïde; on y trouve une longue dissertation de ce savant sur la version copte, dissertation que Ford a enrichie d'excellentes notes. Par l'examen comparé de nos listes des fragments du Nouveau Testament (cf. *Revue biblique*, octobre 1896, p. 559-565), on se rendra compte des ressources que Woïde et Ford ont eues à leur disposition et du mérite de leur travail.

Cependant le cardinal Borgia se préoccupait de faire publier un catalogue de sa riche collection, alors déposée à Velletri. Il confia ce soin au savant G. Zoega, déjà connu par le catalogue des monnaies égyptiennes de la même collection, *Nummi ægyptii*, 1787, et par son fameux ouvrage sur les obélisques, *De origine et usu obeliscorum*, in-f°, Rome, 1797. Le catalogue fut commencé en 1801 ou 1802. Le cardinal mourut en 1804, laissant par testament toute sa collection à la Propagande, qui, l'ayant réunie à l'ancien fonds de manuscrits orientaux, déjà augmenté des manuscrits originaux et des copies de R. Tuki, lui donna le nom de musée Borgia. Zoega compléta alors son travail par la description de l'ancien fonds copte de la Propagande. L'impression fut commencée en 1805, et elle était presque achevée quand l'auteur fut arrêté par un procès avec les héritiers du cardinal. Zoega mourut lui-même en 1809, et son catalogue ne parut que l'année suivante, sous le titre assez inexact de *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in museo Borgiano Velitris adservantur*. — Le *Catalogus* de Zoega est resté jusqu'à aujourd'hui le

plus important de la littérature copte. Il contient plusieurs index fort complets et des fragments de la version sahidique; mais il n'en reproduit que de courts fragments, dont on trouve l'indication dans l'ouvrage de Mgr Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica*, Rome, 1885-1889, t. I, p. VIII et suiv.

A cette période d'activité succéda un long sommeil des études scripturaires coptes, sommeil qui se prolongea près de trois quarts de siècle, pour la version sahidique tout au moins. Rien de cette version, dont l'importance était pourtant bien connue, ne fut publié pendant les soixante-quinze années qui s'écoulèrent de la publication de l'*Appendix* de Woide à celle du *Psalterii copto-thebani specimen* de Bernardin Peyron. Cet ouvrage parut en 1875, d'après le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Turin, avec des notes critiques tirées des trois éditions du Psautier bohaïrique par Tuki, Ideler et Schwartze, et aussi du manuscrit bohaïrique de Turin, qui depuis a été publié par F. Rossi. Comme Schwartze, B. Peyron se servit aussi des manuscrits grecs, mais sur une plus grande échelle et avec une méthode toute différente; car, tandis que le savant allemand partait de l'hypothèse que le texte copte le plus pur est celui qui se rapproche le plus de l'hébreu, B. Peyron pose comme principe que les versions coptes ont été faites sur un texte des Septante déjà fortement égyptianisé, et c'est ce texte qu'il essaye de rétablir. *Psalterii copto-thebani*, p. 10. — La même année P. de Lagarde publiait, avec le Psautier bohaïrique dont nous avons parlé plus haut, les fragments du Psautier sahidique de la bibliothèque de lord Zouche, Parh. 111, malheureusement transcrits en caractères latins. — Mgr Agapios Bsciaï, vicaire apostolique des Coptes, homme très versé dans la connaissance de la langue copte, publia en 1882, dans la *Revue égyptologique*, t. I, p. 358 et suiv., *Liber Proverbiorum coptice, cum notis*, d'après les manuscrits de la collection de la Propagande. Le P. A. Ciasca, de l'ordre des Augustins, alors consulteur et interprète de la Propagande, maintenant archevêque de Larisse et secrétaire de la même congrégation, a édité le reste de la collection. Le premier volume, comprenant les livres historiques, parut en 1885, avec dix-sept fac-similé en photolithographie; le second, contenant le reste de l'Ancien Testament, en 1889, avec vingt-six fac-similé en phototypie. Dans la préface du premier volume on trouvera en note le fragment des Rois conservé à la bibliothèque Laurentienne, à Florence. Cette édition ne laisse absolument rien à désirer au point de vue de l'exacte reproduction des manuscrits. L'auteur a respecté le texte des originaux jusque dans ses moindres détails. D'ailleurs il note fort soigneusement, au bas de la page, les variantes des textes bohaïriques ou sahidiques déjà publiés ou manuscrits, et celles du *Codex Vaticanus*, du *Codex Alexandrinus*, du texte grec des Septante, de Sixte-Quint (édition de Tischendorf, et pour la Genèse édition de P. de Lagarde), de la version syro-hexaple (éditions de Ceriani, de Lagarde, 1880, et Skat Rorda, 1861) et, dans les passages où la version sahidique s'éloigne des textes bohaïrique et grec, les variantes de l'hébreu et de la Vulgate.

A Gœttingue, Adolphe Erman publiait, en 1880, ses *Bruchstücke der oberägyptischen Uebersetzung des Alten Testaments*, ou fragments de la version sahidique de l'Ancien Testament, d'après les copies faites en Angleterre, en 1848, par Morritz Schwartze. Ce sont : 1° un fragment de l'Exode, d'après Parh. 109; 2° deux fragments des livres des Rois, d'après un manuscrit de H. Tattam, qui se trouve peut-être dans la collection Crawford; 3° un fragment de Jérémie, aussi d'après un manuscrit de Tattam, qu'il m'est également impossible d'identifier avec certitude; 4° différentes péricopes de l'Ancien Testament, d'après le Lectionnaire Bodl. Hunt. 5, où Woïde a si fréquemment puisé pour son édition du Nouveau Testament. Ceux de ces fragments qui ne se trouvaient pas dans la collection Borgia ont été réimprimés en note par Mgr Ciasca dans son ouvrage.

Trois ans plus tard, P. de Lagarde publiait dans ses *Ægyptiaca*, Gœttingue, 1883, la Sagesse de Salomon et celle de Sirach, ainsi que le Psaume CI, d'après le manuscrit de Turin, dont, dès 1853, il s'était procuré une copie faite par le savant Amédée Peyron. En France, Ch. Ceugney, élève de l'École des hautes études, publia, en 1880, des fragments de la version sahidique, d'après les manuscrits coptes 68, 78 et 102 de la Bibliothèque Nationale, *Quelques fragments coptes thébains inédits*, *Recueil* II, Paris, 1880. Dans le manuscrit 102, toutefois, il a négligé quelques fragments. — M. G. Maspero avait publié en 1873, dans les *Mélanges d'archéologie*, etc., t. I, p. 79, le passage IV Reg., XXV, 27-30, écrit sur un ostracon que lui avait donné M. Egger. En 1883, il donna dans ses *Études égyptiennes*, t. I, p. 266-300, plusieurs fragments de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le même savant publia en 1885, dans le *Recueil* VI, p. 35-37 : des Actes, IX, 36-X, 10; de l'Épître aux Romains, VI, 4-6, et de la première Épître de saint Pierre, IV, 12-14. Ces derniers fragments proviennent des ruines d'Asfoun, au sud d'Erment. L'année suivante, M. Maspero donnait, dans le tome VI du même ouvrage, p. 47-48, deux autres fragments : saint Matthieu, XXV, 14-41, et saint Luc, III, 8-IX, 18, dont on n'indique pas non plus la provenance ni le possesseur. — Deux fragments : saint Matthieu, VII, 13-VIII, 31, et saint Luc, XXIV, 12-26, appartenant au musée de Boulaq, furent publiés en 1882, par M. Bouriant, dans le IVe volume du *Recueil*, p. 2-4. Ils avaient été achetés à un marchand du Caire. — En outre, M. Bouriant a publié en 1885, dans les *Papyrus d'Akhmim* (*Mémoires*, t. I, p. 259), dont nous avons déjà parlé à propos de la version akhmimienne, le fragment sur papyrus de saint Luc, I, 30-68, et deux ans plus tard, dans son *Rapport au ministre de l'instruction publique sur une mission dans la Haute Égypte* (*Mémoires*, t. I, p. 395 et suiv.), il a donné le texte de plusieurs autres fragments de la version sahidique provenant du monastère d'Amba-Chenoudah. — M. E. Amélineau a été chargé à trois reprises de missions scientifiques, à Londres, 1862; à Rome, 1884, et à Naples et à Rome, 1885, à l'effet de copier les manuscrits coptes du dialecte sahidique se rapportant à la publication du Nouveau Testament. Comme résultat de ces différentes missions, nous avons de M. Amélineau : 1° les *Fragments coptes*, parus en 1884, dans le Ve volume du *Recueil* (ce sont les manuscrits 1, 3, 4 et 5 de la collection de lord Crawford); 2° les *Fragments de la version thébaine de l'Écriture* (*Ancien Testament*), commencés en 1886, dans le VIIe volume du *Recueil*, achevés en 1889, dans le Xe volume de la même publication. L'auteur a simplement édité, dans l'ordre des livres de la Bible, les nombreux fragments qu'il avait copiés. Plus des quatre cinquièmes du texte publié par lui représentent la collection Borgia, qui a été éditée par Mgr Ciasca avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer. 3° Concurremment à cette publication parurent les *Fragments thébains inédits* du Nouveau Testament, dans la *Zeitschrift für ägypt. Sprache*, 1886, p. 41, 103; 1887, p. 47, 100, 125; 1888, p. 96, sur le même plan, c'est-à-dire sans variantes ni indications critiques. — Nous mentionnerons aussi l'édition du livre de Job, que le même M. Amélineau a publiée, en 1887, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*.

La dernière publication de quelque importance, quant à l'étendue, pour la version sahidique est celle des *Fragments de la version thébaine de l'Ancien Testament*, par M. G. Maspero (t. VI des *Mémoires*, 1892). C'est la collection de la Bibliothèque Nationale, provenant du monastère d'Amba-Chenoudah. Le travail de M. Maspero est bon et vraiment utile. Le texte des manuscrits semble avoir été reproduit avec une rigoureuse fidélité, jusque

dans les détails d'accentuation et de ponctuation. Chaque fragment est décrit d'une manière suffisante pour que le paléographe se représente la matière et le style calligraphique du manuscrit. On aurait pourtant désiré que ces fragments eussent été classés et numérotés, comme dans le catalogue de Zoega. — De courts fragments de la collection de l'archiduc Renier ont été publiés par M. Krall, *Aus einer Koptischen Klosterbibliothek*, dans *Mittheilungen* I, 1887, p. 67-68; II-III, p. 67-69. — Dans le deuxième fascicule du second volume de ses *Papiri Copti*, F. Rossi a publié, en 1889, *Alcuni Capitoli dei Proverbi di Salomone*, tirés du *Papyrus Septimus* d'Amédée Peyron (*Lexicon*). Ce sont vingt-cinq fragments d'un manuscrit des Proverbes (XXVII à la fin du livre, une grande partie des chapitres XXIV-XXVI et quelques versets des chapitres XVII, XVIII, XX, XXI et XXVI). Ce même savant a trouvé aussi un certain nombre de versets des chapitres XX, XXI-XXVII du livre de Job et les a publiés à Rome, en 1893, avec les autres fragments du même papyrus, *Un nuovo Codice copto del Museo di Torino*.

Les fragments de la collection de la Bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg ont été publiés par M. Oscar von Lemm dans ses *Bruchstücke der sahidischen Bibelübersetzung*, Leipzig, 1885, avec un supplément paru dans la *Zeitschrift für ägypt. Sprache*, en 1885, sous le titre de *Sieben Sahidische Bibelfragmente*. Les fragments sahidiques de la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg qui se rapportent à la Bible appartiennent à deux fonds : l'ancien fonds et celui de Tischendorf. L'ancien fonds est représenté par un seul manuscrit, le n° DCXIII du catalogue de Dorn, contenant Josué, XV, 7-XVII, 1. Comme Mgr Ciasca l'a montré, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica*, Rome, 1885-1889, t. I, p. XXI-XXII, ce manuscrit n'est qu'une copie (inachevée) du n° XI du musée Borgia; le fac-similé qu'en donne O. von Lemm me porte à croire que cette copie est de la main de R. Tuki. Le fonds de Tischendorf est représenté par : 1° cinq feuillets et plusieurs petits fragments cotés Cod. copt. Tischendorf I (ce sont des restes d'un manuscrit des Évangiles); 2° plusieurs petits fragments non cotés, qui ont appartenu à un Katameros ou Lectionnaire. Le fragment de Josué et les fragments de l'Évangéliaire forment le corps de la publication de M. O. von Lemm; ceux du Katameros sont placés dans la préface, sous forme d'appendice. — En 1890, le même savant publia dans ses *Sahidische Bibelfragmente* (*Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. X, 1889) trois fragments provenant du monastère de Chénouti, maintenant conservés au palais de l'Ermitage, à Saint-Pétersbourg : 1° Prov., XI, 16-XII, 13; 2° S. Jean, X, 8-29; 3° *ibid.*, XII, 48-XIII, 9. — La même publication contient aussi cinq fragments de la même provenance, appartenant à M. Golenischeff : 1° Ps. XLIX, 14-L, 13; 2° Ps. CXVIII, 152-CXIX, 1; 3° Marc, VI, 46-IX, 2; 4° Coloss., IV, 2-8; 5° I Thess., I, 1-6.

IV. Date des versions coptes. — Nous pourrions rechercher sous ce titre : 1° à quelle époque les Saintes Écritures ont été traduites en copte; 2° à quelle époque remontent les versions coptes telles qu'elles nous sont parvenues. Mais la seconde question, dans l'état présent de nos connaissances, ne pouvant guère être résolue que par l'examen critique du texte, trouvera naturellement sa réponse sous le titre suivant, où nous parlerons de la nature et de l'importance des versions coptes.

Daniel Huet, *De optimo genere interpretandi et de claris interpretibus*, la Haye, 1863, p. 153, après avoir rapporté l'opinion commune que la version copte de l'Ancien Testament a été faite sur les Septante, ajoute que, d'après ce que l'on croit, d'autres versions coptes avaient été faites sur l'hébreu. Cf. Münter, *Specimen versionum Danielis copticarum*, p. 33 et Théodoret, *Græc. affect. Serm.* V, t. LXXXIII, col. 948. — L'existence d'une version copte faite sur l'hébreu est attestée par un certain Zozime, de Panopolis (Akhmim), auteur d'un ouvrage de chimie inédit, qui nous a été conservé dans un manuscrit grec de la Bibliothèque de Gotha. Cyprianus, *Catalogus*, Lipsiæ, 1714, p. 87, ad cod. CCLXIX. D'après Münter, *Specimen*, p. 34-36, à qui nous empruntons ces détails, l'ouvrage en question serait probablement antérieur à l'an 390; mais Woïde, *Appendix ad editionem Novi Testamenti*, p. [135]; cf. *ibid.*, p. XIX, ne considère pas ce témoignage isolé comme concluant. Il le rapproche pourtant du fait déjà remarqué par Lacroze, *Thesaurus Epistolicus*, t. III, p. 70, que certains Psaumes sont exempts de tous mots grecs, même de ceux qui dans les autres livres de la Bible sont généralement employés de préférence à leurs équivalents coptes; d'où on pourrait conclure que ces Psaumes appartiennent à une version faite directement sur l'hébreu et non sur le grec, et probablement par des Juifs. Il paraît, en effet, assez probable, que certaines communautés juives d'Égypte avaient traduit les Saintes Écritures en copte pour leur usage. Mais cela ne prouverait rien en faveur de l'antiquité de la version copte, rien ne nous permettant de supposer que ces traductions soient plus anciennes que le Talmud de Babylone, qui est notre unique source d'informations sur ce point. Voyez Buxtorf, *Lexicon Talmudicum*, aux mots גנסי et גילם. Woïde, *Appendix*, p. [136]-[139], avait cru trouver un argument plus décisif dans les citations de l'Écriture Sainte des ouvrages gnostiques contenus dans les *Codex Askewanus* et *Brucianus*. D'après ce savant, la *Pistis Sophia* du *Codex Askewanus* ne serait autre que la *Sagesse de Valentin*, dont parle Tertullien, *Adversus Valentinianos*, ch. II, Migne, *Patr. lat.*, t. II, et aurait été composée en copte dans la première moitié du IIe siècle. Les citations de l'Écriture prouveraient l'existence d'une version copte sahidique au commencement du IIe siècle. Le *Codex Brucianus* donnerait le même résultat : les éons dont il y est question étant évidemment les mêmes que ceux dont parle saint Irénée, il s'ensuivrait que les ouvrages gnostiques contenus dans ce manuscrit seraient antérieurs à saint Irénée (120-122). Mais, à supposer même que ces ouvrages gnostiques soient aussi anciens que le dit Woïde, et qu'ils aient été originairement écrits en copte (deux points que l'auteur affirme plutôt qu'il ne les prouve), la présence de citations de la Bible ne démontre nullement, à notre avis, l'existence d'une version copte à cette époque : Valentin et les autres gnostiques savaient certainement le grec et n'auraient pas été embarrassés pour traduire en copte les textes de l'Écriture qu'ils voulaient citer. D'ailleurs M. Schmidt, *Gnostiche Schrifter in kopticher Sprache*, etc., Leipzig, 1892, qui vient d'examiner avec tous les secours de la critique moderne les ouvrages contenus dans ces deux manuscrits, est d'une opinion toute différente de celle de Woïde. La *Pistis Sophia* ne serait pas l'ouvrage de Valentin, mais d'un ou plusieurs gnostiques de la secte des Sévériens (p. 659); elle aurait été composée en grec (p. 11), vers le milieu du IIIe siècle (p. 598). Quant au *Codex Brucianus*, il le considère comme formé de deux manuscrits distincts de contenu et d'âge (p. 18). Le premier, divisé en deux parties (les deux livres de Jéû), a pour titre *Livre du grand Logos* κατὰ μυστήριον (p. 27), et, comme la *Pistis Sophia*, a été composé en grec (p. 11), par un Sévérien (p. 659), vers le milieu du IIIe siècle (p. 598). Le second ouvrage du *Codex Brucianus* n'a plus de titre; il serait l'œuvre d'un gnostique de la secte des Séthiens-archontiques (p. 659), et aurait été composé en grec (p. 11), vers la fin du IIe siècle (p. 664). Des deux manuscrits du *Codex Brucianus*, le second serait le plus ancien et pourrait dater de la fin du Ve siècle; le premier serait du commencement du VIe siècle (p. 12-13; cf. p. 32 et 35). Ainsi donc les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament contenues dans les ouvrages gnostiques ne prouvent rien en faveur de l'antiquité de la version copte.

La véritable preuve de l'antiquité des versions coptes

est dans la rapide diffusion du christianisme en Égypte aux temps apostoliques. Ce pays fut, en effet, un des premiers à recevoir la Bonne Nouvelle. Elle y fut apportée, probablement avant l'arrivée de saint Marc, par les Juifs qui se trouvaient à Jérusalem lors de la première Pentecôte. Ces nouveaux chrétiens, qui étaient des Juifs hellénisants, se servant de la langue grecque, n'éprouvèrent sans doute pas le besoin de traduire les Écritures en langue copte. Quoi qu'il en soit, la nouvelle religion se répandit rapidement parmi les indigènes dès l'arrivée de saint Marc (Tillemont, *Mémoires... Hist. eccl., saint Marc*), ou plus probablement en 40 (Du Sollier, *Bolland., Act. sanct.*, junii t. VII, p. 12*-14*). A sa mort, c'est-à-dire en 62 (du Sollier, *ibid.*, p. 5*-6*), ou au plus tard en 68 (Tillemont, *ibid.*), l'Égypte, suivant l'opinion de la plupart des savants, comptait déjà plusieurs évêques. (Du Sollier, *ibid.*, p. 9*-10*.) Le christianisme était donc déjà fortement implanté dans ce pays.

Rien d'ailleurs, pendant les cent cinquante ans qui suivirent la mort de saint Marc, ne vint entraver les progrès de la religion chrétienne en Égypte, et c'est sans doute aux puissantes racines que la foi poussa alors dans ce pays qu'il faut attribuer la vigueur avec laquelle il résista plus tard aux persécutions et à un ennemi plus redoutable encore, l'hérésie. Neale, *The history of the holy Eastern Church, Patriarchate of Alexandria*, t. I, p. 12. L'histoire des persécutions de Sévère, en 189; de Dèce, en 247; du schisme de Novat et de l'hérésie de Sabellius (260), montre qu'à ces diverses époques le christianisme était très répandu dans la vallée du Nil. Et la persécution de Dioclétien prouve trop clairement que l'Égypte, à la fin du IIIe siècle, était universellement et profondément chrétienne. Il y avait des évêques partout, et le monachisme, inauguré par saint Antoine, croissait avec une rapidité surprenante.

On ne peut pas conclure de cela que dès la fin du Ier siècle l'Écriture Sainte ait été traduite en langue égyptienne. Les premiers évangélisateurs de l'Égypte, comme ceux de l'Arménie et d'autres contrées, se sont probablement contentés d'expliquer dans la langue du pays le texte grec de la Bible. Le grec est resté pendant plusieurs siècles la langue sacrée (liturgique et scripturaire) de l'Égypte, comme on peut le conclure de nombreux fragments manuscrits gréco-coptes, liturgiques ou bibliques, qui nous sont parvenus. Il est pourtant fort probable que des versions égyptiennes durent être faites dans le courant du IIe siècle, le christianisme étant alors suffisamment répandu pour que l'ancienne population égyptienne ait formé la masse des fidèles et du clergé. Cette probabilité se change en certitude pour le IIIe siècle. L'histoire ecclésiastique nous apprend que les Saintes Écritures étaient alors excessivement répandues chez les chrétiens d'Égypte, dont la grande majorité, appartenant aux classes les moins instruites, ignoraient complètement le grec. Plusieurs passages de la vie de saint Antoine (*Patr. gr.*, t. XXVI, col. 841, 944 et suiv.) prouvent d'une façon certaine que ce saint ermite ne connaissait d'autre langue que l'égyptien, et pourtant ce fut en entendant lire l'évangile à l'église qu'il se décida à la vie monastique. Saint Athanase prétend que ce saint possédait à fond les Saintes Écritures, assertion que confirment les nombreuses citations de l'Ancien et du Nouveau Testament que l'on rencontre dans les quelques écrits que saint Antoine nous a laissés. (*Patr. gr.*, t. XL, col. 953-1102.)

L'histoire nous montre à la même époque un nombre considérable de personnages distingués, évêques ou abbés, qui étaient très versés dans les Saintes Écritures, et qui pourtant, comme saint Antoine, ignoraient le grec. La langue des églises et des monastères était la langue égyptienne. Saint Pacôme lui-même (292-318) n'avait appris le grec que dans un âge relativement avancé (Rosweyde). Nous voyons pourtant par sa règle monastique, que saint Jérôme nous a conservée (*Patr. lat.*, t. XXIII, col. 70); que l'étude de l'Écriture Sainte était une des principales occupations de ses moines. Les postulants devaient apprendre les Psaumes avant d'être admis dans le monastère, et les religieux les plus ignorants devaient savoir par cœur le Psautier et le Nouveau Testament. Aussi saint Épiphane, *Adversus Hieracitas*, t. XLII, col. 171, nous dit-il que Hierax, hérétique égyptien, très versé dans les deux langues, grecque et copte, et possédant à fond l'Ancien et le Nouveau Testament, avait séduit les moines égyptiens par ses arguments tirés de l'Écriture Sainte. C'est, croyons-nous, plus qu'il n'en faut pour nous autoriser à conclure que la Bible avait été traduite en langue égyptienne vers la fin du IIe siècle au plus tard.

Les objections peu sérieuses de Wetzstein contre l'antiquité des versions coptes ont été résolues d'une manière suffisante par Woïde, *Appendix*, p. [140]. M. Headlam (Scrivener, *A plain Introduction*, t. II, p. 126) a répondu à celles que M. Stern avait formulées dans son *Uebersetzung der Proverbia* (*Zeitschrift*, 1882, p. 202). Quant aux objections de M. Ignace Guidi, *Le traduzioni dal copto*, Gœttingue, 1889, elles sont d'un caractère purement négatif et trouvent aisément leur réponse : 1° dans la constatation de la haute antiquité du dialecte bohaïrique, que M. Krall a mise en lumière (*Mittheilungen*, I, p. 11); 2° dans la judicieuse distinction que ce même savant a établie (*ibid.*, II-III, p. 45) entre la littérature officielle et la littérature d'un caractère privé comme la littérature religieuse. — On pourrait, à notre avis, tirer une objection plus forte des fragments bilingues liturgiques et bibliques qui nous sont parvenus, et qui en règle générale ne sauraient être antérieurs au VIe ou au VIIe siècle. On serait tenté d'en conclure qu'à cette époque le grec était encore la langue officielle de l'Église, et que par conséquent on ne saurait faire remonter au IIe ou au IIIe siècle l'existence des versions coptes. Mais pourquoi ne se serait-il pas passé pour la version copte ce qui se passa plus tard pour les versions arabes? Cf. t. I, col. 853. Pourquoi n'aurait-elle pas existé, pour l'usage des fidèles, à côté de la version grecque, qui aurait été seule pendant plusieurs siècles la version officielle et, pour ainsi dire, canoniquement reconnue, jusqu'à ce que celle-ci lui cédât cette qualité pour être définitivement écartée? Ne serait-ce pas d'ailleurs la meilleure manière d'expliquer la coexistence de plusieurs versions en dialectes si semblables que ceux du Fayoum et de la Moyenne Égypte? Ces versions n'auraient été que des traductions à l'usage du vulgaire, indépendantes de la version canonique, mais fort anciennes néanmoins, et non moins intéressantes que la version grecque, comme nous allons le voir.

V. Nature et importance des versions coptes. — Un simple coup d'œil suffit pour se convaincre que les versions coptes ont été faites sur les Septante pour l'Ancien Testament, et sur le grec pour le Nouveau Testament; il faut excepter toutefois Daniel, pour qui on a substitué la version de Théodotion à celle des Septante. Non seulement la version bohaïrique est indépendante de la sahidique, mais ces deux versions paraissent avoir été faites sur des exemplaires grecs de recensions différentes; bien plus, on croirait parfois que dans le même dialecte plusieurs recensions ont été en usage concurremment. On comprendra par là qu'il est difficile, qu'il serait même téméraire, de se prononcer définitivement sur la valeur critique des versions coptes avant que nous en ayons des éditions correctes. Nous essayerons néanmoins de résumer les résultats probables auxquels on est déjà arrivé. — Disons d'abord d'une manière générale que les versions coptes fourmillent de mots grecs; beaucoup d'entre eux ont été incorporés, *à une époque très reculée*, à la langue copte, soit qu'ils suppléassent heureusement à une lacune dans la structure de la langue, comme les particules ἀλλά, δέ, γάρ, οὖν, μέν, οὐδέ, etc., ou qu'ils parussent plus propres à exprimer certaines idées philosophiques ou théologiques que leurs équiva-

lents coptes; soit enfin que l'usage les ait mis sans autre raison sur le même pied que ceux-ci. Il n'est pas rare de trouver un mot de la version grecque rendu par un autre mot également grec; le traducteur a même poussé parfois la fantaisie jusqu'à employer tour à tour l'équivalent copte et le mot grec dans un même passage pour exprimer un même mot de son original. Cette particularité de la langue copte la rendait très apte à traduire exactement des textes grecs. Ajoutez que le copte, ayant un article défini et un article indéfini, avait sous ce rapport une grande supériorité sur d'autres langues, telles que le latin et le syriaque. D'un autre côté, Lightfoot (Scrivener, *Introduction*, t. II, p. 124) fait justement remarquer certains défauts de la langue copte, comme le manque d'une voix passive, et du verbe *avoir*. Ainsi pour ἀπεσταλμένος, le copte dit « celui qu'ils ont envoyé »; pour ἔχω, « il est à moi, » comme dans les langues sémitiques. — Malgré cela la langue copte est, en règle générale, plus apte que toute autre langue à traduire littéralement le grec, et on peut s'en servir, avec discernement, cela va sans dire, là où les autres versions ne sont d'aucun secours.

Passons maintenant à l'examen des différentes versions.

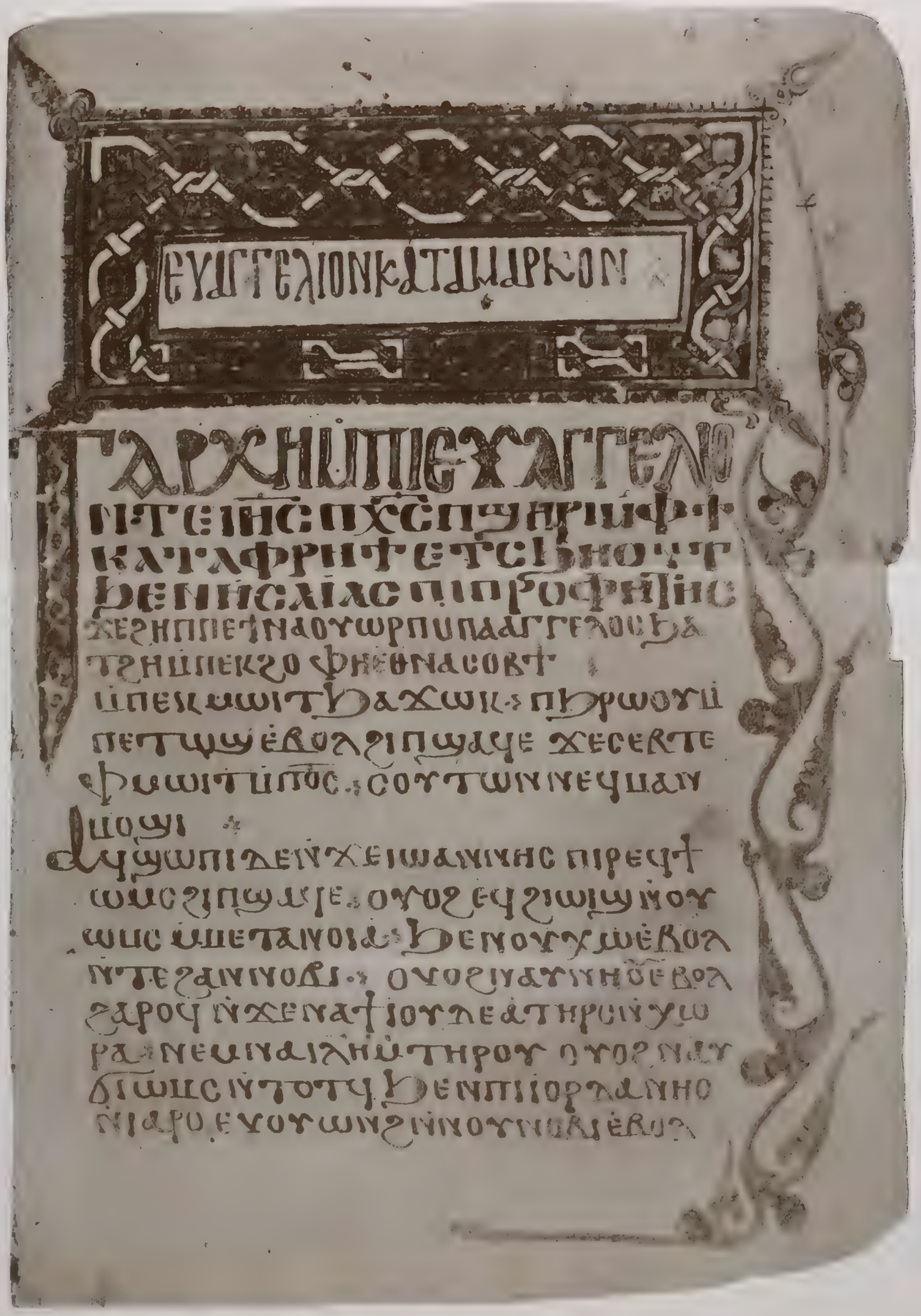
I. VERSION BOHAÏRIQUE. — 1° *Ancien Testament.* — Les seuls travaux de critique textuelle que nous ayons sont ceux qu'un savant catholique allemand, A. Schulte, a récemment publiés, en se basant sur l'édition des Prophètes de Tattam, *Die Koptische Uebersetzung der Vier grossen Propheten*, Münster, 1893, et *Die Koptische Uebersetzung der kleinen Propheten*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1894 et 1895. D'après M. Schulte, la version bohaïrique des petits Prophètes se rattache à la recension des Septante, représentée par les manuscrits III, XII, 22, 23, 26, 36, 40, 42, 49, 51, 62, 86, 91, 95, 97, 106, 114, 130, 147, 153, 185, 228, 233, 238, 240, 310, 311, et les éditions Complute et Alexandrine. Dans certains passages pourtant elle se rapproche de la version de saint Jérôme (qu'il ne faut pas confondre avec la Vulgate). Ailleurs, par exemple Ose., VIII, 4; Joel, II, 11; III, 9; Am., VIII, 3; IX, 7; Mich., III, 1; VI, 3; Hab., III, 13; Zach., I, 1; Mal., III, 5, elle se rapproche de la Vulgate; saint Jérôme, dans son second travail, ayant préféré sans doute les leçons de l'ancienne Italique, qu'il avait écartées dans son premier travail. Quelques leçons de la version bohaïrique s'accordent avec l'hébreu contre les manuscrits grecs, et on serait tenté de croire à une revision de cette version sur le texte massorétique; mais après tout ces leçons proviennent peut-être de manuscrits grecs que nous ne connaissons pas. Münter, *Specimen*, p. 7, avait déjà remarqué que le passage de Jérémie, cité par saint Matthieu, XXVII, 9-10, et qu'on ne lit dans aucun manuscrit de l'hébreu ni des Septante, se trouvait dans les deux versions coptes. Tuki, *Rudimenta linguæ coptæ*, p. 245. Tattam, *Prophetæ majores*, t. I, p. VI, observe qu'on ne le voit dans aucun des manuscrits bibliques, mais bien dans les manuscrits liturgiques de la Pâque, en particulier dans le manuscrit B. M. add. 5997, qui est du XIIIe siècle, et dans un autre manuscrit qui appartenait à ce savant. Voici la traduction latine qu'il en donne: *Iterum dixit Jeremias Pashori : Eritis aliquando cum patribus vestris repugnantes veritati, et filii vestri venturi post vos, isti facient mequitatem magis abominandam quam vos. Nam ipsi dabunt pretium pro eo, cui nullum est pretium. Et nocebunt ei qui sanat morbos, et in remissionem peccatorum. Et accipient triginta argenteos in pretium ejus quem tradent filii Israelis. Et ad dandum id, pro agro figuli, sicut mandavit Dominus. Et ita dicent : Veniet super eos judicium perditionis in æternum et super filios eorum quia condemnaverunt sanguinem innocentem.* Tuki cite ce passage comme le v. 4 du chapitre XX, mais d'après Woide il faudrait le placer à la fin du même chapitre.

2° *Nouveau Testament.* — Telle que nous la possédons dans la plupart des éditions et dans les manuscrits récents, dit M. Headlam (Scrivener, *ouvr. cit.*, t. II, p. 127), la version bohaïrique du Nouveau Testament concorde dans l'ensemble avec les manuscrits grecs les plus anciens. Sans doute elle présente aussi un nombre assez considérable des additions que l'on retrouve dans le texte traditionnel, mais, comme l'a remarqué Lightfoot, ces additions n'appartiennent pas à la version bohaïrique primitive : remarque dont la correction se vérifie de jour en jour. Voir Sanday, *Appendices ad Novum Testamentum*, append. III, p. 182 et suiv. Le texte bohaïrique original représente donc une traduction très pure, exempte des additions dites *occidentales*, que l'on rencontre dans la version sahidique, et l'on a peine à croire qu'elle puisse être plus récente que celle-ci. Et si le christianisme s'est répandu en Thébaïde dès le commencement du IIIe siècle, époque à laquelle la critique textuelle assigne l'origine de la version sahidique, il nous faut certainement admettre une date plus ancienne encore, tant pour l'évangélisation du Delta que pour la composition de la version bohaïrique. — Voir, fig. 334, le fac-similé du recto du feuillet 60 de la version copte du Nouveau Testament (Bibliothèque des Bollandistes à Bruxelles), contenant le commencement de l'évangile de saint Marc.

II. VERSION SAHIDIQUE. — 1° *Ancien Testament.* — Notre seule source d'information pour la critique textuelle de cette partie de la version sahidique est l'ouvrage déjà plusieurs fois cité de Mgr Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta*. Le savant augustin a fait dans la préface du volume II un examen minutieux des fragments les plus considérables publiés dans ce même volume, particulièrement de Job, des Proverbes, de l'Ecclésiaste, d'Isaïe, d'Ézéchiel, de Daniel et des petits Prophètes. Voici en peu de mots ses conclusions. La version de Job nous a conservé très purs les Septante d'avant Origène. Quatre manuscrits sur cinq, XXIV, XXV, XXXIII et XCIX de Zoega (le dernier est un Lectionnaire), omettent 362 versets, qu'Origène avait fait passer avec l'astérisque dans la version des Septante. Il est donc évident que cette version a dû être faite avant le temps d'Origène, ou en tout cas avant que la recension d'Origène ne se fût répandue (et l'on sait par saint Jérôme avec quelle rapidité elle se répandit). De là on peut conclure sans témérité que les versions d'autres livres de la Bible d'un usage plus usuel que le livre de Job, les Psaumes, par exemple, et les Évangiles, sont également antérieures à Origène.

La version sahidique n'a pourtant pas échappé à l'influence des Hexaples. On découvre de nombreuses traces de cette influence dans le cinquième manuscrit dont Mgr Ciasca s'est servi pour son édition du livre de Job, Bodl. Hunt. 5 (Lectionnaire), dans la version des Proverbes, dans celle de l'Ecclésiaste et aussi, mais à un moindre degré, dans la version d'Ezéchiel, qui en revanche semble avoir été revisée sur la version bohaïrique. La version d'Isaïe suit fidèlement les Hexaples. Daniel, comme en bohaïrique, est emprunté à la version de Théodotion. Les petits Prophètes ont été souvent corrigés sur l'hébreu. Il y a donc eu une recension de la version sahidique, mais cette recension a eu lieu plus tard que celle des versions grecques. Cette recension est-elle celle d'Hesychius, dont parle saint Jérôme, *Præfat., in Paralip.*, t. XXVIII, col. 1324? Mgr Ciasca le laisse à décider à plus compétent que lui. En tout cas, il n'hésite pas à attribuer une grande importance à la version sahidique pour la critique textuelle des Septante, et donne à propos du livre de Job un certain nombre d'exemples du parti qu'on peut en tirer sous ce rapport.

2° *Nouveau Testament.* — Münter, *Commentatio de indole versionis sahidicæ Novi Testamenti*, Copenhague, 1784, a été le premier à examiner le texte de la version sahidique du Nouveau Testament. Voici le résumé de ses observations; elles sont limitées aux fragments de la collection Borgia. 1° La version des Évangiles s'accorde



FAC-SIMILE DU MANUSCRIT COPTE DU NOUVEAU TESTAMENT

EVANGILE DE SAINT MARC, I, 15

Bibliothèque des Bollandistes à Bruxelles

généralement avec les *Codex* D (*Bezæ*) et L (Biblioth. Nat., Gr. 62); souvent aussi avec le *Codex* C (*Ephræmi*) et les Codd. 1, 13, 33, 42, 61, 69, c'est-à-dire en règle générale avec les manuscrits grecs de recension occidentale, rarement avec ceux du groupe alexandrin. Elle diffère souvent de la version bohaïrique, et quelquefois pourtant s'accorde si bien avec elle, qu'on ne peut se défendre de penser que l'une a dû être revisée sur l'autre. D'autre part, la version sahidique offre quelques leçons qui lui sont exclusivement propres, ce qui prouve qu'elle a dû être faite ou revisée sur des manuscrits grecs d'une recension qui s'est perdue. — 2° La version des Épîtres de saint Paul, au contraire, se rapproche dans l'ensemble des manuscrits de la recension alexandrine (*Codex Alexandrinus, Ephræm*, 17, 32, 46, 47). Elle s'accorde aussi fréquemment avec les versions bohaïrique, arménienne et éthiopienne et avec les Pères alexandrins, rarement avec les manuscrits ou versions de recension occidentale. — Woïde, *Appendix*, p. [131], porte un jugement assez différent de celui de Münter. Cette version, dit-il, est fort ancienne, comme le prouve son fréquent accord avec les *Codex Bezæ, Alexandrinus* et *Claromontanus*, les leçons de saint Irénée et celles de Clément d'Alexandrie. Elle n'est pas restée pure, mais il n'est pas exact de dire qu'elle a été entièrement revisée (*reformata*) sur la version latine. L'accord que l'on rencontre ici et là entre ces deux versions provient peut-être de ce que l'un ou l'autre manuscrit du copte ou même la version copte elle-même ont été retouchés sur la Vulgate; mais généralement cela s'explique par la communauté d'origine. Si la version copte avait été refondue sur la Vulgate, elle s'accorderait plus fréquemment avec celle-ci. De fait, dit plus loin Woïde, pour une fois qu'il y a accord entre la version sahidique et le *Codex Bezæ*, d'une part, et la Vulgate, d'autre part, deux fois il y a désaccord, et l'accord est bien plus fréquent avec le *Codex Alexandrinus* qu'avec la Vulgate. D'ailleurs les cinquante leçons environ où le copte s'éloigne du *Codex Alexandrinus* et se rapproche de la Vulgate ne sont pas propres à celle-ci; on les trouve aussi dans d'autres manuscrits de recension différente de la Vulgate; on ne peut donc pas dire que ces leçons ont passé de celle-ci dans la version sahidique. — Cette différence de sentiment entre Woïde et Münter est peut-être plus apparente que réelle. Woïde avait achevé sa dissertation et en avait même commencé l'impression une dizaine d'années avant la publication de Münter; il n'avait donc pas pu profiter de la distinction que ce savant avait établie entre la version des Évangiles et celle des Épîtres de saint Paul, ce qui sans doute aurait considérablement changé ses vues. De plus, les manuscrits sur lesquels il a travaillé, Bodl. Hunt. 3, 4, 5, 393, 394, les *Codex Askewanus* et *Brucianus* et Biblioth. Nat., Copt. 44, n'appartiennent d'aucune façon au même groupe que les fragments de la collection Borgia dont Münter s'est servi, et n'ont certainement pas la même valeur au point de vue de la critique du texte. Aussi Lightfoot (Scrivener, *Introduction*, t. II, p. 138) se range-t-il en substance à l'opinion de Münter: « Le texte de la version sahidique, dit-il, quoique très ancien, est inférieur à celui de la version bohaïrique; il est moins pur. On y trouve nombre de leçons fort répandues au IIe siècle, et il pourrait bien provenir, en grande partie, d'une source occidentale. La version sahidique diffère considérablement du texte traditionnel et se montre, pour le texte comme pour l'interprétation, complètement indépendante de la version bohaïrique. En somme, ces deux versions diffèrent autant l'une de l'autre que deux versions distinctes faites sur des recensions distinctes d'un même original peuvent différer quand elles sont rédigées dans des dialectes apparentés. » Ce jugement se rapporte sans doute à la version des Évangiles; mais il est fâcheux que Lightfoot n'ait pas fait allusion à la distinction de Münter.

III. VERSION AKHMIMIENNE. — Les plus longs fragments que nous ayons de cette version sont ceux qui ont été publiés par M. Bouriant, *Les Papyrus d'Akmim*, dans *Mémoires*, t. I, p. 243 et suiv. Malheureusement nous n'avons ni le sahidique des fragments de l'Exode, ni le bohaïrique de ceux des Proverbes, et ni l'un ni l'autre pour les fragments des Machabées. Le texte de ces fragments nous a paru tout à fait indépendant de la version bohaïrique, et non moins sinon plus fidèle que celle-ci. La langue en est d'ailleurs plus pure, moins chargée de mots et surtout de tournures et de constructions grecques. Krall, *Mittheilungen*, II-III, p. 266 et suiv., nous a donné un spécimen de la version des petits Prophètes, Zach., IX, 5, et XIII, 5, 7, avec les versions bohaïrique et sahidique et le texte des *Codex Sinaiticus, Vaticanus* et *Alexandrinus*. Dans IX, 5, l'akhmimien lit presque comme les *Codex Vaticanus* et *Sinaiticus*: ἠσχύνθη ἐπὶ τῷ παραπτώματι αὐτῆς [καὶ] ἀπολεῖται (ὁ) βασιλεὺς ἐκ Γάζης, supprimant [καὶ] et ajoutant (ὁ). La bohaïrique se rapproche, au contraire, du *Codex Alexandrinus*, tout en offrant une addition qui ne peut provenir que d'une source inconnue; en voici la traduction grecque, les parenthèses marquant les additions au texte des *Codex Vaticanus* et *Sinaiticus*, les crochets marquant les omissions: ἠσχύνθη (καὶ θαρσήσει ἐν) [ἐπὶ] τῷ παραπτώματι αὐτῆς (ἀπὸ τῆς ἐλπίδος αὐτῆς) καὶ ἀπολεῖται βασιλεὺς ἐκ Γάζης. La seconde addition appartient au *Codex Alexandrinus*. — Dans XIII, 5, l'akhmimien suit les *Codex Vaticanus* et *Sinaiticus* pour la leçon ὅτι ἄνθρωπος ἐργαζόμενος τὴν γῆν ἐγὼ εἰμι, que le sahidique et le bohaïrique omettent, ainsi que le *Codex Alexandrinus*. — Dans XIII, 7, l'akhmimien suit exactement le *Codex Vaticanus*; le bohaïrique lit τὸν ποίμενα μου, au singulier, comme le *Codex Alexandrinus*, et ἄνδρας πολίτας αὐτοῦ; le sahidique, τὸν ποίμενα, sans le pronom possessif, et ἄνδρα πολίτην αὐτοῦ, comme le *Codex Alexandrinus*. — M. Crum, *Coptic manuscripts brought from the Fayyum*, etc., Londres, 1893, p. 2-5, a donné un spécimen du même genre, tiré des deux fragments Jac., IV, 12, 13, et Jud., 17-20. Dans Jac., IV, 12, 13, les trois versions coptes s'accordent parfaitement. Dans Jud., 17-20, la version bohaïrique est conforme au texte de l'édition de Mill, sauf la leçon τῆς ἀσεβείας αὐτῶν, au lieu de τῶν ἀσεβειῶν. La version akhmimienne s'accorde avec la version sahidique. Ces quelques spécimens sont trop peu de chose pour nous donner une idée de la valeur critique de la version akhmimienne; ils nous apprennent néanmoins une chose essentielle, c'est que ni la version sahidique ni la bohaïrique ne sont dérivées (Scrivener, *Introduction*, t. II, p. 126) de celle qui nous a été conservée dans les fragments d'Akhmim.

IV. La version fayoumienne et la prétendue version de la Moyenne Égypte, qui ont passé pendant longtemps pour n'être que des transcriptions de la version sahidique, doivent aussi être considérées maintenant comme un groupe indépendant, fait sur des originaux grecs différents de ceux qui ont servi pour la version sahidique. Le texte, autant que nous avons pu le vérifier, s'accorde presque aussi souvent avec la version bohaïrique, et fréquemment il diffère des deux autres versions, que celles-ci s'accordent ou non. De plus, même dans les passages où la version fayoumienne et celle qui est censée en moyen égyptien donnent quant au sens la même leçon que les autres, il n'est pas rare qu'elles en diffèrent par le choix du mot copte ou de la tournure.

En somme il faut considérer ces versions comme autant de témoins distincts dans un même groupe qui appartient probablement à la recension d'Hésychius. Cela suffit pour démontrer leur importance pour la critique textuelle des Septante et du grec du Nouveau Testament. Elles peuvent encore être de quelque utilité pour l'histoire du Canon, comme l'a montré Lightfoot (Scrivener, *A plain Introduction*, t. II, p. 123 et 137). Sous ce dernier rapport les

citations des ouvrages gnostiques ne sont pas à dédaigner. Cf. A. Harnack, *Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis Sophia*, et C. Schmidt, *Gnostische Schriften*, p. 539 et suiv.

VI. Bibliographie. — Outre les nombreux ouvrages déjà cités, voir Assemani, *Codices coptici Bibliothecæ Vaticanæ*, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, v, Rome, 1831; Gregory, *Versiones orientales ægyptiacæ Novum Testamentum*, t. iii, *Prolegomena*, Leipzig, 1894; H. Hyvernat, *Album de paléographie copte*, in-f°, Paris et Rome, 1888; Scrivener, *A plain Introduction to the criticism of the New Testament*, 4e édit., t. ii, ch. iv, Londres, 1894. H. Hyvernat.

COQ (Septante : ἀλέκτωρ; Vulgate : *gallus*), gallinacé (fig. 335) à la tête haute et surmontée d'une crête rouge, au bec fort et crochu, à l'œil étincelant, à la queue relevée et recourbée en faucille, aux pattes assez hautes et armées d'ongles puissants. L'animal se distingue par la

335. — Le coq.

fierté de sa démarche, son courage, son cri sonore et son dévouement pour les poules. Le coq est originaire des Indes ou de l'archipel asiatique. Il a pu être importé en Palestine à l'époque de Salomon, en même temps que les paons, III Reg., x, 22, ou peut-être seulement après la captivité. Aujourd'hui, comme au temps de Notre-Seigneur, les gallinacés se rencontrent partout en Palestine.

1° Dans l'Ancien Testament, il n'est probablement jamais question du coq, sauf dans un passage du livre de Tobie, viii, 11, qui fait mention de son chant. — 1. Au livre de Job, xxxviii, 36, la Vulgate traduit : « Qui a donné au coq l'intelligence? » Le mot rendu par « coq » est l'hébreu *śékvî*, qui ne se lit qu'en cet endroit. Les écrivains du Talmud lui ont attribué ce sens par comparaison avec l'arabe *sakvâ'* ou *sakyâ'*, qui signifie « contemplateur » et désigne à la fois le coq et le prophète. *Rosch haschanah*, f. 26 *a*; *Vayyikra rabba*, 25. Les rabbins talmudistes recommandent de dire, quand on entend chanter le coq : « Loué celui qui a donné l'intelligence au *śékvî*, pour discerner entre le jour et la nuit, » et le Targum explique le passage de Job du coq sauvage, *ṭarnegôl bârâ'*. Ce nom de *ṭarnegôl* viendrait de l'assyrien *ṭar Negôl* pour *Nergal*, « oiseau de Nergal, » le dieu-lion ou dieu de la guerre des Assyriens. Halévy, dans le *Journal officiel*, 8 mars 1884, p. 1262. Les rabbins prétendaient que les Cuthéens, établis à Samarie, adoraient Nergal sous la figure d'un coq. Lenormant estime que « cette tradition n'est peut-être pas complètement à dédaigner; car un cylindre (fig. 336) nous montre précisément un coq placé comme attribut à côté du dieu qui, armé de la harpé, combat un taureau. Un autre offre la figure d'un dieu à pieds et queue de coq » (fig. 337). *Commentaire sur Bérose*, p. 122. Dans le paganisme sémitique, le coq, en qualité de « veilleur », jouait un rôle dans le culte des astres, et les Sabéens immolaient cet oiseau. Le Koran considère le coq comme un veilleur qui appelle les milices célestes à commencer leur service. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 504, s'appuie sur ces traditions pour identifier le *śékvî* avec le coq. Le mot hébreu vient en tout cas du radical *śâkâh*, qui veut dire « voir ». Mais s'il peut avoir le sens

336. — Le coq sur un cylindre assyrien.
D'après F. Lajard, *Culte de Mithra*, pl. xxix, n° 2.

de « contemplateur », il peut aussi prendre celui d'« organe qui voit », œil ou esprit, et celui de « chose qu'on voit », phénomène, météore. Gesenius adopte le premier de ces deux derniers sens, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1329; mais la plupart des commentateurs préfèrent avec raison celui de « météore », qui convient beaucoup mieux au contexte. Rosenmüller, *Scholia, Iobus*, Leipzig, 1806, t. ii, p. 907; Le Hir, *Le livre de Job*, Paris, 1873,

337. — Personnage à tête et queue de coq sur un cylindre chaldéen.
D'après F. Lajard, *Culte de Mithra*, pl. xiii, n° 3.

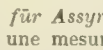
p. 393; Knabenbauer, *Job*, Paris, 1885, p. 434. — 2. Dans les Proverbes, xxx, 31, l'écrivain sacré range parmi les animaux à fière démarche *zarzîr mâṭanayim*, « celui qui a les reins ceints. » Les Septante et la Vulgate ajoutent ici la mention du coq, dont un des noms arabes est *sarsar* et dont l'allure répond assez aux données du texte hébreu. Mais l'épithète d'animal « aux reins ceints » ou agiles convient à beaucoup d'autres, et il s'agit plutôt ici d'un quadrupède, probablement le cheval de guerre, à mettre en compagnie avec le lion et le bélier. — 3. Le passage d'Isaïe, xxii, 17, que la Vulgate traduit : « Le Seigneur le fera transporter comme on transporte un coq, » porte simplement en hébreu : « Jéhovah le rejettera par une violente poussée, » et en grec : « Le Seigneur chassera et brisera cet homme. »

2° Le Nouveau Testament ne mentionne le coq qu'à raison de son chant, appelé ἀλεκτοροφωνία. Marc., xiii, 35; Ésope, 14. — 1. Les Juifs divisaient primitivement la nuit

en trois veilles. Depuis l'époque où Pompée s'empara de la Palestine, ils adoptèrent la division en quatre veilles de trois heures chacune. Saint Marc, XIII, 35, nomme ces quatre veilles : le soir, minuit, le chant du coq, le matin. Cf. Matth., XIV, 25; Luc., XII, 38; Tob., VIII, 11. Voir col. 65. Il est à remarquer que le nom de chaque veille est emprunté au phénomène qui la termine. Ainsi la seconde veille, qui va de neuf heures du soir au milieu de la nuit, s'appelle minuit. La troisième veille, appelée « chant du coq », allait de minuit à trois heures du matin, et se terminait aux environs de l'heure où le coq chante. C'est ainsi que Pline, *H. N.*, X, 24, peut dire qu'à la quatrième veille, à trois heures du matin, le coq chante pour appeler au travail. Le nom de « chant du coq », pour désigner la troisième veille, est familier aux écrivains latins. Censorinus, XIX; Ammien Marcellin, XXII; Macrobe, *Saturnalia*, I, 3. — 2. Les évangélistes racontent la prédiction que Notre-Seigneur fit à saint Pierre de son reniement. Trois d'entre eux la rapportent en ces termes : « Avant que le coq chante, tu me renieras trois fois. » Matth., XXVI, 34, 74, 75; Luc., XXII, 34, 60, 61; Joa., XIII, 38; XVIII, 27. Le disciple de saint Pierre, saint Marc, dit avec plus de précision : « Avant que le coq chante deux fois, tu me renieras trois fois, » et il note soigneusement deux chants du coq. Marc., XIV, 30, 68, 72. Le coq, en effet, chante plusieurs fois pendant la nuit. A Smyrne, les coqs font entendre leur cri une première fois entre onze heures et minuit, une seconde fois entre une heure et deux heures. « L'habitude des coqs d'Orient de crier pendant la nuit à des heures spéciales, écrit Tristram, a été remarquée par beaucoup de voyageurs. Nous avons été particulièrement frappés de cela à Beyrouth, durant la première semaine de notre séjour. Régulièrement nous étions réveillés trois fois chaque nuit par le cri soudain des coqs. » *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 221. Les heures auxquelles chantent les coqs varient naturellement suivant les pays, les races et beaucoup d'autres circonstances. Saint Marc note deux chants du coq à Jérusalem, l'un sans doute aux environs de minuit, l'autre plus tard, vers deux ou trois heures du matin. En ne parlant que d'un seul chant du coq, les trois autres évangélistes se réfèrent à ce second chant, d'autant plus remarquable qu'il donnait son nom à la troisième veille.

On a prétendu qu'au temps de Notre-Seigneur il n'y avait pas de coqs à Jérusalem. La Mischna, *Baba Kama*, VII, 7, dit qu'ils n'y étaient pas tolérés, parce qu'avec leur habitude de gratter partout, ils pouvaient trouver et transporter de petits animaux impurs, capables de souiller les aliments et les choses sacrées. Cette remarque de la Mischna suppose une coutume qui était peut-être suivie par quelques rigoristes, mais qui n'avait pas force de loi. Le fait qu'un jour un coq fut lapidé à Jérusalem par décision du sanhédrin, pour avoir causé la mort d'un enfant en lui crevant les yeux, *Hieros. Erubbin*, 26, 1 (M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, t. IV, 1881, p. 294), prouve plutôt qu'on élevait des coqs dans la ville. Il est encore écrit dans un autre endroit, *Babyl. Yoma*, 21 *a*, que « tous les jours, au chant du coq (appelé ici *gébér*), on purifiait l'autel de ses cendres, et le jour de l'Expiation, à minuit ». Du reste, si la loi qu'on suppose avait existé, elle n'aurait certainement pas obligé les étrangers, surtout les soldats de la garnison romaine. Quelques auteurs disent que les coqs dont parlent les évangélistes se trouvaient en dehors de la ville. On ne voit pas alors pourquoi la loi invoquée par la Mischna ne s'appliquait pas à la campagne; elle y avait autant de raison d'être qu'à la ville. On ajoute que la voix perçante des coqs pouvait très bien se faire entendre des vallées voisines jusqu'à Jérusalem. Quand les conditions sont favorables, la voix du coq traverse les Dardanelles et le détroit de Messine. Mais il faut tenir compte du tumulte et du bruit qui se produisaient dans la cour des grands prêtres pendant qu'on jugeait Notre-Seigneur à l'intérieur. On peut donc admettre l'opinion de ceux qui croient à la présence de nombreux coqs à Jérusalem autrefois comme aujourd'hui. L'église qu'on montrait encore au moyen âge dans la vallée du Cédron, et qu'on appelait « le cri du coq », Tobler, *Topographie Jerusalem und seiner Umgebungen*, Berlin, 1854, *Siloa*, t. II, p. 301, marque probablement l'endroit où Pierre se retira après son reniement, plutôt que celui d'où les coqs auraient chanté. Dans l'hymne des laudes du dimanche, *Æterne rerum conditor*, saint Ambroise rappelle les souvenirs évangéliques et les leçons morales que suggère le chant du coq. H. LESÊTRE.

COQUEREL Athanase Laurent Charles, théologien protestant, né à Paris le 27 août 1795, mort dans cette ville le 10 janvier 1868. Ses études de théologie achevées à la faculté protestante de Montauban, il fut, en 1817, nommé pasteur de l'église Saint-Paul, à Jersey; mais il refusa ce poste, ne voulant pas souscrire les articles de la confession de foi de l'Église anglicane. Après avoir exercé pendant douze ans les fonctions de ministre à Amsterdam, il fut, en 1830, choisi pour pasteur de l'église réformée de Paris. En 1848, il fut élu représentant du peuple, et prétendit donner l'Évangile pour fondement du système républicain. Voici quelques-uns de ses ouvrages : *Biographie sacrée, ou Dictionnaire historique, critique et moral de tous les personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament*; in-8°, Amsterdam, 1825; 2e édit. Valence, 1827; *Histoire sainte et analyse de la Bible, avec une critique et un ordre de lecture*, in-12, Paris, 1839; *Réponse au livre du docteur Strauss : Vie de Jésus*, in-8°, Paris, 1841. — Voir Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 282. B. HEURTEBIZE.

COR (hébreu : *kôr;* Septante : κόρος), mesure hébraïque de capacité pour les solides et les liquides, la plus grande de toutes. — 1° Elle n'est mentionnée qu'à partir de l'époque des rois. I (III) Reg., V, 2, 25 (Vulgate, IV, 22; V, 11); II Par., II, 9; XXVII, 5; Ezech., XLV, 14; I Esdr., VII, 22. Dans les livres de l'Ancien Testament antérieurs à l'époque de Salomon, le « cor » porte en hébreu le nom de חֹמֶר, *ḥômér*. Num., XI, 32 (Vulgate : *cori*); Lev., XXVII, 16 (Vulgate : *triginta modii*). A partir du règne du fils de David, les deux mots *kôr* et *ḥômér* sont également employés. Le *ḥômer* est nommé dans Isaïe, V, 10 (Vulgate : *triginta modii*); Osée, III, 2 (Vulgate : *corus*), et Ézéchiel, XLV, 11, 13, 14 (Vulgate : *corus*). Saint Jérôme a toujours rendu *kôr* par *corus*, et il s'est servi ordinairement du même mot pour traduire *ḥômér*, sauf Lev., XXVII, 16, et Is., V, 10, où il a donné l'équivalent en boisseaux ou mesures romaines. — Le mot *ḥômér* est d'origine assyrienne :  , *imeru*. Voir J. Oppert, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. I, 1886, p. 89. Le *kôr* était aussi une mesure assyrienne. Le *karû* à Babylone et à Ninive servait à mesurer les grains, et il semble identique à la plus grande mesure des céréales et des dattes appelée *gurru* dans les documents cunéiformes. Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, in-8°, Leipzig, 1894-1895, p. 353 et 205. Le mot *kôr* était aussi usité chez les Phéniciens. Est-ce pour cela qu'il apparaît pour la première fois dans l'Écriture à l'occasion des rapports qu'eut Salomon avec Hiram, roi de Tyr, nous ne saurions le dire, mais ce qui est en tout cas certain, c'est que le *kôr* était désigné chez les Grecs comme une mesure phénicienne : ὁ κόρος ὁ φοινικικὸς καλούμενος, dit un écrivain qui vivait au Ier siècle de notre ère et paraît être d'origine juive (Frd. Hultsch, *Metrologicorum Scriptorum reliquiæ*, édit. Teubner, 1864, t. I, p. 258; cf. H. Lewy, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, in-8°, Berlin, 1895, p. 146). — Les orientalistes rattachent le mot *kôr*, les uns à la racine *kûr* ou *kârar* (voir Nöldeke, dans la *Zeitschrift des*

deutschen morgenländischen Gesellschaft, t. XL, 1886, p. 734, qui a le sens primitif de « tourner, rouler, arrondir », de sorte que la signification du nom de cette mesure doit être « vase rond »; les autres croient que *kôr* vient de *kâräh*, « creuser, objet creux ». P. de Lagarde, *Erklärung hebräischen Wörter*, II, dans les *Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. XXVI, 1880, p. 30-32; Id., *Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina*, dans les mêmes *Abhandlungen*, t. XXXV, 1888, p. 40, 156. — *Ḥômér* est expliqué dans le sens de « amas, monceau », d'après Exod., VIII, 10 (Vulgate, 14); Job, XXVII, 16; Hab., III, 15. M. Oppert, rapprochant ce mot de *ḥămôr*, « âne, » suppose que *ḥômer* désigne la charge d'un âne. *Les mesures assyriennes*, dans ses *Mémoires divers relatifs à l'archéologie assyrienne*, in-4°, 1886, p. 4. Cf. W. Muss-Arnolt, *Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch*, in-8°, I Lief., Berlin, 1895, p. 61. M. Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch*, p. 92, le fait dériver de l'assyrien *'amâru*, « entourer, embrasser. »

2° Le *kôr* ou *ḥômér* contenait dix éphis ou baths, comme nous l'apprend expressément Ézéchiel, XLV, 11. L'auteur anonyme grec (*Metrolog. Script.*, t. I, p. 258) dit que « le cor phénicien contient trente *sata* », et saint Épiphane, *De mensur.*, 21, t. XLIII, col. 272 : « Le cor contient trente boisseaux (μόδιοι). » Le *saton* et le boisseau étaient de même contenance. Ces données concordent avec celles d'Ézéchiel et correspondent dans notre système métrique à 388 litres 80 (363 litres 7, d'après Frd. Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1882, p. 416, 456). Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IX, 2, dit que le cor vaut « dix médimnes attiques »; mais les critiques s'accordent à reconnaître que médimne a été confondu avec « métrète ». Dix métrètes font dix éphis ou un cor. Hultzsch, *Metrologie*, p. 448; J. Benziger, *Hebräische Archäologie*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 184. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XV, 3. — Le *ḥômér* est nommé comme mesure en général dans Is., V, 10; Ezech., XLV, 11; comme mesure de froment, Ezech., XLV, 13, et comme mesure d'orge, Lev., XXVII, 16, Ose., III, 2; Ezech., XLV, 13. Dans les Nombres, XI, 32; il est dit que les Israélites, lors du second passage des cailles dans le désert du Sinaï, en amassèrent pour le moins chacun dix *ḥômér*. Le cor sert de la même manière à mesurer la farine, I (III) Reg., V, 2 (IV, 22); le froment, I (III) Reg., V, 25 (11); II Par., II, 9 (Vulgate, 10); XXVII, 5; (I) Esdr., VII, 22; l'orge, II Par., II, 9 (10); XXVII, 5; il sert aussi à mesurer l'huile. Ezech., XLV, 14. — Dans le Nouveau Testament, Luc., XVI, 7, le cor est également mentionné comme mesure du froment, dans la parabole de l'économe infidèle. Hésychius définit le κόρος : « une mesure du froment », μέτρον τι σιτικόν. *Metrolog. script.*, t. I, p. 320.

3° Il existait aussi en hébreu une mesure appelée לֵתֶךְ, *lêtêk*, qui était la moitié du cor; c'est pour cela que saint Jérôme l'a rendue par *corus dimidius*. Elle valait cinq *éphis* ou 194 litres 40. Elle est nommée une seule fois dans l'Écriture, comme mesure de l'orge, Ose., III, 2, et son étymologie est inconnue. Cf. P. de Lagarde, *Erklärung*, dans les *Abhandlungen*, t. XXVI, p. 32-33. Voir MESURES. F. VIGOUROUX.

CORAIL. Hébreu : *râ'môt*; Septante : μετέωρα, Ῥαμώθ; Vulgate : *excelsa, sericum*.

I. LE CORAIL EN HISTOIRE NATURELLE. — On appelle de ce nom la matière calcaire sécrétée par certains polypes qualifiés de « coralliens ». Ces zoophytes sont essentiellement constitués par un sac stomacal s'ouvrant à l'extérieur au moyen d'une bouche pourvue de huit tentacules. Ils vivent en colonie et forment des polypiers dans lesquels l'estomac, la bouche et les tentacules de chaque individu restent distincts, tandis qu'un même tissu, à travers lequel circulent les mêmes fluides, réunit tous les polypes en un seul tout. Chaque polype a la cavité stomacale divisée en cloisons, et sa peau a la propriété de sécréter une matière solide presque entièrement composée de carbonate de chaux, que colore une substance sanguine. Ce carbonate ainsi coloré n'est autre chose que le corail rouge. Le premier dépôt de corail est fixé sur un rocher recouvert par la mer. Les polypes qui l'ont sécrété en produisent d'autres qui à leur tour travaillent à la consolidation et à l'accroissement de l'édifice. Le polypier croît ainsi en affectant des formes arborescentes qui le font ressembler à un arbuste sans feuilles ni petites branches (fig. 338). Autour du corail rouge, qui constitue la partie centrale et solide du polypier, se voit une sorte d'écorce grisâtre de laquelle émergent les polypes semblables à de petites fleurs blanches. La vie n'existe toujours qu'à la surface du polypier. Si une branche est brisée et qu'elle soit transportée dans un endroit favorable, elle devient à son tour la base d'une nouvelle colonie. Les

338. — Corail.

anciens croyaient que le corail était un produit du règne végétal, et cette opinion a fait loi même parmi les savants jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. C'est alors seulement que A. de Peyssonnel, *Traité du corail*, Paris, 1744 (manuscrit du Muséum), a démontré que les polypes coralliens appartiennent au règne animal. Dans certaines mers, les polypiers ont pris assez de développement pour former des récifs et de véritables îles. On rencontre les polypiers coralliens dans le Pacifique, l'océan Indien, les golfes Persique et Arabique, la mer Rouge et la Méditerranée. Ils ne peuvent exister que dans les endroits où la température superficielle de la mer ne s'abaisse pas au-dessous de 20°, et ils ne se développent jamais au delà de quarante mètres de profondeur. Cf. de Lapparent, *Traité de géologie*, Paris, 1883, p. 121, 122, 344; Lacaze-Duthiers, *Histoire naturelle du corail*, Paris, 1864; Dana, *Corals and Coral*, Londres, 1872. — Les anciens faisaient grand cas du corail. Par sa dureté, la finesse de son grain et la vivacité de sa couleur rouge, cette substance a toujours mérité d'occuper une place considérable parmi les objets destinés à la parure. Les Égyptiens en fabriquaient des ornements qu'on retrouve fréquemment dans leurs tombeaux. Pline, *H. N.*, XXXII, 2, dit que le corail était aussi estimé par les Indiens que les perles par les Romains. Ce qui ajoutait au prix de cette substance, c'était la difficulté de se la procurer. Les anciens pêchaient le corail au moyen de procédés analogues à ceux qu'on emploie encore aujourd'hui. Quand les pêcheurs sont arrivés au-dessus de l'endroit où ils soupçonnent la présence des polypiers, ils font descendre dans la mer des engins pourvus de filets à solides et

larges mailles, et les laissent traîner au fond de l'eau. Ces filets accrochent les polypiers, et, à force de manœuvres et de rudes efforts, les pêcheurs finissent par briser quelques branches coralliennes qu'ils remontent dans leur barque. Ils les dégagent ensuite de leur écorce et portent le corail aux marchés du voisinage. Cette pêche se pratique aujourd'hui dans la Méditerranée, particulièrement sur les côtes de Provence, d'Italie, de Sicile, de Tunisie et d'Algérie.

II. Le corail dans la Bible. — 1° Les *râ'môṭ*. — Ce nom donné au corail en hébreu paraît tirer son étymologie de *râ'am* ou *rûm*, « être élevé, » probablement avec le sens dérivé de « ressembler à un arbre » et « être arborescent ». La forme plurielle de *râ'môṭ* indique d'ailleurs quelque chose de composé ou de collectif. Carey, dans Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 371, fait venir ce mot de *rêim*, « aurochs, » en alléguant que les ramifications du corail rappellent les cornes de l'aurochs. Pline, *H. N.*, xiii, 51, se sert de la même comparaison à propos de plantes pétrifiées. Cette étymologie, que plusieurs auteurs ont admise, est plus spécieuse que solide. La comparaison du polypier avec un arbuste est beaucoup plus naturelle, et elle a dû s'imposer d'autant plus aisément, que les anciens prenaient cet objet pour un végétal. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1249, rapproche *râ'môṭ* du sanscrit *ramye*, « chose agréable. » Il se pourrait aussi que ce nom ait été apporté aux Hébreux de l'étranger, comme le corail lui-même. L'auteur de Job, xxviii, 18, dit en parlant de la sagesse :

> Le corail et le cristal ne lui sont pas comparables,
> Et la possession de la sagesse vaut mieux que les perles.

Les versions prennent ici *râ'môṭ* dans le sens de « météores, choses élevées ». Le Targum traduit par *sandalkin*, « sandaraque, » substance qui rappelle au moins le corail par sa couleur rouge. On lit aussi dans les Proverbes, xxiv, 7 :

> La sagesse est *râ'môṭ* pour le sot,
> Et il n'ouvrira pas la bouche à la porte.

La Vulgate traduit : « La sagesse est chose élevée pour le sot, » c'est-à-dire au-dessus de sa portée; il est par conséquent incapable d'ouvrir la bouche à la porte de la ville où se traitent les affaires. Ce sens peut très bien être adopté. Il est également possible de traduire : « La sagesse est du corail pour le sot; » c'est une parure d'emprunt, purement extérieure, dont il ne sait pas tirer parti quand il faut parler en public. Enfin Ézéchiel, xxvii, 16, range le corail parmi les objets de trafic que les Syriens apportaient à Tyr ou en exportaient. Les caravanes syriennes transportaient chez les Phéniciens, qui le montaient en colliers et en parures, le corail pêché par les bateaux babyloniens dans la mer Rouge et jusque dans l'océan Indien, en même temps que les perles. Les Hébreux ne semblent pas avoir fait grand usage du corail, rarement nommé par les auteurs sacrés. C'est ce qui fait que les versions n'ont pas saisi le sens du mot *râ'môṭ*. Dans le passage d'Ézéchiel, les traducteurs grecs se contentent de reproduire le mot hébreu en lettres de leur alphabet, tandis que la Vulgate le traduit par « soie ».

2° Les *penînîm*. — Gesenius, *Thesaurus*, p. 1113, donne à ce mot le sens de « corail rouge ». Job, xxviii, 18; Prov., iii, 15 (*qeri*); viii, 11, xx; 15; xxxi, 10; Lam., iv, 7. Il justifie cette traduction en rattachant le mot à la racine *pânan*, qui désigne en arabe le « rameau », et en hébreu la « partie supérieure ». Il s'appuie surtout sur le passage où Jérémie, Lam., iv, 7, dit que les princes de Jérusalem étaient « plus blancs que le lait et plus rouges de corps que les *penînîm* ». Mais les versions traduisent toujours ce mot par « perles », et c'est le sens que lui revendiquent Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1793, t. iii, p. 619; Rosenmüller, *Scholia, Ieremia*, Leipzig, 1827, t. ii, p. 586-588, et la plupart des commentateurs. Voir Perles. Dans la Bible, les perles sont toujours rangées parmi les choses les plus précieuses, tandis que le corail est plus commun, a par conséquent moins de prix, et, dans le passage de Job, est mis sur le même rang que le cristal. Quant au passage des Lamentations, il doit certainement être entendu dans un sens atténué. Les princes n'étaient évidemment ni rouges ni blancs, mais d'une teinte rosée qui tenait à la fois des deux couleurs, et rappelait celle de certaines perles. Une expression analogue se lit dans le Cantique des cantiques, v, 10, et dans Homère, *Iliad.*, iv, 141-146. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, p. 370. H. Lesêtre.

CORBAN (κορβᾶν), mot hébreu et araméen, *qorbân*, employé par saint Marc, vii, 11, reproduisant un discours de Notre-Seigneur. L'évangéliste nous apprend lui-même qu'il signifie « don », δῶρον. Josèphe l'explique par le même mot grec. *Ant. jud.*, iv, iv, 4. Saint Matthieu, xv, 5, emploie δῶρον, *munus*, dans le passage parallèle à saint Marc. Dans l'Ancien Testament, l'hébreu *qorbân* désigne les offrandes et les sacrifices sanglants et non sanglants, et les Septante le traduisent toujours par δῶρον. Dans le Nouveau Testament, *corban* signifie aussi un don, une offrande faite à Dieu, mais un don d'une espèce particulière. La loi mosaïque avait déterminé, Lev., xxvii, 2-23; Num., xxx, 3-16, la manière dont on devait accomplir les vœux; la tradition juive, Matth., xv, 3, 6; Marc., vii, 13, prétendait qu'on pouvait s'interdire par vœu, non seulement de se servir pour son propre usage, mais aussi de donner à autrui ou de recevoir pour lui un objet quelconque, aliment, vêtement, etc. L'objet qu'on s'était ainsi interdit s'appelait *corban*, et, sous prétexte de *corban*, on pouvait refuser de fournir, même à ses parents, ce qui leur était nécessaire. Notre-Seigneur condamne cette interprétation et cette application abusive de la loi. Matth., xv, 3-9; Marc., vii, 9-13.

CORBEAU (hébreu : *'ôrêb*, de *'ârab*, « être noir; » Septante : κόραξ; Vulgate : *corvus*), oiseau de l'ordre des passereaux conirostres et de la famille des corvidés

339. — Le corbeau (*Corvus corax*).

fig. 339). Il a la taille d'une poule, le plumage généralement noir, le bec droit, conique et très fort, la queue ronde ou carrée, la vue et l'odorat très perçants. Il marche gravement, mais sautille quand il veut aller plus vite ou s'envoler. Son vol est élevé et soutenu. L'animal a une grande facilité à s'apprivoiser et même à se familiariser, bien qu'il demeure toujours défiant de caractère, turbulent et querelleur. Il pousse un cri rauque, appelé croassement. Il imite pourtant assez bien la parole. Le corbeau niche dans les arbres élevés, les rochers et les ruines. Il a un appétit vorace, se nourrit de cadavres

d'animaux, de détritus de toutes sortes, d'insectes, de vers et de larves qu'il déterre et même de grains qu'il dérobe dans les sillons après les semailles. Cet oiseau est le plus répandu de tous à travers le monde. On le rencontre de l'Islande au Japon, dans toute l'Asie et dans le nord de l'Afrique. Le corbeau du continent américain diffère très peu du nôtre, si bien qu'on l'a souvent regardé comme identique.

I. Les corbeaux de Palestine. — On trouve en Palestine huit espèces de corbeaux : le *corvus corax*, corbeau commun ou grand corbeau, qui vit par troupes en hiver et abonde autour de la mosquée d'Omar; le *corvus umbrinus*, ou corbeau à gorge brune, commun à Jérusalem et dans la vallée du Jourdain et parfois solitaire dans les rochers; le *corvus affinis*, à queue carrée, le plus petit corbeau connu et ne se rencontrant qu'auprès de la mer Morte; le *corvus cornix* ou corneille, voir Corneille; le *corvus agricola* ou freux, à la tête d'un vert presque noir, au bec droit et effilé, à la taille longue de cinquante centimètres, habitant les ruines et les rocs en certains districts de Palestine, surtout autour de Jérusalem et de Naplouse; le *corvus monedula* et *collaris*, le choucas ou corneille de clocher, le *kak* des Arabes, qui a le même habitat que le précédent; le *pyrrhocorax alpinus*, le choquard ou choucas des Alpes, qui ne se trouve que dans les plus hautes montagnes et fréquente quelques parties de l'Hermon et du Liban; enfin le *garrulus atricapillus*, qui ne diffère pas beaucoup du geai d'Europe, autre corvidé voisin des corbeaux; il réside dans les bosquets d'oliviers, du Liban à l'Hermon, et dans quelques forêts de Galaad et de Basan. A Jérusalem, ce sont les corbeaux qui l'emportent de beaucoup en nombre sur tous les autres oiseaux. Ils partagent d'ailleurs avec les chiens et les chacals le soin de la voirie dans tous les environs. Ils font grand tapage avec leurs cris discordants, surtout lorsque le soir ils se préparent à choisir leur gîte pour la nuit. Les freux, les choucas et les grands corbeaux réunis déchirent l'air par leurs croassements lugubres. Mais au-dessus de leurs cris s'élève la voix plus claire et moins disgracieuse des corbeaux à gorge brune, plus petits, mais plus nombreux. Les oiseaux semblent tenir un bruyant conseil dans les arbres du mont des Oliviers et de la vallée du Cédron. Mais, après le coucher du soleil, ils battent en retraite en silence et partagent indistinctement tous les perchoirs qu'ils peuvent trouver autour des sanctuaires bâtis sur l'emplacement de l'ancien Temple. Chaque matin, au point du jour, ils s'envolent en longues files vers le nord. Les freux forment alors une solide phalange qui ouvre la voie, et les corbeaux composent l'arrière-garde, mais en rangs moins serrés. Ces oiseaux se retrouvent en troupes nombreuses dans un bon nombre de vallées sauvages et au sud de la mer Morte, auprès de l'ancienne forteresse de Massada. Les corbeaux sont sédentaires et n'émigrent pas du pays qui les a vus naître. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 198-201; *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 74; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 439-448.

II. Les corbeaux dans la Bible. — Le nom de *'ôrêb* désigne certainement toutes les variétés de corbeaux et même de corvidés, pies, geais, etc., qui vivaient autrefois en Palestine. Moïse parle, en effet, de « tout corbeau selon son espèce », c'est-à-dire de toutes les espèces d'oiseaux auxquels convient le terme générique de *'ôrêb*. Lev., xi, 15; Deut., xiv, 14. Les Livres Saints mentionnent plusieurs fois ces animaux, à raison de leur caractère, de leurs mœurs ou du rôle qui leur est dévolu. — 1° *Le corbeau de l'arche*. Le corbeau est le premier oiseau nommé dans la Bible. Le quarantième jour après le commencement du dixième mois, Noé fit sortir un corbeau par la fenêtre de l'arche; mais celui-ci ne revint pas. Il avait trouvé à se nourrir abondamment avec les cadavres qui flottaient sur les eaux, et s'était réfugié sur les sommets déjà abandonnés par l'inondation. Gen., viii, 5-7. Noé pouvait conclure de ce départ définitif de l'oiseau que les eaux ne recouvraient déjà plus toute la surface de la terre. Dans le récit chaldéen du déluge, col. iii, lign. 146-152, Samasnapishtin raconte aussi qu'il lâcha successivement une colombe et une hirondelle, qui revinrent toutes deux; puis il ajoute, lign. 153-155 : « Je fis sortir un corbeau, je le lâchai; le corbeau alla, et le décroissement des eaux il vit, et il s'approcha, il pataugea (?), il croassa, et ne revint pas. » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. i, p. 320. — 2° *Le corbeau animal impur*. La loi mosaïque range le corbeau parmi les animaux qu'il n'est pas permis de manger. Lev., xi, 15; Deut., xiv, 14. Cet oiseau, surtout le grand corbeau, se nourrit de chairs pourries qui lui communiquent à lui-même une odeur fétide et le rendent impropre à servir de nourriture. Les freux et les choucas, dont l'alimentation diffère, constituent un gibier moins répugnant. Mais la prohibition visait toutes les espèces, sans doute à cause de la difficulté de les distinguer. — 3° *Séjour des corbeaux*. Isaïe, xxxiv, 11, nomme le corbeau parmi les animaux sauvages qui habiteront les ruines de l'Idumée dévastée. Cet oiseau, à l'état sauvage, s'envole toujours à l'approche de l'homme; il se rencontre dans les régions les plus désolées de la Palestine. — D'après les Septante et la Vulgate, Soph., ii, 14, le corbeau crie aussi sur les portes de l'Assyrie ruinée. Mais, au lieu de *'ôrêb*, l'hébreu actuel lit en cet endroit *ḥoréb*, « sécheresse » et « dévastation ». Aquila a lu *ḥérêb*, « glaive. » Si l'on tient compte du parallélisme, c'est la leçon représentée par les Septante et la Vulgate qui doit être préférée. On a alors : « La voix [des oiseaux] chantera à la fenêtre, et le corbeau sur le seuil. » — 4° *Leur couleur*. L'époux du Cantique, v, 11, a les cheveux « noirs comme le corbeau ». La couleur noire et soyeuse d'une chevelure ressemblant au plumage du corbeau a toujours été fort estimée en Orient. Cf. Rosenmüller, *Canticum*, Leipzig, 1830, p. 383. — 5° *Leur nourriture*. On lit dans Job, xxxviii, 41 :

> Qui prépare sa nourriture au corbeau
> Et à ses petits qui crient vers Dieu,
> Quand ils errent sans pâture?

Au Psaume cxlvi (cxlvii), 9 :

> Il donne leur pâture aux animaux,
> Aux petits du corbeau qui crient vers lui.

Enfin Notre-Seigneur dit lui-même : « Considérez les corbeaux : ils ne sèment ni ne moissonnent et n'ont ni cellier ni grenier; c'est Dieu qui les nourrit. » Luc., xii, 24. Pour expliquer ces textes, il n'est pas nécessaire de faire appel à cette opinion des anciens, qui croyaient les jeunes corbeaux abandonnés par leurs parents aussitôt après leur naissance. Aristote, *Hist. anim.*, vi, 6; ix, 31, édit. Didot, 1854, t. iii, p. 109, 187; Elien, *Hist. anim.*, ii, 49; Pline, *H. N.*, x, 15. Au Psaume ciii, 21, il est parlé dans les mêmes termes des lionceaux, et ce que Notre-Seigneur dit des corbeaux, il le dit aussi des oiseaux en général. Matth., vi, 26. Les petits des corbeaux sont cités ici à cause de leur voracité particulière et de leurs cris continuels. Dieu pourvoit à leur nourriture, soit par l'intermédiaire de leurs parents, soit en leur faisant trouver, comme aux autres oiseaux, les aliments nécessaires quand ils peuvent sortir du nid. L'exemple choisi pour manifester l'action de la Providence était d'autant plus topique, que les exigences et l'impatience des jeunes corbeaux sont plus marquées et que le nombre de ces oiseaux est plus considérable. — Les yeux des autres animaux, vivants ou morts, constituent pour le grand corbeau un mets de choix. Buffon, *Œuvres complètes*, Paris, 1845, t. v, p. 411, dit qu'en certains pays cet oiseau vorace se pose sur le dos des

buffles, leur crève les yeux et ensuite s'attaque à leur chair. On lit dans les Proverbes, XXX, 17 :

> L'œil de celui qui se rit de son père,
> Et qui refuse d'obéir à sa mère,
> Que les corbeaux du torrent le crèvent
> Et que les petits de l'aigle le dévorent.

Une pensée analogue, en ce qui concerne les corbeaux, se retrouve dans Aristophane, *Thesmoph.*, 942; Horace, *Epist.*, I, XVI, 48, et Catulle, *Carm.*, CVIII, 5. Chez les Grecs, « être jeté aux corbeaux » pour devenir leur pâture constituait le suprême déshonneur. Plutarque, *Moral.*, 860 *c;* Aristophane, *Nub.*, 123, 789; *Vesp.*, 51. — Les corbeaux ont l'habitude de dérober les semences nouvellement jetées en terre, quand ils ne trouvent pas facilement d'autre nourriture. Les moineaux, qui sont aussi des passereaux conirostres, procèdent de même. Mais les dégâts ainsi causés par ces oiseaux sont en général largement compensés par la destruction des vers et des larves dont ils débarrassent les champs de culture. Ces habitudes de maraude avaient fait donner au corbeau, et spécialement au freux, le surnom de σπερμολόγος, « ramasseur de semences. » Aristophane, *Aves*, 232, 579; Aristote, *Hist. anim.*, VIII, 36; Plutarque, *Demetrius*, 28. Ce nom s'appliqua ensuite aux misérables qui ramassaient des grains sur le marché pour se nourrir, et par extension aux parasites, aux bouffons et aux gueux de toute espèce. Démosthène, 269, 19; Philostrate, 203; Plutarque, *Moral.*, 664 *a;* Denys d'Halicarnasse, *Epist.* XVII, 6. Cf. Bailly-Egger, *Dict. gr.-franç.*, Paris, 1895, p. 1777. Quand saint Paul parut à Athènes, avec son accoutrement étranger et sa prononciation barbare, les désœuvrés de l'agora l'accueillirent en s'écriant : « Que veut donc dire ce gueux-là, σπερμολόγος οὗτος? » Act., XVII, 18. La Vulgate a traduit le mot par *seminiverbius*, « semeur de paroles, » comme s'il y avait en grec σπείρων λόγους, tandis que dans σπερμόλογος la première partie du mot représente le substantif formant complément, et la seconde le verbe λέγω, « cueillir. » *Seminiverbius* doit en tout cas se prendre en mauvaise part, avec le sens de « bavard », qui revient à celui de « bouffon ». La traduction de σπερμόλογος par *seminiverbius* est donc suffisamment exacte. — 6° *Les corbeaux d'Élie.* Le prophète Élie reçut du Seigneur l'ordre de se retirer dans la gorge de Carith, où des corbeaux seraient chargés de lui apporter sa nourriture. Le prophète s'y rendit. Là « les corbeaux (*hâ'ôrbîm*) lui apportaient du pain (*léḥém*) et de la viande le matin, et de même du pain et de la viande le soir, et il buvait au torrent ». III Reg., XVII, 6. Voir CARITH. Dans les grottes de cette gorge nichent encore d'innombrables corbeaux. V. Guérin, *La Terre sainte*, Paris, 1882, p. 206. Comme en hébreu le pluriel ערבים peut se lire *'ôrbîm*, « corbeaux, » ou *'arbîm*, « Arabes, » II Par., XXI, 16; XXII, 1; II Esdr., IV, 1, quelques auteurs ont voulu substituer les Arabes aux corbeaux, en tant que nourriciers du prophète. L'autorité des anciennes versions ne permet pas cette substitution. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, XIII, 2, parle aussi formellement de corbeaux. Reland, *Palæstina illustrata*, Utrecht, 1714, t. II, p. 913-916, combat l'hypothèse qui fait nourrir Élie par les habitants de la ville d'Aoraba ou Araba, et il ajoute cette observation aussi simple que péremptoire dans la question : Si des hommes avaient apporté le pain et la viande au prophète, ils lui auraient aussi fourni de l'eau quand le torrent de Carith fut desséché. Il s'agit là d'ailleurs d'un fait surnaturel, que Dieu s'est plu à renouveler par la suite en faveur de saint Paul, ermite, et de saint Antoine. S. Jérôme, *Vita sancti Pauli*, 10, t. XXIII, col. 25.

H. LESÊTRE.

CORBEIENSIS (CODEX). Ce manuscrit de la version latine de la Bible antérieure à saint Jérôme appartient à la Bibliothèque Nationale, à Paris, où il est coté *lat.* 17225; c'est l'ancien 195 de la bibliothèque de Corbie. L'écriture est du VIe ou du VIIe siècle : chaque page a deux colonnes de texte, chaque colonne 24 lignes. Le manuscrit compte 190 feuillets. Il contient les quatre Évangiles, à quelques lacunes accidentelles près. Le texte appartient au type « européen ». Collationné par dom Calmet, par Bianchini, par Sabatier, il a été publié d'une façon insuffisante par Belsheim, *Codex ff² Corbeiensis*, Christiania, 1887. On en trouve un fac-similé dans le recueil de la *Palæographical Society*, t. II, pl. 87.

P. BATIFFOL.

CORBEILLE, récipient tressé en matière légère, osier, jonc, paille, etc., et destiné à contenir et à porter toutes sortes d'objets non liquides. La corbeille a différents noms dans la Bible.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Sal*, nom des corbeilles (κάνεον, *canistrum*) que le panetier du pharaon portait sur sa tête. Gen., XL, 16, 17, 18. En Égypte, les fardeaux étaient portés de cette manière, par les hommes sur la tête, par les femmes sur l'épaule. Hérodote, II, 35. Le même nom est attribué aux corbeilles dans lesquelles on présentait à l'autel les gâteaux et les pains. Exod., XXIX, 3, 23, 32; Lev., VIII, 2, 26, 31; Num., VI, 15, 17, 19. C'est également dans un *sal* (κόφινος, *canistrum*) que

340. — Corbeilles égyptiennes. Musée du Louvre.

Gédéon met le chevreau qu'il va servir à ses hôtes. Jud., VI, 19. Au *sal* se rattache le *salsillôt*, mot au pluriel (κάρταλλος, *cartallus*), qui vient de la même racine et désigne le panier du vendangeur. Jer., VI, 9. Il est probable que le *sal* était surtout la corbeille d'origine égyptienne, que les premiers Hébreux avaient connue sur les bords du Nil, et dont le nom cessa d'être employé après l'époque des Juges. Les monuments égyptiens représentent des corbeilles de formes diverses, soit en osier, soit en jonc (fig. 340). — Cependant la corbeille dans laquelle Moïse avait été exposé sur le Nil n'était pas un *sal*, dont les parois eussent laissé passer l'eau, mais une *ṭêbaṭ gomê'*, « coffre de papyrus » improvisé (Septante : θίβη; Vulgate : *fiscella scirpea*), que l'on prit soin d'enduire de bitume et de poix pour le rendre imperméable. Exod., II, 3. Le mot *ṭêbâh*, que les Septante se contentent de rendre phonétiquement, est d'origine égyptienne. Cf. t. I, col. 923.

2° *Dûd*, qui signifie aussi « marmite », et *dûday* (κάλαθος, *calathus*), Jer., XXXIV, 1, 2, est une corbeille à porter des fruits. C'est dans un *dûd* (κάρταλλος, *cophinus*) que Jéhu fait porter à Jezrael les têtes des fils d'Achab. IV Reg., X, 7. Le Psalmiste appelle du même nom (κόφινος, *cophinus*) les corbeilles ou couffes que les Hébreux eurent à transporter pendant la servitude d'Égypte. Ps. LXXX (LXXXI), 7. Ces corbeilles sont repré-

sentées dans la planche coloriée, t. I, col. 1932. Elles ont une forme qui ressemble assez à celle de la marmite et servent à transporter l'argile sur l'épaule. Voir CORVÉE, I.

3° *Tenê'*, la corbeille dans laquelle on présente les prémices des fruits au Seigneur, Deut., XXVI, 2, 4 (κάρταλλος, *cartallus*), ou dans laquelle on conserve les provisions, Deut., XXVIII, 5, 17 (ἀποθήκη, *horreum*). Les Arabes de Tunisie transportent de nos jours les figues et le raisin dans des paniers, de forme légèrement conique, faits avec des tiges de grenadiers et parfois en partie

341. Corbeille assyrienne.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 35.

avec l'écorce du roseau. Leur contenance varie selon leur grandeur de quatre à huit kilogrammes de raisin. On les nomme en arabe قرطلّة, *qarṭallah*, mot qui dérive du *cartallus* par lequel la Vulgate a traduit *tenê'*.

4° *Kelûb*, « cavité, » et aussi corbeille de fruits (ἄγγος, « corbeille, » *uncinus*, « crochet »). Am., VIII, 1, 2. Le *Kelûb* avait sans doute une forme analogue à celle d'une cage. Voir CAGE, col. 30.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° La σπυρίς (*sporta*), corbeille ronde tressée en osier pour porter le pain ou le poisson, Hérodote, V, 16; Aristophane, *Pax*, 1005, est celle qui figure dans la seconde multiplication des pains, Matth., XV, 37; XVI, 10; Marc., VIII, 8, 20, et dans laquelle, d'après saint Luc, saint Paul fut descendu du haut des murs de Damas, Act., IX, 25. — 2° Le κόφινος, *cophinus*, autre espèce de corbeille, sert exclusivement à la première multiplication des pains. Matth., XIV, 20; XVI, 9; Marc., VI, 43; VIII, 19; Luc., IX, 17; Joa., VI, 13. La comparaison de Matth., XVI, 9, Marc., VIII, 19, avec Matth., XVI, 10; Marc., VIII, 20, montre que les évangélistes ont entendu parler de deux sortes de corbeilles un peu différentes. Quand les Juifs voyageaient, ils ne manquaient pas de porter avec eux une corbeille, dans laquelle ils gardaient leurs provisions, afin de n'être pas exposés à prendre en route des mets impurs. C'est à raison de cette coutume que Martial, *Epigr.*, V, 17, les appelle « cistiferi », porte-corbeilles, et que Juvénal, *Sat.*, III, 14; VI, 542, dit d'eux qu'ils ont pour tout bagage une corbeille et du foin,

Judæis, quorum cophinus fœnumque supellex.

Le foin leur servait à reposer leur tête quand ils voulaient dormir. Il ne fut donc pas difficile, après les multiplications des pains, de trouver un certain nombre de corbeilles vides pour recueillir les morceaux.

3° Enfin saint Paul, II Cor., XI, 33, donne le nom de σαργάνη (*sporta*) à la corbeille dans laquelle il s'échappa de Damas, et que saint Luc a appelée σπυρίς. Les deux mots ont d'ailleurs même signification. H. LESÊTRE.

CORBONA (κορβανᾶς), nom du trésor où étaient reçus les dons offerts par les fidèles au Temple de Jérusalem. Matth., XXVII, 6. « Le trésor sacré, dit Josèphe, *Bell. jud.*, II, IX, 4, est appelé κορβανᾶς. » Les princes des prêtres ne voulurent point mettre dans ce trésor le prix de la trahison de Judas, lorsqu'il leur rapporta les trente deniers qu'il en avait reçus pour leur livrer Jésus-Christ. On appelait le trésor κορβανᾶς, parce qu'il recevait les dons (κορβᾶν) des fidèles. Voir CORBAN.

CORDE. Les cordes des anciens étaient faites avec toutes sortes de matières textiles suffisamment résistantes : le lin, Exod., XXVI, 1, etc.; Is., XIX, 9, les fibres des palmiers, les poils de chameau, etc. Un dessin égyptien montre des cordiers qui fabriquent la corde au moyen de la torsion. Auprès d'eux sont des cordages enroulés (fig. 342). La multiplicité des usages auxquels on peut employer la corde fait qu'en hébreu, comme dans nos langues modernes, elle a un certain nombre de noms différents.

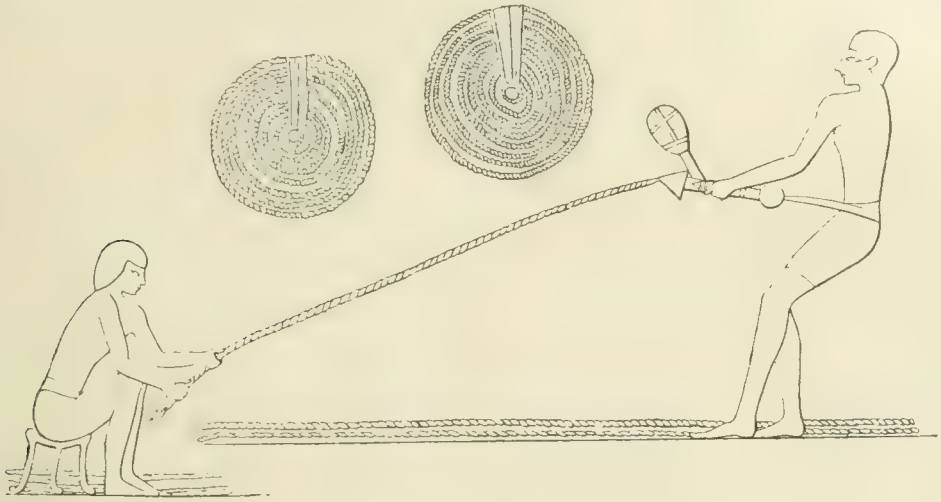
ANCIEN TESTAMENT. — 1° *'Agmôn* (Septante : κρίνος; Vulgate : *circulus*). Job, XL, 26 (Vulgate, 21). C'est le lien de jonc que les pêcheurs passent dans les branchies des poissons pour les conserver quelque temps dans l'eau.

2° *Ḥebêl* (Septante : σχοινίσμα, σχοινίον; Vulgate : *funis, funiculus*). C'est la corde proprement dite. — 1. Elle sert à monter et à descendre les lourds fardeaux, Jos., II, 15; Jer., XXXVIII, 6, 11, 13, parfois à l'aide de poulies; à fixer la tente sur le sol, Is., XXXIII, 20, 23; à suspendre des draperies, Esth., I, 6; à lier les animaux, Job, XL, 20; à faire des entraves pour les pieds, Job, XVIII, 10; à dresser des pièges, Ps. CXXXIX, 6; à lier les ballots de marchandises, Ezech., XXVII, 24; à tirer sur des rouleaux les plus pesantes charges. Les partisans d'Absalom parlent hyperboliquement d'entourer une ville de cordages et de l'entraîner dans le précipice. II Reg., XVII, 13. Une peinture égyptienne montre des ouvriers traînant ainsi avec une corde une sorte de chapelle (fig. 343). C'est en s'attelant en nombre immense à de gros cordages que les Égyptiens et les Chaldéens transportaient leurs lourdes statues. Dans un bas-relief représentant une armée de Babyloniens qui traînent un taureau colossal, on voit les cordes employées à la traction, à la manœuvre des leviers, au maintien de l'équilibre de la lourde masse. Des cordages de rechange sont portés sur des chariots (voir fig. 206, col. 591). — 2. Comme le *ḥébêl* sert à lier les prisonniers, on se met la corde au cou en signe de soumission. III Reg., XX, 31, 32 (voir t. I, fig. 124, col. 511). Au figuré, le *ḥébêl* désigne les liens de la pauvreté, Job, XXXVI, 8; les liens du péché, Prov., V, 22; les liens de l'impiété, Is., V, 18, et aussi les « cordes d'homme », c'est-à-dire les soins paternels de la Providence, qui conduit les hommes comme à la lisière, ainsi qu'une mère fait pour ses enfants. Os., XI, 4. — 3. Dans une allégorie de l'Ecclésiaste, XII, 6, la vie humaine est comparée à une lampe d'or suspendue à un *ḥébêl* d'argent. — 4. Ce mot désigne aussi le cordeau avec lequel on mesure les grandes longueurs, Zach., II, 5, 6 (Vulgate, 1, 2), et le niveau au moyen duquel on assure l'horizontalité du sol. Passer une ville au *ḥébêl*, c'est donc la raser. II Reg., VIII, 2; Am., VII, 17. — 5. Enfin, la mesure étant prise pour la chose mesurée, *ḥébêl* est souvent synonyme de propriété, de lot, d'héritage. De là ces paroles du Psaume XV (XVI), 6 : « Les cordeaux sont tombés pour moi dans un lieu délicieux, et l'héritage est pour moi magnifique. » Cf. Deut., XXXII, 9; Jos., XVII, 5, 14;

XIX, 9, 29; I Par., XVI, 18; Esth., XIII, 17; Ps. LXXVII, 54; CIV, 11; Ezech., XLVII, 13; Mich., II, 5; Soph., II, 5-7. Le mot *ḥébél* précède toujours avec ce dernier sens le nom géographique Argob. Voir ARGOB, t. I, col. 950.

3° *Yéṭér* (Septante : νευρά; Vulgate : *funis nervaceus*), corde solide, peut-être la corde de boyau, avec laquelle on peut garrotter solidement quelqu'un, surtout quand elle est fraîche, Jud., XVI, 7, 9, et dont on fait des cordes d'arc. Job, XXX, 11; Ps. XI, 2. Dans ces deux derniers passages, l'hébreu seul nomme cette corde.

4° *Mêṭâr*, du même radical que le précédent, désigne la corde de l'arc, Ps. XXI (hébreu), 13, et les cordes avec lesquelles on dresse les tentes. Exod., XXXV, 18; XXXIX, 40; Num., III, 37; IV, 32; Is., LIV, 2; Jer., X, 20.



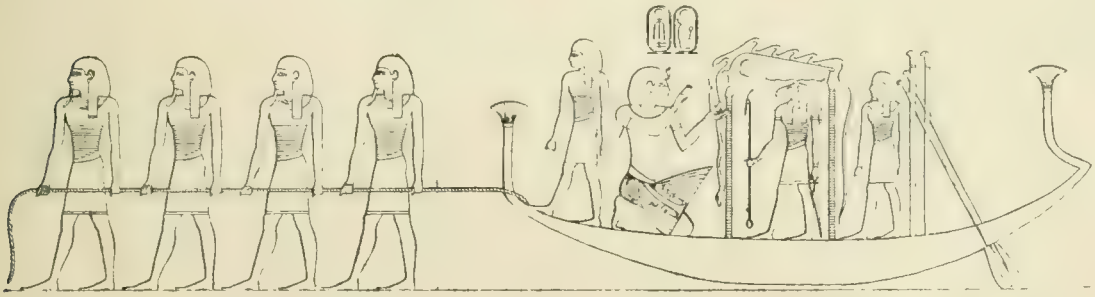
342. — Fabrication de cordes en Égypte. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. CLXIV.

5° *Niqpâh* (Septante : σχοινίον; Vulgate : *funiculus*), la corde attachée autour du corps du captif. Is., III, 24.

6° *'Âboṭ*, « ce qui est tressé. » Ce nom est donné aux cordons d'or qui soutiennent le pectoral du grand prêtre, Exod., XXVIII, 14, 22; XXXIX, 15; aux liens avec lesquels on attache les prisonniers, Jud., XV, 13, 14; XVI, 12; Ps. II, 3; CXXIX (hébreu), 4; Ezech., III, 25; IV, 8; aux liens de l'impiété, Is., V, 18, et à ceux de la tendresse paternelle de Dieu. Ose., XI, 4.

7° *Pâṭil* est le cordon auquel on suspend l'anneau, Gen., XXXVIII, 18, 25 (hébreu); la ficelle (Septante : δεσμός; Vulgate : *ligatura*) avec laquelle on maintient le couvercle d'un vase, Num., XIX, 15; un fil léger, Jud., XVI, 9; Ezech., XL, 3; la ganse de couleur qui fait l'office de bandelette, Exod., XXVIII, 28, 37; XXXIX, 30 (hébreu, 31); Num., XV, 38; et parfois un fil d'or. Exod., XXXIX, 3.

8° *Qâv*, de *qâvâh*, « tordre » (Septante : μέτρον, σπαρτίον γεωμετρίας, σταθμός; Vulgate : *funiculus*, *mensura*, *perpendiculum*). Le *qâv* est toujours le cordeau qui sert aux usages techniques. C'est la corde à mesurer, Is., XLIV, 13; Ezech., XLVII, 3; à diriger une construction, Job, XXXVIII, 5; Zach., I, 16; Jer., XXXI, 39 (fig. 344); à assurer l'égalité du sol et par conséquent à le niveler, IV Reg., XXI, 13; Is., XXXIV, 11; Lam., II, 8; à indiquer les contours d'un vase. III Reg., VII, 23; II Par., IV, 2. Une seule fois, Ps. XIX (hébreu), 5, *qâv* a le sens de corde musicale. *Qavvâm* signifie dans ce passage « leur son », φθόγγος, *sonus*. Quelques auteurs prétendent cependant qu'il faudrait lire *qôlam*, « leur voix. » En tout cas, le parallélisme ne permet pas de prendre ici le mot *qâv* dans le sens de corde à mesurer, « domaine. »



343. — Naos tiré avec une corde. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 235.

9° *Ṭiqvâh*, du même radical que le précédent, n'est employé que dans Josué, II, 18, 21, avec le sens de ruban. C'est le ruban rouge que Rahab attache à sa fenêtre.

Sur le texte de l'Ecclésiaste, IV, 12, où la Vulgate traduit *ḥût* par *funiculus triplex*, « triple corde, » voir FIL. Sur plusieurs autres passages où il peut être question de cordes sans qu'elles soient nommées, voir LACET, LIEN. Sur les cordes musicales dont parlent seules les versions, Ps. XXXII, 2; CL, 4, voir MINNÎM, t. IV, col. 1107.

II. NOUVEAU TESTAMENT. — Il n'y est explicitement parlé

de cordes que deux fois. Pour chasser les marchands du Temple, Notre-Seigneur fait un fouet avec des cordes qui servaient vraisemblablement à attacher des animaux ou à lier des marchandises. Joa., II, 15. Quand le bateau qui porte saint Paul est chassé par la tempête jusqu'en

344. — Corde à mesurer.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. CLXIV.

vue de Malte, les soldats coupent les cordages de la chaloupe dans laquelle les matelots voulaient se sauver. Act., XXVII, 32. H. LESÊTRE.

CORDIER Balthasar, jésuite français, né à Arras le 7 juin 1592, mort à Rome le 24 juin 1650. Il fut admis au noviciat des Jésuites le 31 janvier 1612. Après avoir enseigné trois ans la langue grecque et huit ans la théologie morale, il prit ses grades de docteur en théologie à Vienne (Autriche) et y enseigna l'Écriture Sainte. Sa grande connaissance de la langue grecque lui permit de traduire en latin un certain nombre d'ouvrages des Pères grecs, dont il recueillit les manuscrits dans les bibliothèques d'Allemagne, d'Espagne, de France et d'Italie. Montfaucon, Mai, Richard Simon, lui ont reproché quelques erreurs de critique dans l'attribution de tel ou tel manuscrit à tel ou tel écrivain; mais cela ne diminue pas la valeur de ses travaux. On a de lui : 1° *Catena sexaginta quinque græcorum Patrum in S. Lucam, quæ quatuor simul evangelistarum introducit explicationem*, avec des notes, in-f°, Anvers, 1628; 2° *Catena Patrum græcorum in S. Joannem*, in-f°, Anvers, 1630; 3° *Joannis Philoponi in cap. I Genesos de mundi creatione libri septem*, in-4°, Anvers, 1630; 4° *Expositio Patrum græcorum in Psalmos*, 3 in-f°, Anvers, 1643-1646; 5° *Job illustratus*, in-f°, Anvers, 1646 (inséré dans le *Cursus Scripturæ Sacræ* de Migne et dans les Commentaires de Cornelius a Lapide, édition de l'abbé Crampon); 6° *Symbolæ in Matthæum exhibens catenam græcorum Patrum unius et viginti*, 2 in-f°, Toulouse, 1646-1647; 7° *S. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in homilia XIX in Jeremiam*, in-8°, Anvers, 1648. — Il avait le projet, quand il mourut, d'imprimer les homélies sur les Évangiles de Jean Calecas, patriarche de Constantinople, et de Jean Ceraneus, et des commentaires sur le livre de la Sagesse.
C. SOMMERVOGEL.

CORDONNIER. Les cordonniers, ou fabricants de chaussures, ne sont pas nommés dans la Bible; mais il y avait certainement des ouvriers de ce métier chez les Juifs, quoique une grande partie des chaussures portées en Palestine pouvaient être fabriquées dans la famille pour l'usage de la maison. Les peintures égyptiennes peuvent nous donner une idée de ce qu'étaient les cordonniers juifs. Sur une peinture de Thèbes (fig. 345), on voit un atelier de cordonnerie où travaillent quatre ouvriers. L'un d'eux assouplit le cuir en le pressant contre une forme; deux autres percent avec des alènes, l'un une oreillette, l'autre une semelle. Voir ALÈNE, t. I, col. 343. Un quatrième tire avec les dents un cordon qui traverse le cuir. On voit près d'eux d'autres alènes et un tranchet; des chaussures sont suspendues à la muraille. Elles sont découpées, mais non encore garnies. Champollion, *Monuments d'Égypte et de Nubie*, in-f°, Paris, 1845, pl. CLXVI, fig. 3. J.-G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., in-8°, Londres, 1878, t. II, p. 187, fig. 394; p. 188, fig. 395. Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient*, in-4°, Paris, 1895, t. I, p. 313. Une autre peinture représente des cordonniers grattant et assouplissant la peau sur une forme. Champollion, *Monuments*, pl. CLXXXII.

345. — Cordonniers égyptiens. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, pl. CLXVI.

Le métier de cordonnier était considéré comme très misérable chez les Egyptiens. « Le cordonnier, dit un ancien auteur, est très malheureux; il geint éternellement, sa santé est celle du poisson qui fraie, et il ronge les cuirs. » *Papyrus Sallier*, II, pl. VII, l. 9; pl. VIII, l. 2. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 313-314. Il en fut de même chez les Grecs. Chez les Romains, au contraire, les cordonniers étaient citoyens, et plusieurs d'entre eux devinrent très riches. Martial, *Epigr.*, III, 16 et 59; Tacite, *Annal.*, XV, 34; Juvénal, V, 46. On prétend même que Vitellius descendait d'une famille de ce métier. Suétone, *Vitellius*, 2. Chez les Juifs, le métier de fabricant de sandales paraît avoir été aussi considéré comme honorable. Mischna, *Pesach.*, IV, 6. E. BEURLIER.

CORDOVA Jean-Rodolphe, jésuite espagnol, né à Arevalo (Espagne) en 1602, mort à Logrono le 8 octobre 1655. Il entra au noviciat des Jésuites en 1617, professa la théologie morale et fut appliqué pendant vingt ans à la prédication. Il a laissé : *Catena proonyma versionum glossematum SS. Patrum veterum et neotheri-corum interpretum Hebræorum, Græcorum, Latinorum in IIII libros Regum tomus primus... Cum institutionibus moralibus pro concionatoribus*, in-f°, Lyon, 1652. Les deux autres volumes n'ont pas été publiés.

C. SOMMERVOGEL.

CORÉ. Nom de six personnages dans la Vulgate; mais, dans le texte hébreu, les quatre premiers portent le nom de *Qôraḥ*, « calvitie; » les deux derniers celui de *Qôrê'*, « héraut. » Les Septante, sauf une fois, transcrivent partout Κορέ.

1. CORÉ. Troisième fils d'Ésaü par Oolibama. Il naquit en Chanaan avant que son père ne se fût fixé dans les montagnes de Séïr, et fut un des chefs, *'allûf*, d'Édom. Gen., XXXVI, 5, 14, 18; I Par., I, 35.

2. CORÉ. Cinquième fils d'Éliphaz, le premier-né d'Ésaü, d'après Gen., XXXVI, 16. Mais dans la liste des enfants d'Éliphaz donnée plus haut, Gen., XXXVI, 11, ce nom ne figure point, ni non plus dans la liste de I Par., I, 36. Il paraît donc s'être glissé à tort au ℣. 16 par inadvertance de copiste : le samaritain dans ce verset omet ce nom.

3. CORÉ, lévite, fils d'Isaar, petit-fils de Caath et arrière-petit-fils de Lévi. Exod., VI, 16, 18, 21. Son nom est resté attaché à une sédition dirigée contre Moïse et Aaron et dont il fut l'instigateur et le chef. La date de cette révolte n'est pas donnée par le livre des Nombres, où l'on en trouve le récit; mais elle dut éclater peu de temps après l'inauguration du nouveau sacerdoce dans la personne d'Aaron et de ses fils; car ce fut surtout l'institution de ce sacerdoce qui provoqua les mécontentements dans lesquels il faut voir les origines de la conspiration de Coré.

I. CAUSES ET BUT DE LA CONSPIRATION. COMPLICES DE CORÉ. — La création du souverain pontificat et du sacerdoce aaronique, que Dieu établit après l'exode, Exod., XXVIII, XXX; Hebr., V, 4; II Par., XXVI, 18, constituait une sorte de révolution religieuse de la plus haute importance et qui allait à l'encontre des traditions patriarcales encore en vigueur au moment de la sortie d'Égypte. Selon ces traditions, l'aîné de chaque famille était prêtre. Exod., XIX, 22-24; XXIV, 5. L'innovation dut donc être acceptée à contre-cœur par un grand nombre d'Israélites attachés à cet antique usage. Ce changement fut accueilli avec défaveur même parmi les Lévites. Moins sensibles à l'honneur que Dieu avait fait à leur tribu en les consacrant à son culte, qu'à la position inférieure où il les avait mis vis-à-vis de la famille d'Aaron, dont ils étaient comme les serviteurs, plusieurs d'entre eux prétendirent partager avec les Aaronites la dignité sacerdotale, sinon même la leur ravir à leur profit. Num., XVI, 3, 7b-11. Le Caathite Coré, qui aspirait au sacerdoce comme les autres Lévites, et portait même ses vues plus haut, jusqu'au souverain pontificat, avait en outre un motif personnel de ressentiment contre Moïse : celui-ci lui avait préféré comme chef de tous les Caathites Elisaphan, qui appartenait à la dernière des branches de la famille, celle des Oziélites. Num., III, 30.

Une autre tribu n'avait pu considérer sans un dépit particulier la nouvelle organisation des pouvoirs en Israël : c'était celle des Rubénites. Elle voyait les fils d'Amram en possession des droits dont Jacob avait dépouillé Ruben, son fils aîné, le sacerdoce donné à Aaron et surtout la magistrature suprême exercée par Moïse. Gen., XXVII, 29; XLIX, 3-4, 8; I Par., V, 1-2. Voir AÎNESSE, t. I, col. 318-319. Les Rubénites avaient ainsi un double motif de jalousie contre les fils d'Amram, l'un religieux, l'autre politique, et celui-ci était le plus puissant, comme on le voit par la suite des faits. Num., XVI, 12-14; cf. 24-25.

Toutefois ces mécontentements d'origine diverse répondaient à des intérêts non seulement différents, mais encore opposés les uns aux autres, et faisaient naître des projets ou des désirs contraires : le peuple en général souhaitait simplement le rétablissement de l'antique sacerdoce de la famille; les Rubénites aspiraient à reconquérir pour leur tribu les prérogatives perdues par Ruben, et n'entendaient pas travailler à assurer à celle de Lévi ce qu'ils regardaient comme une usurpation accomplie à leur préjudice; pour les Lévites enfin, l'unique but à atteindre était de dépouiller la famille d'Aaron, mais en faisant toujours de ses fonctions sacrées l'apanage de leur tribu. Il fallait cependant, pour le succès de la conspiration, trouver un terrain sur lequel on pût réunir tous les esprits, malgré cette diversité de vues et de tendances particulières. Or le seul point commun entre tous les mécontents était le désir de renverser le sacerdoce aaronique et avec lui, s'il le fallait, l'autorité de Moïse; ce dernier résultat était même le principal objectif des Rubénites. Cette revendication unanime était un mobile suffisant pour obtenir une action commune. Coré le comprit; aussi adopta-t-il, pour exprimer les volontés des révoltés, une formule générale et populaire, et le cri de ralliement de tous les conjurés fut l'abolition des privilèges de la famille d'Aaron et l'égalité de tous les Israélites devant le Seigneur. Num., XVI, 2.

Une circonstance topographique favorisa la préparation du complot et contribua à en assurer le succès : les Caathites et les Rubénites se trouvaient placés les uns à côté des autres dans la partie méridionale du camp, au sud du tabernacle. Num., II, 10; III, 27, 29. Ce voisinage établissait naturellement entre eux des relations plus intimes et facilitait les communications. Coré put donc aisément chercher des partisans parmi les Rubénites. Ses principaux complices furent Dathan et Abiron, fils d'Éliab, et un troisième, Hon, fils de Phéleth, qui n'est plus nommé dans le récit de la sédition. Num., XVI, 1. Ils appartenaient, au moins les deux premiers, aux familles les plus distinguées de la tribu de Ruben. Num., XVI, 5. Outre les Rubénites, Coré souleva encore contre Moïse et surtout contre Aaron, ou plutôt contre Dieu même, Num., XVI, 9, deux cent cinquante Israélites qui comptaient parmi les premiers des différentes tribus, Num., XVI, 2, 11; et ensemble ils soufflèrent l'esprit de révolte dans le peuple et l'entraînèrent à leur suite. Num., XVI, 5, 19, 41-42.

II. LA RÉVOLTE ET LE CHATIMENT DIVIN. — C'est à la tête de cette multitude hostile que Coré vint dire à Moïse et à Aaron : « Assez pour vous ! » Num., XVI, 3a (selon l'hébreu), et les sommer de rendre le sacerdoce à toute la nation, qui était, disait-il, le peuple de Dieu et un peuple de saints, Exod., XIX, 6; cf. I Petr., II, 9, comme si Israël pouvait rester le peuple de Dieu en renversant l'ordre établi par Dieu même. Num., XVI, 3. Moïse se prosterna pour prier; puis il reprocha sévèrement à Coré et aux Lévites leur ingratitude envers le Seigneur et leur indiqua de sa part un moyen surnaturel de trancher la question entre eux et Aaron. Puisqu'il s'agissait du sacerdoce, dont la prérogative essentielle est le droit d'offrir des sacrifices, c'est dans l'oblation du sacrifice qu'on chercherait la réponse de Dieu, et l'on choisirait le sacrifice de l'encens, pour rendre l'épreuve plus simple et plus facile. Aaron d'un côté, les deux cent cinquante prétendants de l'autre, offriraient en même temps l'encens dans leurs encensoirs allumés. Num., XVI, 4-11, 16-17. Les conjurés avaient dû fabriquer d'avance les encensoirs en prévision de leur usurpation, ou bien ils les avaient emportés avec les autres dépouilles en quittant l'Égypte, Exod., III, 21-22; XI, 2; XII, 35-36, où ces objets étaient très communs.

Cette épreuve eut lieu le lendemain, comme l'avait prescrit Moïse. Accompagnés encore de la multitude séduite par eux, Coré et les deux cent cinquante Israélites se trouvèrent avec leurs encensoirs pleins de feu à la porte du tabernacle, où les attendaient Moïse et Aaron. En ce moment « parut à tous les regards la gloire du Seigneur », c'est-à-dire que la colonne de nuée qui résidait sur le tabernacle devint resplendissante de lumière, afin de rappeler plus vivement la présence de Dieu, qui l'avait choisie pour demeure pendant le séjour d'Israël au désert. Voir COLONNE DE NUÉE, col. 855. Le Seigneur annonça qu'il allait exterminer à l'instant tous les rebelles; mais il se laissa toucher à la prière de Moïse et d'Aaron, et, se contentant du châtiment des chefs, il ordonna à Moïse de faire éloigner le peuple des tentes de Coré, de Dathan et d'Abiron, afin qu'il ne fût pas enveloppé dans leur destruction. Num., XVI, 18-26.

Dathan et Abiron allaient être punis auprès de leurs demeures; ils n'avaient pas cru devoir venir au tabernacle avec les autres rebelles. Déjà, la veille, ils s'étaient retirés pendant que Moïse haranguait les autres, — peut-être même n'étaient-ils pas venus avec eux, — et, quand Moïse les avait mandés auprès de lui, ils avaient refusé de s'y rendre, en lui reprochant ironiquement d'avoir donné au peuple un désert au lieu d'un « pays où coulaient le lait et le miel ». Num., XVI, 12-14. Leurs critiques s'adressent surtout à Moïse et à son gouvernement, qu'ils censurent amèrement; ils paraissent moins soucieux de la dignité religieuse d'Aaron, et ce fut peut-être un des motifs pour lesquels ils n'allèrent pas offrir l'encens devant le tabernacle. Peut-être attendaient-ils chez eux la nouvelle du succès des sacrificateurs contre Aaron, pour mettre à exécution à leur tour leurs projets contre l'autorité de Moïse. Moïse vint donc avec les anciens du peuple vers ces « hommes impies », et sur son ordre la foule fit cercle autour de leurs tentes. Dathan et Abiron sortirent avec leurs femmes, leurs enfants et ceux qui les soutenaient, et ils se placèrent devant la porte des tentes. Moïse s'adressa alors au peuple pour annoncer qu'il allait agir au nom du Seigneur et par sa puissance, et qu'afin de montrer à tous que Dathan et Abiron s'étaient révoltés contre Dieu même en attaquant Aaron, la terre allait s'ouvrir et les engloutir vivants, eux et leurs familles avec tout ce qui leur appartenait, ce qui eut lieu à l'instant même. La foule, épouvantée par la vue de ce spectacle inouï et par le cri des victimes, s'enfuit dans la crainte du même sort. Num., XVI, 25-34; Deut., XI, 6.

Un autre genre de châtiment frappa les deux cent cinquante révoltés qui offraient l'encens devant le tabernacle : ils furent dévorés par « un feu sorti du Seigneur », Num., XVI, 19, 35, et Dieu ordonna qu'Éléazar jetât le feu de leurs encensoirs, et que par ses soins l'airain de ces encensoirs fût réduit en lames et appliqué sous cette forme à l'autel des holocaustes, comme un souvenir de la punition des profanateurs et un avertissement pour ceux qui voudraient les imiter à l'avenir. Num., XVI, 36-40; cf. Jud., ℣. 11. Quant à Coré, le livre des Nombres ne nous dit pas en cet endroit s'il fut puni avec Dathan et Abiron ou bien s'il périt avec ceux que la flamme consuma; les commentateurs sont en conséquence partagés sur ce point. Le récit de la sédition paraît favoriser le sentiment des exégètes qui pensent que Coré périt par le feu avec ceux qui offrirent l'encens comme lui. Voir Estius, *Annot. in Num.*, XVI, 35.

La mort de Coré ne rétablit pas l'ordre troublé par sa révolte. La multitude qu'il avait gagnée commença à murmurer le lendemain contre Moïse et Aaron, en leur reprochant d'avoir fait périr « le peuple de Dieu ». Le Seigneur avait épargné la veille ces partisans du rebelle; mais, en entendant leurs murmures, il déchaîna contre eux un fléau terrible, qui sema rapidement la mort dans le camp. La vengeance divine avait déjà fait quatorze mille sept cents victimes, lorsque Aaron vint l'arrêter par son intervention. Num., XVI, 41-50. Cependant on ne trouva, ni parmi les morts de cette seconde journée ni parmi ceux de la veille, aucun des fils de Coré; et l'auteur sacré fait remarquer que c'est par une sorte de miracle qu'ils ne furent pas entraînés dans la perte de leur père, Num., XXVI, 10-11, sans s'expliquer sur la nature de ce prodige. La raison de cette préservation providentielle fut sans doute le refus de participer à la révolte de leur père, malgré l'exemple donné par les familles de Dathan et d'Abiron. Dieu sembla les récompenser encore de leur fidélité dans la personne de leurs descendants par la place honorable que ceux-ci obtinrent dans les fonctions du culte et le service du Temple; ce fut d'ailleurs l'un d'eux et le plus illustre de tous, Samuel, qui reçut de Dieu la mission de fonder la monarchie en Israël. I Reg., I-XXV, 1; I Par., VI, 22, 28; IX, 19; XXVI, 1; II Par., XX, 19. Les inscriptions placées en tête des Psaumes en attribuent onze aux « fils de Coré », à savoir: les Psaumes XLI, XLIII-XLVIII, LXXXIII, LXXXIV, LXXXVI, LXXXVII.

III. IMPORTANCE HISTORIQUE DE CET ÉVÉNEMENT. — La révolte de Coré fut un des événements les plus considérables qui signalèrent le séjour des Israélites au désert. Elle se distingua des autres rébellions par son caractère constitutionnel, pour employer une expression empruntée à nos institutions modernes. Le but de son auteur était de détruire la constitution religieuse et l'autorité politique établies par Jéhovah, pour leur substituer un nouvel ordre de choses. Aussi voyons-nous que Dieu, au lieu de châtier simplement les rebelles selon sa coutume, Num., XI, 1; XIV, 21-22, etc., daigne les défier et les provoquer à une épreuve solennelle au moyen de laquelle il défend publiquement la légitimité du sacerdoce d'Aaron, tandis que Moïse s'en va de son côté faire éclater son autorité contre les Rubénites, qui en voulaient surtout au chef politique d'Israël. C'est encore pour répondre d'une autre manière aux prétentions des usurpateurs que Jéhovah veut que leurs partisans ne doivent leur salut qu'à l'intercession d'Aaron, Num., XVI, 22, 46-48; et de même il confirme la succession des grands prêtres dans la famille d'Aaron en ordonnant qu'Éléazar, son fils aîné, et non Aaron lui-même, disperse le feu des encensoirs et réduise le métal dont ils sont faits en lames qu'il devra attacher de ses mains à l'autel, comme un témoignage perpétuel du droit exclusif et imprescriptible des descendants d'Aaron aux fonctions du sacerdoce. Num., XVI, 37-40. Voir saint Augustin, l. IV, *Quæst. XXX in Num.*, t. XXXIV, col. 730-731. Telle était l'importance de la question soulevée par Coré, que Dieu voulut la régler une fois de plus et sous une autre forme, par le prodige de la verge d'Aaron fleurissant seule au milieu de celles des chefs des autres tribus. Num., XVII, 1-10. Voir AARON, t. I, col. 7. Le peuple put comprendre par cette conduite de Dieu toute la gravité de l'attentat de Coré; aussi la mémoire du rebelle fut-elle désormais en exécration dans Israël. Nous voyons, longtemps après, les filles de Salphaad protester que leur père n'avait point trempé dans la conspiration, Num., XXVII, 3; et, dans le Nouveau Testament, saint Jude, ℣. 11, met Coré sur la même ligne que Caïn et Balaam. E. PALIS.

4. CORÉ. Un des fils d'Hébron dans la descendance de Juda. I Par., II, 43.

5. CORÉ (*Codex Alexandrinus :* Χωρή), père de Sellum ou Mésélémia, chef de portiers sous le règne de David. I Par., IX, 19; XXVI, 1, 14. Ce Coré (hébreu : *Qorê'*) était un descendant de Coré 3 (hébreu : *Qoraḥ*).

6. CORÉ (Septante : Κορή; *Codex Alexandrinus :* Κωρή), lévite, fils de Jemma. Il était gardien de la porte orientale sous le règne d'Ézéchias et était chargé de la distribution des revenus sacrés. II Par., XXXI, 14.

CORIANDRE. Hébreu : *gad;* Septante : κόριον; Vulgate : *coriandrum.*

I. Description. — Herbe annuelle de la famille des Ombellifères et type de la tribu des Coriandrées. A l'état frais l'odeur de la plante entière exhale par le froissement une odeur fétide, analogue à celle de la punaise; mais cette odeur se modifie par la dessiccation et devient agréable. On emploie surtout le fruit, qui est globuleux, de cinq millimètres de diamètre, de couleur brun clair, et orné de côtes longitudinales, les unes plus saillantes

346. — *Coriandrum sativum.*

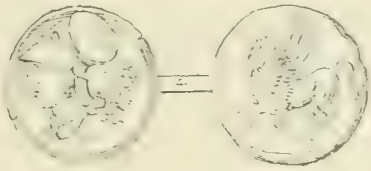
La petite graine reproduit, grandeur naturelle, une graine desséchée, rapportée du Sinaï en 1864.

et rectilignes, alternant avec d'autres un peu déprimées, mais remarquables par leurs plissements. — L'unique espèce cultivée pour l'usage de la parfumerie est le *Coriandrum sativum* (fig. 346), originaire de l'Orient, et qui croît spontanément dans toute la région méditerranéenne. Boissier, *Flora orientalis,* t. II, p. 921, distingue en outre, sous le nom de *Coriandrum tordylioides,* une forme voisine, découverte par Fenzl et spéciale à la Syrie, qui ne diffère de la précédente que par son port plus robuste et ses feuilles moins finement découpées. F. Hy.

II. Exégèse. — D'après Exod., XVI, 31, et Num., XI, 7, la manne ressemblait à la graine de *gad.* Or le *gad* est certainement la coriandre : c'est la traduction des Septante et de la Vulgate, des paraphrases chaldéennes, du syriaque et de l'arabe; c'est aussi le nom de la même plante en punique ou phénicien, γοῖδ, selon Dioscoride, III, 64. La coriandre était bien connue des Hébreux pendant leur séjour en Égypte : elle y croît spontanément; on l'appelait *ounšaou,* et sa graine *ounši.* Les papyrus médicaux la nomment fréquemment; on se servait de la graine pour rendre le vin plus enivrant. Des débris de cette plante et des graines ont été plusieurs fois trouvés dans les tombes égyptiennes. V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 72. Cette plante était aussi, comme aujourd'hui, très abondante dans le Sinaï et la vallée du Jourdain. Rien donc de plus naturel que de comparer la manne à une graine si connue des Hébreux. D'après Exod., XVI, 31, « la manne est comme la graine de coriandre (fig. 346), *lâbân* (blanche). » Cette dernière épithète se rapporte à la manne et non à la graine de coriandre, qui n'est pas blanche. On compare la manne à cette graine pour la grosseur seulement et non pour la couleur. C'est ce qui ressort clairement du reste du passage parallèle, Num., XI, 7 : « La manne est comme la graine de coriandre, avec l'aspect du *bdellium.* » Voir t. I, col. 1527. Les rabbins l'avaient bien compris ainsi, quand ils disent, *Ioma,* VIII, f° 75, « la manne est ronde comme la coriandre et blanche comme la perle. »

E. Levesque.

CORINTHE (Κόρινθος), ville de Grèce (fig. 347), où saint Paul a annoncé l'Évangile avec le plus de succès. Il y arriva seul une première fois, après son bref séjour à Athènes, et s'y établit chez Aquila et Priscille, Act., XVIII, 1, deux Juifs, mari et femme, chassés de Rome, avec la masse de leurs compatriotes, vers la fin du règne de Claude. D'après Suétone, *Claude,* XXV, cette expulsion avait été motivée par l'agitation bruyante qui avait



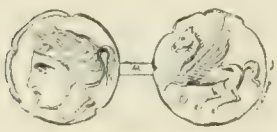
347. — Monnaie de Corinthe.

Tête de Pallas, à gauche; derrière, tête du Soleil radié; au-dessous, Δ. — ℞. Pégase, à gauche, prenant son essor; au-dessous le *koppa*, ϙ.

concordé dans les synagogues avec l'annonce de l'Évangile et du Christ son auteur, — *impulsore Chresto,* — prêchée par quelque nouveau venu de Palestine, saint Pierre selon toute probabilité. Pour gagner sa vie, Paul se mit à faire des tentes, comme les hôtes chez qui il avait reçu l'hospitalité. Silas et Timothée ne tardèrent pas à le rejoindre. Sa parole trouvant de violents et obstinés contradicteurs dans la synagogue, il laissa les Juifs de côté, et s'occupa exclusivement de prêcher aux nations. Afin de mieux affirmer aux yeux de tous ses préférences pour les Gentils et l'inutilité des prescriptions légales, il se mit à enseigner chez un païen converti, Titus Justus, dont la maison était contiguë à la synagogue. Ainsi se fonda l'Église de Corinthe. Paul consacra dix-huit mois à la développer, sans se laisser décourager par une sédition de Juifs fanatiques, que le proconsul Gallion traita d'ailleurs avec une parfaite indifférence. L'Apôtre ne partit avec Aquila et sa femme que quand l'heure lui parut propice pour retourner en Orient. Peu après, Apollo, instruit et envoyé d'Éphèse par Priscille, vint l'y remplacer et continuer son apostolat. Act., XVIII, 26 et suiv. Nous lisons positivement, Act., XX, 3, qu'une autre fois Paul retourna en Grèce et y passa trois mois, visitant certainement Corinthe. Malheureusement nous n'avons pas de détails sur ce séjour, où il semble avoir eu pour préoccupation principale de recueillir quelques aumônes en faveur des fidèles de Jérusalem. Selon toute probabilité, d'après II Cor., XII, 14; XIII, 1, comp. avec II Cor., XII, 21; II, 1; XIII, 2, Paul, pendant sa longue station à Éphèse, était déjà allé une seconde fois visiter Corinthe, entre les deux lettres qu'il écrivit aux fidèles de cette Église. Qu'il y ait enfin reparu après son procès de Rome, c'est aussi ce que plusieurs supposent avec quelque vraisemblance. Saint Pierre lui-même évangélisa Corinthe et y eut ses partisans. I Cor., I, 12, cf. Eusèbe, *H. E.,* II, 24, t. XX, col. 209. L'Église

de cette ville, bien que renfermant des Juifs de marque, tels que Crispus, chef de la synagogue, Priscille, Aquila, se recruta surtout parmi les païens. Les noms qui sont cités soit dans la première Épître adressée par Paul aux Corinthiens, soit dans les salutations de l'Épître aux Romains, écrite de Corinthe, sont presque tous latins et concordent avec le témoignage des historiens assurant que la ville fut surtout repeuplée par des affranchis. Il suffit de citer Fortunatus, Achaicus, Stephanas, Caïus, Erastus, Quartus, Tertius. I Cor., XVI, 15, 17; Rom., XVI, 22-23. Paul écrivit aux fidèles de Corinthe trois lettres, dont la première, I Cor., V, 9, ne nous est pas parvenue; les deux autres nous font pleinement connaître la situation morale et religieuse de la communauté chrétienne fondée dans cette ville.

I. Le culte païen et les mœurs à Corinthe. — Corinthe était à cette époque le centre le plus peuplé, le plus riche et le plus dissolu de la Grèce. A l'ancienne capitale de la ligue achéenne, détruite par Mummius, avait succédé une cité nouvelle, rebâtie par Jules César, en l'an 44 avant notre ère. Plutarque, *Cæsar*, 57; Dion Cassius, XLIII, 50. Des commerçants, des industriels, des spéculateurs, étaient accourus de toutes parts, pour exploiter ce centre si heureusement situé sur le grand chemin de l'Orient à l'Occident. La ville, assise entre deux mers, avec un double port, Cenchrées, à douze kilomètres sur le golfe de Salamine, et Léchée, à deux seulement sur celui de Patras, servait de point de transit aux marchandises et aux voyageurs qui craignaient de doubler le cap Malée, si célèbre par ses tempêtes. On avait d'ailleurs trouvé le moyen de construire à Schœnus, le point le plus étroit de l'isthme, un chemin glissant, Diolcos, pour transborder les navires eux-mêmes. Or tout cela ne se faisait pas sans droits de péage, et on peut dire que rien ne passait sous les murs de Corinthe sans y laisser trace d'argent. De là le bien-être exubérant de cette ville. La fortune y engendrait l'amour du luxe, des objets d'art et surtout du plaisir. Celui-ci y était transformé en dégoûtante débauche par le culte honteux qu'on y rendait à Vénus (fig. 348), l'Astarté phénicienne ou la Mylitte babylonienne, Hérodote, I, 199, mise en honneur dans le pays par les fondateurs d'Éphyre, la Corinthe primitive. On sait que le mot κορινθιάζειν, *vivre à la corinthienne*, était couramment employé pour caractériser le genre de vie le plus dissolu que la passion humaine ait rêvé. Depuis les libertins qui cherchaient des jouissances exceptionnellement raffinées, jusqu'aux matelots et aux marchands enrichis qui se contentaient des plus grossières, tous venaient, en payant, se livrer ici à d'indignes orgies et souvent se ruiner. De là le vieux dicton rappelé par Strabon, VIII, 6, 20 :



348. — Drachme de Corinthe. Tête de Vénus Ericine, à gauche. — ℞. Pégase volant, à gauche; au-dessous le *koppa*, ϙ.

Οὐ παντὸς ἀνδρὸς εἰς Κόρινθον ἔσθ' ὁ πλοῦς,

qu'Horace, *Ep.* I, 17, 36, traduisait ainsi :

Non cuivis homini contingit adire Corinthum.

Dans le temple de la déesse, qui au sommet de l'acropole dominait les deux mers, on ne comptait pas moins de mille courtisanes, prêtresses de l'infâme divinité. Elles venaient de tout pays, envoyées la plupart du temps par quelque personnage important qui les achetait et les vouait à Vénus de Corinthe, comme on aurait fait immoler des génisses à Minerve ou à Jupiter. La superstition publique prêtait d'ailleurs à ces prostituées une puissance d'intercession assez grande auprès de la divinité pour sauver même la patrie aux heures de danger. L'histoire assure qu'au bas d'un tableau célèbre, où l'artiste avait représenté la procession de ces abominables prêtresses, Simonide, le poète lyrique qui avait chanté les vainqueurs de Marathon, de Salamine et de Platées, avait écrit des vers pour faire honneur aux suppliantes de Vénus de la défaite des Perses et du salut de la Grèce.

C'est dans ce milieu corrompu de soldats retraités, de navigateurs, de marchands, de petits bourgeois, d'esclaves, que Paul prêcha l'Évangile sous sa forme la plus dure et la moins attrayante, présentant à ces jouisseurs cyniques Jésus mis à mort pour le péché du monde, et leur offrant le salut par la croix. Paradoxe aussi consolant qu'étrange, il réussit à fonder une église du Crucifié dans l'immorale ville de Vénus.

II. Topographie de Corinthe. — D'après les indications de Strabon, VIII, 6, 20, et de Pausanias, II, 1-4, on peut reconstituer à peu près Corinthe telle qu'elle était à l'époque où Paul y prêcha (fig. 349). Elle se composait de deux villes enfermées dans une même enceinte de remparts, la ville haute ou l'acropole (fig. 350), et la ville basse ou la ville proprement dite. La première, au sommet d'une immense roche s'avançant à peu près à pic vers le nord de l'isthme, se dressait à une hauteur de 575 mètres au-dessus de la plaine. Elle était à peu près inexpugnable, sauf le cas de surprise ou de trahison. Le dicton répandu était que quatre cents hommes et cinquante chiens suffisaient à la défendre. Le bloc rocheux de l'Acrocorinthe, se trouvant isolé des monts Oniens, nous a paru autrement grandiose que les hauteurs dominant Éphèse ou Antioche. Stace, *Theb.*, VII, 106, pour donner une idée de l'effet produit par la gigantesque montagne sur la plaine ouverte de tous côtés, la représente promenant du matin au soir sa longue traînée d'ombre d'une mer à l'autre :

...Quia summas caput Acrocorinthus in auras
Tollit, et alterna geminum mare protegit umbra.

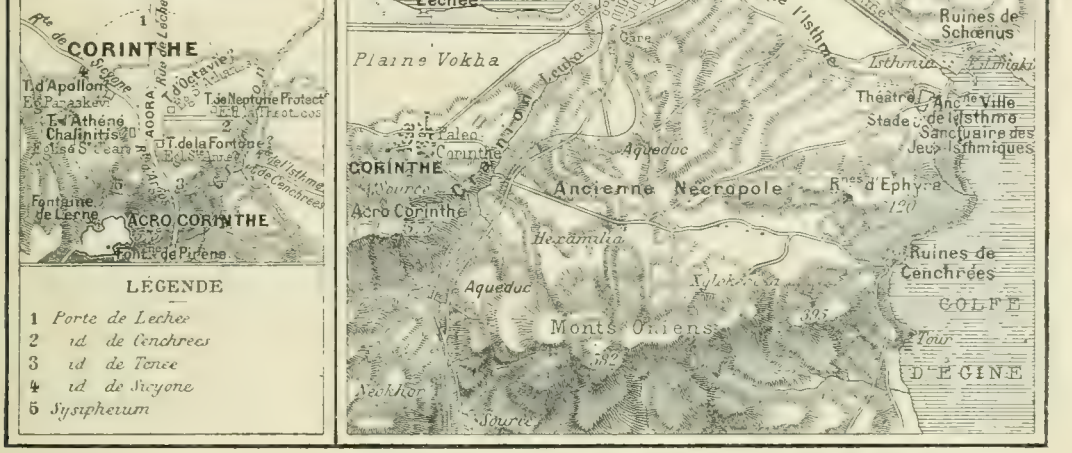
Cette acropole ne fut jamais habitée que par des soldats et le personnel attaché au service des temples bâtis dans son enceinte en l'honneur de Junon Bunéa, de la Mère des dieux, de la Nécessité et de la Force, du Soleil, de Sérapis, d'Isis, et surtout de Vénus. Celui-ci, comme on le sait, éclipsait tous les autres par son importance et sa célébrité. Cinq pierres de bel appareil en marquent encore la place, au point culminant de l'Acrocorinthe. Sur l'une d'elles, nous nous sommes assis, lors de notre second voyage en Grèce, en 1893, regardant avec stupéfaction l'amas prodigieux d'indéchiffrables ruines qui couvre aujourd'hui l'acropole, et au milieu desquelles il est absolument impossible de rien reconstituer. Jamais, au cours de nos excursions, nous n'avons rien trouvé d'aussi complètement détruit et bouleversé. Seule la fontaine de Pirène conserve encore ses eaux non moins fraîches qu'abondantes et d'une merveilleuse limpidité. Le coup d'œil dont on jouit du haut des ruines du temple de Vénus est au nord et au sud, au levant et au couchant, un des plus grandioses qu'on puisse rêver. Il embrasse les sites, montagnes, vallées, fleuves, mers, villes, les plus célèbres de la Grèce.

On abordait jadis, comme aujourd'hui, l'Acrocorinthe par une longue montée de six kilomètres. Seulement autrefois la route, soigneusement entretenue, était bordée de monuments publics, temples, gymnase, théâtre, thermes et fontaines publiques, qui ont tous disparu. Seule une des fontaines, refaite dans le style turc, avec des chapiteaux d'église chrétienne, se voit encore au départ de la montée. Elle correspond peut-être à la source que Pausanias appelle de Lerne, et où, sous une belle colonnade, sur des sièges de marbre blanc, les Corinthiens oisifs venaient jadis s'asseoir et se distraire.

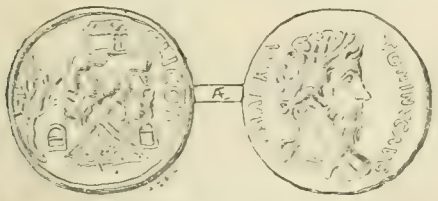
La ville basse, qui fut celle où Paul prêcha l'Évangile, occupait un vaste trapèze dominant la plaine, à 75 mètres

au-dessus du niveau de la mer. Ses édifices s'élevaient insensiblement en terrasses sur le flanc septentrional de l'acropole jusqu'au point où, la terre végétale disparaissant, la roche gigantesque, sombre et couverte de déchirures, se dégage aujourd'hui abrupte et inabordable. Le petit sanctuaire dit de Saint-Georges, mais qui porta primitivement le nom de Saint-Paul, marque le point d'arrêt des anciennes constructions. Les habitants du pays prétendent que l'Apôtre eut là sa demeure. Le pourtour de la ville basse était de huit kilomètres. Celui des deux villes, réunies par un immense rempart montant en crémaillère et couronnant l'acropole, était de dix-sept.

L'agora, dont l'ancien bazar établi près du temple dorique en ruines a marqué la place jusqu'au dernier tremblement de terre, en 1858, était au point central de la vieille ville. Quatre grandes rues y aboutissaient, trois venant de Léchée, de Sicyone, de Cenchrées ou de l'isthme, et la quatrième descendant de l'acropole. Pausanias nous rend compte avec plus de complaisance que



340. — Plan de Corinthe et de ses environs.



350. — L'Acrocorinthe sur une monnaie de Marc-Aurèle frappée à Corinthe.

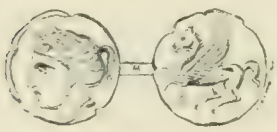
M AVG AN | TONINVS AVG. Buste de Marc-Aurèle, à droite, lauré. — ℞. CLI COR. Vue de l'Acropole de Corinthe.

de clarté des monuments et des statues qui ornaient cette place publique. Au milieu était Minerve en bronze, sur un piédestal où se voyaient les neuf Muses en relief. On admirait, disséminées sur divers points, une statue d'Artémis Éphésienne et deux de Dionysos, dorées toutes trois et la figure peinte de vermillon, celles d'Apollon Clarius, d'Hermès, de Jupiter céleste, de Jupiter terrestre et de Jupiter sans autre désignation. L'Aphrodité d'Hermogène et deux Mercures, dont l'un dans une niche et l'autre en plein air, achevaient d'embellir l'esplanade. De superbes monuments, le temple de la Fortune, celui de Tous-les-Dieux et d'autres encore, dominés par celui d'Octavie, sœur d'Auguste, en garnissaient le pourtour. Les jets nombreux d'une belle fontaine où Neptune était porté sur un dauphin y répandaient la fraîcheur.

A peu près au nord, sous un portique supportant deux chars de bronze doré, celui du Soleil et celui du Phaéton son fils, s'ouvrait la rue de Léchée, qui, s'agrandissant, se transformait peu à peu en une voie très large, enfermée entre deux longs murs, comme le chemin d'Athènes au Pirée. Là se pressaient pêle-mêle les chars, les bêtes et les hommes transportant des marchandises au grand port, d'où on les dirigeait vers l'Occident. On y admirait les thermes d'Euryclès de Sparte, en marbre de diverses couleurs, mais où le rouge était surtout remarquable. Nous avons retrouvé la canalisation qui les alimentait. Plus loin les promeneurs visitaient la fameuse fontaine de Bellérophon, où l'eau jaillissait des pieds du cheval Pégase, des statues nombreuses et renommées, entre autres Mercure, le dieu du commerce, tenant un bélier, emblème de la passion impure que la richesse développe. Quant au port lui-même de Léchée, il n'était guère qu'une longue série de docks, et au point de vue artistique il n'offrait rien d'intéressant. Plus vers l'ouest s'ouvrait la rue qui aboutissait à la porte et au chemin de Sicyone. Elle longeait le bas de la montagne et passait devant les temples d'Apollon et d'Athénée Chalinitis, près de la fontaine de Glaucée, dont on retrouve encore la place au milieu d'orties gigantesques. Elle ne passait pas loin du théâtre, de l'ancien gymnase et des sanctuaires de Jupiter Capitolin, d'Esculape et de la Santé. Au midi, un chemin montant se dirigeait vers l'acropole. Vers l'est, et traversant les plus beaux quartiers de la ville, une quatrième rue allait à Cenchrées et à Schœnus. Le Cranion où passait cette avenue était la promenade favorite de l'aristocratie corinthienne. C'est là que Diogène s'était plu à étaler son cynisme en faisant la critique amère des riches et de leurs travers. Son tombeau était sur la route,

de cette ville, bien que renfermant des Juifs de marque, tels que Crispus, chef de la synagogue, Priscille, Aquila, se recruta surtout parmi les païens. Les noms qui sont cités soit dans la première Épître adressée par Paul aux Corinthiens, soit dans les salutations de l'Épître aux Romains, écrite de Corinthe, sont presque tous latins et concordent avec le témoignage des historiens assurant que la ville fut surtout repeuplée par des affranchis. Il suffit de citer Fortunatus, Achaicus, Stephanas, Caïus, Erastus, Quartus, Tertius. I Cor., XVI, 15, 17; Rom., XVI, 22-23. Paul écrivit aux fidèles de Corinthe trois lettres, dont la première, I Cor., V, 9, ne nous est pas parvenue; les deux autres nous font pleinement connaître la situation morale et religieuse de la communauté chrétienne fondée dans cette ville.

I. Le culte païen et les mœurs a Corinthe. — Corinthe était à cette époque le centre le plus peuplé, le plus riche et le plus dissolu de la Grèce. A l'ancienne capitale de la ligue achéenne, détruite par Mummius, avait succédé une cité nouvelle, rebâtie par Jules César, en l'an 44 avant notre ère. Plutarque, *Cæsar*, 57; Dion Cassius, XLIII, 50. Des commerçants, des industriels, des spéculateurs, étaient accourus de toutes parts, pour exploiter ce centre si heureusement situé sur le grand chemin de l'Orient à l'Occident. La ville, assise entre deux mers, avec un double port, Cenchrées, à douze kilomètres sur le golfe de Salamine, et Léchée, à deux seulement sur celui de Patras, servait de point de transit aux marchandises et aux voyageurs qui craignaient de doubler le cap Malée, si célèbre par ses tempêtes. On avait d'ailleurs trouvé le moyen de construire à Schœnus, le point le plus étroit de l'isthme, un chemin glissant, Diolcos, pour transborder les navires eux-mêmes. Or tout cela ne se faisait pas sans droits de péage, et on peut dire que rien ne passait sous les murs de Corinthe sans y laisser trace d'argent. De là le bien-être exubérant de cette ville. La fortune y engendrait l'amour du luxe, des objets d'art et surtout du plaisir. Celui-ci y était transformé en dégoûtante débauche par le culte honteux qu'on y rendait à Vénus (fig. 348), l'Astarté phénicienne ou la Mylitte babylonienne, Hérodote, I, 199, mise en honneur dans le pays par les fondateurs d'Éphyre, la Corinthe primitive. On sait que le mot κορινθιάζειν, *vivre à la corinthienne*, était couramment employé pour caractériser le genre de vie le plus dissolu que la passion humaine ait rêvé. Depuis les libertins qui cherchaient des jouissances exceptionnellement raffinées, jusqu'aux matelots et aux marchands enrichis qui se contentaient des plus grossières, tous venaient, en payant, se livrer ici à d'indignes orgies et souvent se ruiner. De là le vieux dicton rappelé par Strabon, VIII, 6, 20 :



348. — Drachme de Corinthe. Tête de Vénus Lryonie, à gauche. — ℞. Pégase volant, à gauche; au-dessous le koppa, ϙ.

Οὐ παντὸς ἀνδρὸς εἰς Κόρινθον ἔσθ' ὁ πλοῦς,

qu'Horace, *Ep.* I, 17, 36, traduisait ainsi :

Non cuivis homini contingit adire Corinthum.

Dans le temple de la déesse, qui au sommet de l'acropole dominait les deux mers, on ne comptait pas moins de mille courtisanes, prêtresses de l'infâme divinité. Elles venaient de tout pays, envoyées la plupart du temps par quelque personnage important qui les achetait et les vouait à Vénus de Corinthe, comme on aurait fait immoler des génisses à Minerve ou à Jupiter. La superstition publique prêtait d'ailleurs à ces prostituées une puissance d'intercession assez grande auprès de la divinité pour sauver même la patrie aux heures de danger. L'histoire assure qu'au bas d'un tableau célèbre, où l'artiste avait représenté la procession de ces abominables prêtresses, Simonide, le poète lyrique qui avait chanté les vainqueurs de Marathon, de Salamine et de Platées, avait écrit des vers pour faire honneur aux suppliantes de Vénus de la défaite des Perses et du salut de la Grèce.

C'est dans ce milieu corrompu de soldats retraités, de navigateurs, de marchands, de petits bourgeois, d'esclaves, que Paul prêcha l'Évangile sous sa forme la plus dure et la moins attrayante, présentant à ces jouisseurs cyniques Jésus mis à mort pour le péché du monde, et leur offrant le salut par la croix. Paradoxe aussi consolant qu'étrange, il réussit à fonder une église du Crucifié dans l'immorale ville de Vénus.

II. Topographie de Corinthe. — D'après les indications de Strabon, VIII, 6, 20, et de Pausanias, II, 1-4, on peut reconstituer à peu près Corinthe telle qu'elle était à l'époque où Paul y prêcha (fig. 349). Elle se composait de deux villes enfermées dans une même enceinte de remparts, la ville haute ou l'acropole (fig. 350), et la ville basse ou la ville proprement dite. La première, au sommet d'une immense roche s'avançant à peu près à pic vers le nord de l'isthme, se dressait à une hauteur de 575 mètres au-dessus de la plaine. Elle était à peu près inexpugnable, sauf le cas de surprise ou de trahison. Le dicton répandu était que quatre cents hommes et cinquante chiens suffisaient à la défendre. Le bloc rocheux de l'Acrocorinthe, se trouvant isolé des monts Oniens, nous a paru autrement grandiose que les hauteurs dominant Éphèse ou Antioche. Stace, *Theb.*, VII, 106, pour donner une idée de l'effet produit par la gigantesque montagne sur la plaine ouverte de tous côtés, la représente promenant du matin au soir sa longue traînée d'ombre d'une mer à l'autre :

...Quia summas caput Acrocorinthus in auras
Tollit, et alterna geminum mare protegit umbra.

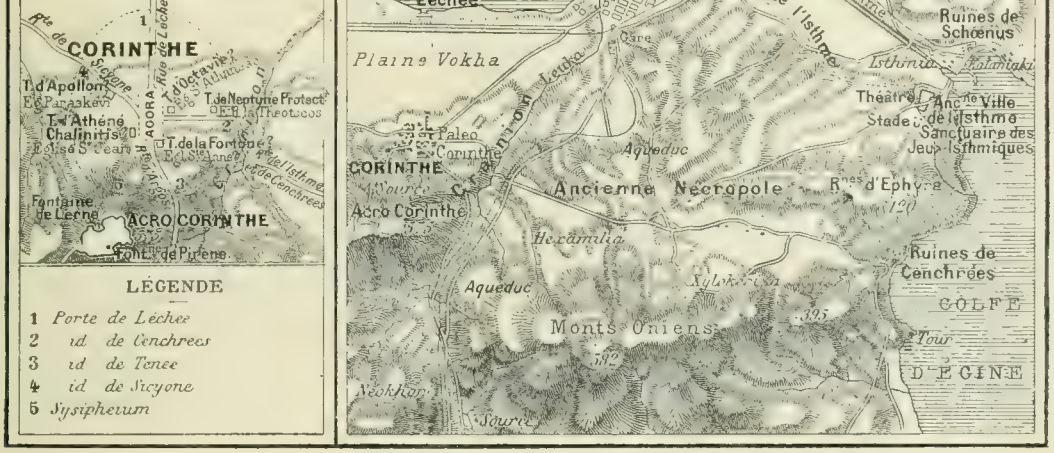
Cette acropole ne fut jamais habitée que par des soldats et le personnel attaché au service des temples bâtis dans son enceinte en l'honneur de Junon Bunéa, de la Mère des dieux, de la Nécessité et de la Force, du Soleil, de Sérapis, d'Isis, et surtout de Vénus. Celui-ci, comme on le sait, éclipsait tous les autres par son importance et sa célébrité. Cinq pierres de bel appareil en marquent encore la place, au point culminant de l'Acrocorinthe. Sur l'une d'elles, nous nous sommes assis, lors de notre second voyage en Grèce, en 1893, regardant avec stupéfaction l'amas prodigieux d'indéchiffrables ruines qui couvre aujourd'hui l'acropole, et au milieu desquelles il est absolument impossible de rien reconstituer. Jamais, au cours de nos excursions, nous n'avons rien trouvé d'aussi complètement détruit et bouleversé. Seule la fontaine de Pirène conserve encore ses eaux non moins fraîches qu'abondantes et d'une merveilleuse limpidité. Le coup d'œil dont on jouit du haut des ruines du temple de Vénus est au nord et au sud, au levant et au couchant, un des plus grandioses qu'on puisse rêver. Il embrasse les sites, montagnes, vallées, fleuves, mers, villes, les plus célèbres de la Grèce.

On abordait jadis, comme aujourd'hui, l'Acrocorinthe par une longue montée de six kilomètres. Seulement autrefois la route, soigneusement entretenue, était bordée de monuments publics, temples, gymnase, théâtre, thermes et fontaines publiques, qui ont tous disparu. Seule une des fontaines, refaite dans le style turc, avec des chapiteaux d'église chrétienne, se voit encore au départ de la montée. Elle correspond peut-être à la source que Pausanias appelle de Lerne, et où, sous une belle colonnade, sur des sièges de marbre blanc, les Corinthiens oisifs venaient jadis s'asseoir et se distraire.

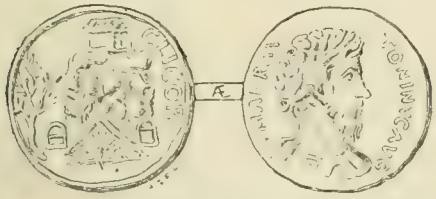
La ville basse, qui fut celle où Paul prêcha l'Évangile, occupait un vaste trapèze dominant la plaine, à 75 mètres

au-dessus du niveau de la mer. Ses édifices s'élevaient insensiblement en terrasses sur le flanc septentrional de l'acropole jusqu'au point où, la terre végétale disparaissant, la roche gigantesque, sombre et couverte de déchirures, se dégage aujourd'hui abrupte et inabordable. Le petit sanctuaire dit de Saint-Georges, mais qui porta primitivement le nom de Saint-Paul, marque le point d'arrêt des anciennes constructions. Les habitants du pays prétendent que l'Apôtre eut là sa demeure. Le pourtour de la ville basse était de huit kilomètres. Celui des deux villes, réunies par un immense rempart montant en crémaillère et couronnant l'acropole, était de dix-sept.

L'agora, dont l'ancien bazar établi près du temple dorique en ruines a marqué la place jusqu'au dernier tremblement de terre, en 1858, était au point central de la vieille ville. Quatre grandes rues y aboutissaient, trois venant de Léchée, de Sicyone, de Cenchrées ou de l'isthme, et la quatrième descendant de l'acropole. Pausanias nous rend compte avec plus de complaisance que



349. — Plan de Corinthe et de ses environs.



350. — L'Acrocorinthe sur une monnaie de Marc-Aurèle frappée à Corinthe.
M AVG AN | TONINVS AVG. Buste de Marc-Aurèle, à droite, lauré. — ℞. CLI COR. Vue de l'Acropole de Corinthe.

de clarté des monuments et des statues qui ornaient cette place publique. Au milieu était Minerve en bronze, sur un piédestal où se voyaient les neuf Muses en relief. On admirait, disséminées sur divers points, une statue d'Artémis Éphésienne et deux de Dionysos, dorées toutes trois et la figure peinte de vermillon, celles d'Apollon Clarius, d'Hermès, de Jupiter céleste, de Jupiter terrestre et de Jupiter sans autre désignation. L'Aphrodité d'Hermogène et deux Mercures, dont l'un dans une niche et l'autre en plein air, achevaient d'embellir l'esplanade. De superbes monuments, le temple de la Fortune, celui de Tous-les-Dieux et d'autres encore, dominés par celui d'Octavie, sœur d'Auguste, en garnissaient le pourtour. Les jets nombreux d'une belle fontaine où Neptune était porté sur un dauphin y répandaient la fraîcheur.

A peu près au nord, sous un portique supportant deux chars de bronze doré, celui du Soleil et celui du Phaéton son fils, s'ouvrait la rue de Léchée, qui, s'agrandissant, se transformait peu à peu en une voie très large, enfermée entre deux longs murs, comme le chemin d'Athènes au Pirée. Là se pressaient pêle-mêle les chars, les bêtes et les hommes transportant des marchandises au grand port, d'où on les dirigeait vers l'Occident. On y admirait les thermes d'Euryclès de Sparte, en marbre de diverses couleurs, mais où le rouge était surtout remarquable. Nous avons retrouvé la canalisation qui les alimentait. Plus loin les promeneurs visitaient la fameuse fontaine de Bellérophon, où l'eau jaillissait des pieds du cheval Pégase, des statues nombreuses et renommées, entre autres Mercure, le dieu du commerce, tenant un bélier, emblème de la passion impure que la richesse développe. Quant au port lui-même de Léchée, il n'était guère qu'une longue série de docks, et au point de vue artistique il n'offrait rien d'intéressant. Plus vers l'ouest s'ouvrait la rue qui aboutissait à la porte et au chemin de Sicyone. Elle longeait le bas de la montagne et passait devant les temples d'Apollon et d'Athénée Chalinitis, près de la fontaine de Glaucée, dont on retrouve encore la place au milieu d'orties gigantesques. Elle ne passait pas loin du théâtre, de l'ancien gymnase et des sanctuaires de Jupiter Capitolin, d'Esculape et de la Santé. Au midi, un chemin montant se dirigeait vers l'acropole. Vers l'est, et traversant les plus beaux quartiers de la ville, une quatrième rue allait à Cenchrées et à Schœnus. Le Cranion où passait cette avenue était la promenade favorite de l'aristocratie corinthienne. C'est là que Diogène s'était plu à étaler son cynisme en faisant la critique amère des riches et de leurs travers. Son tombeau était sur la route,

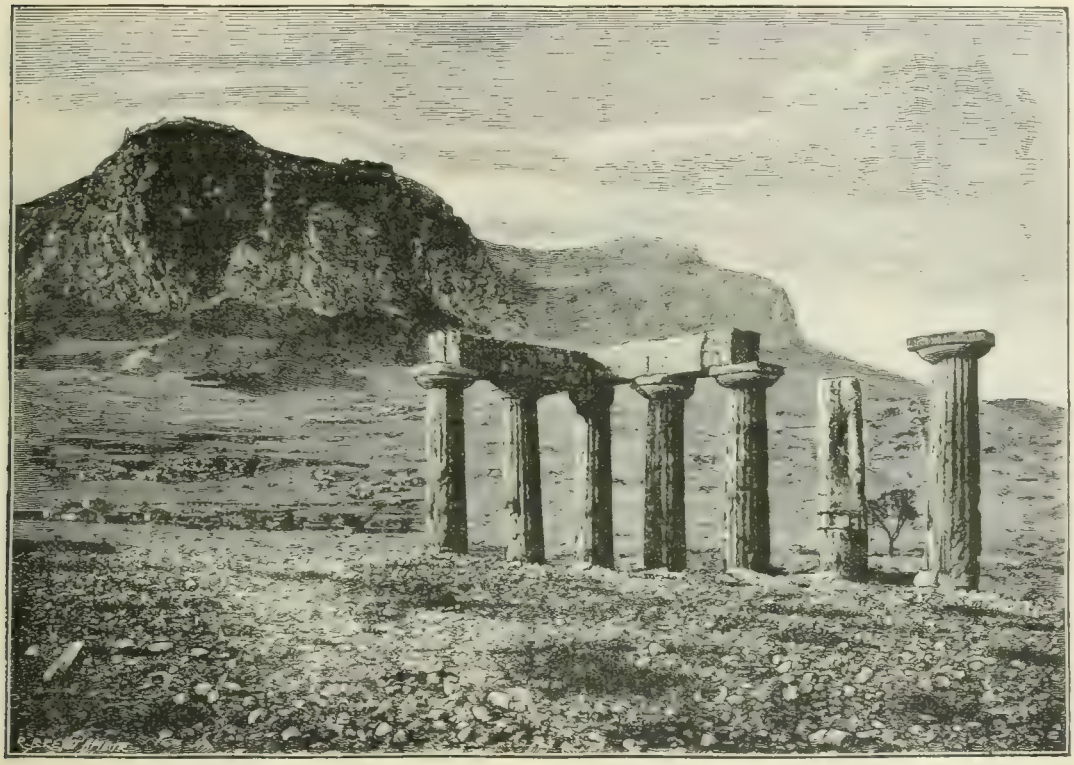
ainsi que celui de la fameuse courtisane Lais. Dans son éloquent symbolisme, ce dernier disait l'impitoyable domination de la femme sur l'homme livré aux désirs de la chair. L'artiste y avait représenté une lionne tenant entre ses griffes un bélier, emblème lubrique, dont elle léchait la tête avant de le dévorer. La nécropole de Corinthe, d'où l'on a extrait, dans l'antiquité et de nos jours, tant de vases et de statuettes de prix, était au nord de cette avenue.

Y eut-il à Corinthe, comme à Rome, des quartiers plus particulièrement fréquentés par les Juifs? C'est probable, et tout porte à croire que ces petits marchands ambulants durent se tenir vers la porte de Cenchrées, comme dans la capitale de l'empire ils se tenaient à la porte Capène. Leur synagogue put être plus près de la ville, peut-être à l'église actuelle de Panaghia.

351. — Vue de Corinthe. D'après une photographie.

III. Paléo-Corinthe. — Nous avons visité trois fois, avec M. Vigouroux, en 1888, en 1893 et en 1894, les ruines de Corinthe (fig. 351), mais sans y jamais découvrir aucune indication sérieuse se rapportant aux origines chrétiennes. Le misérable village actuel de Paléo-Corinthe, marquant la place de la grande cité, et qu'il ne faut pas confondre avec la ville moderne de Corinthe, a pourtant cinq églises. Par l'insistance qu'on a mise à les rebâtir, on serait porté à croire qu'elles correspondent à des sites antiques. Leur aspect actuel très misérable nous rappelait les petites bergeries basses qu'on voit dans nos plaines de la Camargue. Une sorte d'auvent en tuiles grisâtres leur sert régulièrement de porche. On y descend par des escaliers, ce qui prouve l'antiquité des édifices primitifs sur lesquels elles ont été construites. Quelques vieilles colonnes à moitié enfouies dans le sol y soutiennent les toitures pitoyablement modernes et banales. Si on examine attentivement les murs engagés sous terre, il n'est pas rare d'y trouver encore les pierres de bel appareil qui ont appartenu à l'édifice antérieur. Quelques fragments de frises ou de colonnettes se dressent sur des sépultures chrétiennes avoisinant ces sanctuaires. De nombreuses inscriptions se lisent çà et là, mais elles sont peu anciennes. Aussi ne nous ont-elles rien appris sur la vieille histoire des cinq églises que nous avons visitées. Toutefois, si on veut faire attention aux sites que celles-ci occupent et aux saints qu'on y honore, on sera peut-être porté à les identifier avec cinq des temples indiqués par Pausanias. Le sanctuaire de Paraskevi aurait été bâti, selon mon hypothèse, sur celui d'Apollon. Entre le Sauveur et le dieu Soleil il y avait un rapprochement à imaginer, et le christianisme hellénique n'y manqua pas, ainsi que nous l'avons déjà observé en parlant des monuments religieux d'Athènes. L'église du saint Théologien Jean, où l'on descend par plusieurs degrés, et dont une seule nef subsiste, semble correspondre au temple de la sage Minerve. Athéné Chalinitis, apportant à Bellérophon le frein qui devait gouverner Pégase, fit place à l'évangéliste du Verbe donnant à la raison humaine la révélation divine pour se diriger. Saint-Athanase, une dénomination plus moderne, aurait été bâti sur l'ancien temple d'Octavie; en sorte que la fontaine du Platane serait celle du dauphin et de Neptune, au bout de l'agora. Sainte-Anne, d'après ce que nous affirme notre guide et ami, M. Pélopidès, a été reconstruite sur l'ancienne métropole ou église cathédrale, qui elle-même avait peut-être pris la place du temple de la Fortune, ce sanctuaire principal du paganisme. Quant à la Panaghia, assez éloignée des autres et située sur l'ancienne route de Cenchrées, je la crois trop rapprochée de la ville ancienne pour y chercher les restes du temple de Vénus la Noire, près du bois de cyprès du Crannon. Peut-être consacre-t-elle le souvenir de

l'ancienne synagogue ou du premier sanctuaire qui abrita Paul et l'Église naissante. En tout cas, elle correspond à un très vieil édifice dont les colonnes, les frises brisées sont dispersées çà et là, servant de pavé dans l'intérieur du sanctuaire ou de stèles funéraires dans le cimetière voisin. Sur un escalier extérieur conduisant à la tribune des femmes, nous relevons une inscription romaine : Q. FAB. Q. R. Enfin un dernier monument religieux, que l'on a découvert, en 1894, dans les vignes, non loin de l'ancien port de Léchée, montre comment procédait le christianisme pour s'approprier les édifices païens à moitié ruinés. L'église à trois nefs que l'on a exhumée par hasard, en défonçant un terrain de vigne, a été probablement bâtie sur la fameuse fontaine de Bellérophon. La tête de Méduse retrouvée dans les fouilles et quelques bas-reliefs semblent autoriser cette supposition. En tout cas, la reconstruction a été faite sur un édifice primitif absolument païen. La mosaïque ancienne qui avait été mise à profit en fait foi. Les colonnes furent d'ordre corinthien, mais çà et là on retrouve des chapiteaux ioniques. Sur les colonnes païennes, on a écrit verticalement ΑΓΙΟΣ.



352. — Ruines d'un vieux temple. A gauche, l'Acropole. D'après une photographie.

De l'antique Corinthe, il ne subsiste en réalité que l'amphithéâtre, au nord-est du village actuel, et les sept colonnes d'un vieux temple encore debout (fig. 352) au milieu du paysage désolé. L'amphithéâtre a été creusé dans le roc. L'arène mesure à peu près cent mètres de long sur soixante de large. La profondeur de la *cavea* a pu être de trente-trois mètres. A une de ses extrémités se voient encore les ouvertures souterraines par où entraient les bêtes et les gladiateurs. Le temple fut de style dorique, périptère avec six colonnes de front et quinze de côté. Des sept qui supportent encore la lourde architrave dont les blocs énormes se désagrègent chaque jour, cinq faisaient partie de la façade occidentale, les deux autres marquent le retour et la direction de la façade méridionale. Des fouilles récentes sembleraient établir qu'il y eut là deux sanctuaires ayant chacun son portique. Celui du levant aurait été le plus vaste et de forme oblongue, avec huit colonnes à l'intérieur; l'autre du couchant, carré, était plus petit, avec quatre colonnes seulement. Ce temple, remontant à la plus haute antiquité, si on en juge par ses formes très massives, — chacune de ses colonnes se compose de deux fûts monolithes et n'a comme hauteur que quatre fois son diamètre, — fut peut-être celui de Tous-les-Dieux, que Pausanias place sur l'agora. L'emplacement des douze colonnes intérieures que l'on a remarqué sur les dalles pourrait bien correspondre aux douze piédestaux portant les statues des dieux de l'Olympe. En ce cas on aurait cherché mal à propos deux cella là où il n'y en eut qu'une.

Quoi qu'il en soit de toutes ces identifications purement hypothétiques, rien n'est plus aisé, quand on descend de l'acropole, que de se rendre compte de la disposition générale de l'antique cité. Pour bien s'y reconnaître, il faut prendre comme point de repère, au bas de la montée, l'emplacement de l'agora, déterminé sûrement par les sept colonnes debout et par ce fait que là s'est tenu jusqu'à ces derniers temps le bazar de Paléo-Corinthe. Au delà et se dirigeant vers le nord, on distinguera très nettement la route de Léchée, et au bout de cette route la lagune entourée de dunes et de sable qui marque l'ancien port. Des cyprès et un jardin sont un peu en avant. A droite, le chemin de Cenchrées et de Schœnus se dessine à travers quelques ravins creusés par de récents tremblements de terre, et s'en va vers l'orient à travers les blés, côtoyant la nécropole antique et de grands cyprès, rejetons probables d'un antique bois sacré. A gauche se

perd, dans des plantations de vignes, la route de Sicyone. En dehors de ces indications générales, d'une ville si opulente, si peuplée, si bruyante, il ne reste absolument rien.

Au moment où nous terminons cet article, on nous apprend qu'une société américaine vient d'exhumer, à six mètres de profondeur, et non loin du temple dont les colonnes (fig. 352) se dressent encore au centre de Paléo-Corinthe, une des anciennes rues de la ville. Soigneusement pavée, la belle voie antique avait un double trottoir, avec rigoles d'écoulement pour les eaux. Ce fut là très probablement une des grandes artères que nous avons signalées comme partant de l'agora. De nombreux fragments de colonnes et de chapiteaux la couvraient dans tout le parcours. Non loin de là, on a mis à jour la *cavea* d'un monument qui fut un théâtre ou un Odéon, bâti en pierre ordinaire.

Voir J. A. Cramer, *A geographical and historical Description of ancient Greece*, 3 in-8°, Oxford, 1828, t. III, sect. 15, p. 9-37; W. M. Leake, *Travels in the Morea*, 3 in-8°, Londres, 1830, t. III, p. 229-284; Id., *Peloponesiaca*, in-8°, Londres, 1846, p. 392-395; E. Puillon-Boblaye, *Expédition scientifique de la Morée. Recherches géographiques sur les ruines de la Morée*, in-4°, Paris, 1836, p. 33-40; E. Curtius, *Peloponesos*, 2 in-8°, Gotha, 1851-1852, t. II, p. 516-537; K. E. Wagner, *Rerum Corinthiarum Specimen*, in-4°, Darmstadt, 1824; H. Barth, *Corinthiorum commercii et mercaturæ historiæ particula*, in-12, Berlin, 1844; Barclay V. Head, *Catalogue of Greek Coins, Corinth*, in-8°, Londres, 1889; Le Camus, *Notre voyage aux Pays bibliques*, t. III, p. 289-390; Id., *Voyage aux sept Églises de l'Apocalypse*, in-8°, Paris, 1896, p. 60-68. E. Le Camus.

CORINTHIENS (PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX).

Les plus anciens manuscrits ont en tête de cette Épître : προς κορινθιους α; quelques-uns, plus récents, προς κορινθιους πρωτη. Pour les titres plus développés, voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, 8ᵉ edit., t. II, p. 458.

I. Destinataires de l'Épître. — Nous apprendrons à les connaître en étudiant dans les Actes des Apôtres, XVIII, 1-19, le ministère de saint Paul à Corinthe, et en relevant dans les deux épîtres ce qu'il nous dit lui-même des fidèles auxquels il s'adresse. Au printemps de l'an 52, l'Apôtre, venant d'Athènes, où sa prédication paraît avoir été peu féconde, arriva à Corinthe, capitale de la province d'Achaïe. Act., XVIII, 1. Il y rencontra un Juif, originaire du Pont, Aquila, et sa femme Priscille, tous les deux venus récemment de Rome, chassés par l'édit de Claude qui expulsait les Juifs de cette ville. Ils étaient fabricants de tentes, et Paul habita avec eux pour exercer ce métier, qui était le sien. Il ne semblait pas que dans une ville telle que Corinthe la prédication de l'Apôtre dût être très fructueuse. Cependant, ainsi que Dieu lui-même le dit à saint Paul, Act., XVIII, 10 : « Un peuple nombreux est à moi dans cette ville. » Ces paroles se réalisèrent. L'Apôtre, chaque sabbat, parlait à la synagogue, et il persuadait Juifs et Grecs. Dans sa prédication, ainsi que le disent le *Codex D* et la Vulgate, il prononçait le nom de Jésus-Christ. Act., XVIII, 4. Lorsque Silas et Timothée furent venus de Macédoine, Paul se donna tout entier à la parole, rendant témoignage aux Juifs que Jésus était le Christ. Act., XVIII, 5. Il a d'ailleurs caractérisé lui-même sa prédication : « Et moi, en venant chez vous, frères, je ne suis pas venu avec supériorité de parole et de sagesse vous annoncer le témoignage de Dieu; car je n'ai pas jugé que je dusse savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. » I Cor., II, 1-2. Devant l'opposition des Juifs et leurs blasphèmes, il se sépara violemment de la synagogue pour s'adresser plus spécialement aux Grecs. Act., XVIII, 6, 7. Son ministère fut fécond, surtout parmi les Gentils, I Cor., XII, 2, et il recruta des chrétiens dans tous les rangs de la société. Nous en connaissons quelques-uns par leur nom : Titus Justus, dans la maison duquel il s'était retiré en quittant la synagogue, Act., XVIII, 7; Crispus, le chef de la synagogue, ỳ. 8; Stéphanas et sa famille, que Paul appelle les prémices de l'Achaïe, I Cor., XVI, 15; Caius, chez qui il logea lors de son troisième séjour à Corinthe, Rom., XVI, 23; Éraste, trésorier de la ville, et Quartus, Rom., XVI, 23; Fortunat et Achaïque, qui semblent, d'après la Vulgate, être de la maison de Stéphanas. I Cor., XVI, 15. Nous connaissons aussi deux femmes par leur nom : Chloé, dont les gens avaient instruit Paul de ce qui se passait à Corinthe, I Cor., I, 11; Phœbé, de Cenchrée, servante de Dieu, qui avait assisté l'Apôtre. Rom., XVI, 1-2.

Parmi ces convertis, qui furent d'ailleurs très nombreux, Act., XVIII, 8, quelques-uns étaient des philosophes, des hommes aimant la discussion, estimant à haut prix la science, témoin les passages où saint Paul parle de ceux qui cherchent la sagesse humaine. I Cor., I, 18-31. Il y en eut de riches et de puissants, ainsi que le prouve ce qui se passait aux agapes, I Cor., XI, 21, 22; mais ils étaient en minorité. Saint Paul lui-même l'atteste, I Cor., I, 26 : « Car considérez, frères, ceux qui ont été appelés parmi vous; il ne s'y trouve pas beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles. » Il y avait des esclaves, I Cor., VII, 21, et même des hommes livrés aux vices les plus honteux. « Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront pas du royaume de Dieu? Ne vous abusez pas : ni débauchés, ni idolâtres, ni adultères, ni efféminés, ni gens de mœurs contre nature, ni voleurs, ni avares, ni ivrognes, ni insulteurs, ni rapaces, n'hériteront du royaume de Dieu. Et c'est là ce que vous étiez quelques-uns. » I Cor., VI, 9-11.

Tels étaient les membres de cette communauté de Corinthe, à laquelle fut écrite la première Épître aux Corinthiens; on y trouvait mélangés des Juifs et des Grecs, des gens de toute condition et de culture intellectuelle très diverse, d'état religieux et moral assez complexe. Les éloges que donne saint Paul aux fidèles de Corinthe, « qui ont été enrichis en Jésus-Christ de tous les biens, de tous les dons de parole et de science, » I Cor., I, 5, prouvent que la grâce de Jésus-Christ avait puissamment opéré en eux; mais l'état où se trouva la communauté de Corinthe, deux ans à peine après le départ de l'Apôtre, prouve aussi que la grâce n'avait pas changé complètement en eux la nature. Nous allons voir exposée sous nos yeux, dans les deux Épîtres aux Corinthiens, une situation où se montrent à découvert les dons naturels et les défauts des Grecs et des Juifs, membres de la jeune Église. C'est aux Grecs que nous avons surtout affaire dans la première Épître.

II. Occasion et but de l'Épître. — Après dix-huit mois de séjour à Corinthe, Paul laissa à elle-même la communauté, en ce moment-là en plein développement. Il paraît résulter des textes que l'organisation ecclésiastique en était alors, dans cette Église, à la période de transition qui a précédé celle que nous trouvons dans la *Doctrine des douze Apôtres;* les apôtres, les prophètes et les docteurs étaient les conducteurs de la communauté, I Cor., XII, 28; l'évêque et le diacre ne sont pas nommés. On ne voit pas que saint Paul y ait établi, comme il le fit ailleurs, Act., XIV, 22, des chefs de l'Église. Il semblerait même que beaucoup de fidèles voulussent, à titre de prophètes ou de docteurs, ou comme possédant les dons spirituels, conduire la communauté. I Cor., XII et XIV. Cet état d'organisation libre, le tempérament, les dispositions naturelles des membres de cette Église et l'introduction de nouveaux éléments nous expliquent l'état moral qui a obligé saint Paul à écrire sa lettre.

L'Église de Corinthe, nous l'avons vu, était composée de Juifs, mais en grande majorité de Grecs, pour la plu-

part de basse condition. Or, si les Juifs principalement subirent l'influence de leurs compatriotes judéo-chrétiens, venus d'Antioche avec des lettres de recommandation, les Grecs, légers, disputeurs, aimant les coteries, donnèrent bientôt dans la nouvelle communauté un libre essor à leurs défauts naturels. Quelques-uns même retombèrent dans leurs habitudes païennes, et l'impureté, ce vice si répandu en Grèce et surtout à Corinthe, se glissa dans la jeune Église. Bientôt la cène se transforma en un de ces banquets de fête, si nombreux chez les Grecs. Les femmes virent dans la liberté chrétienne une occasion de sortir de l'état de servage que leur imposaient les usages. Enfin, la faconde naturelle aux Grecs se traduisit par une abondance de dons spirituels, de ceux de la parole surtout, qui transformèrent bientôt les assemblées chrétiennes en clubs publics.

A ces ferments intérieurs vinrent se joindre des éléments extérieurs de discorde. Après le départ de Paul était arrivé à Corinthe un Juif alexandrin, Apollo, qu'Aquila et Priscille avaient converti à Éphèse. Act., XVIII, 26. Il était éloquent et connaissait à fond les Saintes Écritures; âme ardente, il enseignait avec soin ce qui concernait Jésus, ℣. 24-26. A Corinthe, il fut très utile à ceux qui avaient cru, ℣. 27; car il réfutait vigoureusement les Juifs en public, et démontrait par les Écritures que Jésus était le Christ, ℣. 28. Apollo affermit donc la foi de ceux qui croyaient, mais par son éloquence et par sa manière plus élégante de présenter la vérité, d'expliquer les doctrines chrétiennes, il entraîna à la foi les esprits les plus distingués, et attira l'attention de tous sur des considérations spirituelles très élevées, qu'ils n'étaient pas en état de faire avec fruit. Bien qu'Apollo n'ait pas eu en vue d'attaquer l'autorité de Paul dans l'Église de Corinthe, son influence plus extérieure diminua aux yeux des Grecs frivoles l'amour et la confiance qu'on témoignait précédemment à l'Apôtre.

Il était venu aussi d'Antioche des chrétiens judaïsants, munis de lettres de recommandation, qui contribuèrent puissamment à augmenter le trouble des esprits et la division des partis. Après les avoir écoutés, les uns se disaient les disciples de Céphas (Pierre), l'apôtre par excellence; les autres prétendaient se rattacher directement à Jésus-Christ. I Cor., I, 12. Ces chrétiens judaïsants ne paraissent pas avoir ouvertement enseigné la nécessité de la circoncision et de l'observance de la loi mosaïque, mais avoir plutôt attaqué l'autorité de saint Paul et lui avoir dénié le titre d'apôtre. I Cor., IX, 1; XV, 9. Nous verrons plus loin les reproches qu'ils lui faisaient. C'est probablement parmi les Juifs convertis qu'ils trouvèrent surtout des adhérents. Ainsi se formèrent à Corinthe les partis dont parle saint Paul dans sa lettre, I Cor., I, 11-12 : « Il m'a été rapporté à votre sujet, mes frères, qu'il y a des contestations entre vous; je veux dire ceci que chacun de vous dit : Moi, je suis de Paul, et moi d'Apollo, et moi de Céphas, et moi du Christ. »

On a beaucoup discuté sur cette question des partis à Corinthe. Y a-t-il eu deux ou quatre partis distincts? Quel était le caractère de chacun de ces partis, et y avait-il entre eux des différences dogmatiques? Il n'y eut pas probablement quatre partis absolument distincts, ni un véritable schisme dans la communauté. Les paroles de saint Paul indiquent plutôt les préférences que chacun montrait pour son maître dans la foi, les qualifications que chacun se donnait pour se rattacher à celui dont il se disait le disciple. C'est la même relation que celle de client à patron. Il ne semble pas qu'au moins dans la première Épître saint Paul fasse même allusion à des divergences dogmatiques entre les disciples des différents maîtres. Plus tard les divisions s'accentuèrent, les esprits s'aigrirent, les attaques contre Paul devinrent plus violentes, le schisme entre chrétiens pauliniens et chrétiens judaïsants fut sur le point de se consommer, et nous verrons saint Paul lutter avec vigueur dans sa seconde Épître contre les judaïsants. II Cor., X-XIII. C'est en l'étudiant que nous aurons à caractériser plus nettement les partisans de Céphas et du Christ, ou plutôt ces derniers seulement, car il n'est plus question des partisans de Céphas.

L'Apôtre fut mis au courant de cette situation de divers côtés. Il avait écrit à la communauté de Corinthe une lettre, I Cor., V, 9, aujourd'hui perdue, où il stigmatisait la conduite de ceux qui, devenus chrétiens, gardaient les vices du paganisme, et recommandait aux fidèles de n'avoir aucun rapport avec ceux-là. L'Église de Corinthe montrait par sa réponse qu'elle avait mal interprété cette lettre et qu'elle avait trop étendu l'interdiction portée par saint Paul. De là elle concluait à une trop grande liberté, I Cor., VI, 12, et voyait même sans indignation un incestueux parmi ses membres. I Cor., V, 1. En outre, elle posait à l'Apôtre diverses questions sur le mariage et le célibat, VII, 1; sur les viandes offertes aux idoles, VIII, 1; sur l'exercice des dons spirituels et en particulier de la prophétie et du parler en langues, XII, 1. On peut retrouver dans la réponse de saint Paul quelques mots qui rappellent certains passages de cette lettre. I Cor., VII, 1, 40; VIII, 1; X, 29; XI, 2. En outre, Stéphanas, Fortunat et Achaïque, peut-être porteurs de la lettre des Corinthiens dont nous venons de parler, étaient venus à Éphèse pour entretenir l'Apôtre sur les diverses questions qui agitaient les esprits à Corinthe, et lui demander la conduite qu'on devait tenir dans les circonstances troublées où se trouvait la jeune communauté. Ils lui apprirent probablement plus en détail ce qui se passait : la présence d'un incestueux parmi les chrétiens de Corinthe, I Cor., V, 1; les procès entre frères portés devant les tribunaux, I Cor., VI, 1; les abus dans la célébration de la cène, I Cor., XI, 1-17; la tenue peu convenable des femmes dans les assemblées chrétiennes, I Cor., XI, 2-16; XIV, 34, 35, et la résurrection des corps, niée par quelques-uns. I Cor., XV, 12. Enfin « les gens de Chloé », I Cor., I, 11, lui avaient appris que divers partis s'étaient formés dans la communauté. Il est possible aussi qu'Apollo, de retour à Éphèse, l'ait instruit plus en détail sur ces divisions et leurs causes. — Ému de ces nouvelles, Paul avait envoyé son disciple Timothée à Corinthe pour rappeler aux fidèles ses enseignements et sa conduite. I Cor., IV, 17; Act., XIX, 22. Mais afin de tout régler avant l'arrivée de son envoyé, de préparer les Corinthiens à la venue de celui-ci et de bien les disposer en sa faveur, il écrivit notre première lettre, qui fut probablement envoyée directement par mer. Il ne voulait pas encore aller à Corinthe pour n'être pas obligé de se montrer trop sévère, II Cor., I, 23; mais il fallait répondre aux questions qui lui étaient posées, et remédier par des mesures énergiques à tous les désordres qui s'étaient introduits dans l'Église de Corinthe. Il le fit par la lettre aux Corinthiens que nous appelons la première.

III. Date et lieu de composition de l'Épître. — Cette lettre fut écrite à Éphèse, vers la fin du premier séjour de l'Apôtre dans cette ville. Saint Paul dit lui-même, I Cor., XVI, 8 : « Je demeurerai à Éphèse jusqu'à la Pentecôte. » Nous savons par les Actes, XIX, 22, que c'est à cette époque que furent envoyés en Macédoine Timothée et Éraste. Peu après eut lieu la sédition provoquée par Démétrius. Act., XIX, 23. C'est donc en l'an 57, peu avant la Pentecôte, probablement au temps de Pâques, ainsi que l'indiquent les allusions aux pains azymes, à la Pâque, I Cor., V, 6, 7; XV, 20, 23; XVI, 15, à la résurrection de Jésus-Christ, XV, 4, 12, qu'a été écrite la première Épître aux Corinthiens. Cornely, *Comm. in 1am ad Corinthios*, p. 6, dit qu'elle l'a été en 58. Quant au porteur de la lettre, il est inconnu. Ce ne peut être Timothée, comme on l'a soutenu, puisqu'il était déjà parti pour la Macédoine, I Cor., IV, 17; XVI, 10, 11; il n'est pas impossible que, suivant la note placée dans le texte reçu à la suite de l'Épître, Stéphanas, Fortunat et Achaïque en aient été porteurs. Ce serait plus probablement Tite, II Cor., VIII,

16-24; XII, 18, dit Plummer, Smith-Fuller, *Dictionary of the Bible*, 2e édit., 1893, t. I, p. 655.

IV. AUTHENTICITÉ. — La première Épître aux Corinthiens a en faveur de son authenticité des preuves si décisives que jamais elle n'a été sérieusement mise en doute. Seuls quelques rationalistes récents, Bruno Bauer, *Kritik der Paulinischen Briefe*, Leipzig, 1851; *Christus und die Cäsaren*, Leipzig, 1877; Naber et Pierson, *Verisimilia, Laceram conditionem N. T. exemplis illustraverunt et ab origine repetierunt*, Amsterdam, 1887; Loman, *Questiones Paulinæ*, Leyde, 1882; Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den Paulinischen Hauptbriefen*, Berlin, 1888, ont contesté l'authenticité totale ou partielle de cette Épître. Les objections qu'ils ont soulevées sont d'ailleurs si insignifiantes, que nous ne nous arrêterons pas à les discuter; il suffira de présenter les preuves principales de l'authenticité de notre Épître.

1° *Preuves extrinsèques.* — Les premiers écrivains ecclésiastiques ont certainement connu la première Épître aux Corinthiens. Quelques-uns même l'ont citée par son nom. Saint Clément Romain, écrivant aux Corinthiens, en 95, au nom de l'Église de Rome, reproduit, *Cor.*, I, 49, t. I, col. 310, en termes presque identiques le magnifique éloge que saint Paul avait fait de la charité. I Cor., XIII, 1-13. Bien plus, il rappelle en propres termes cette Épître aux Corinthiens et la déclare inspirée: « Reprenez, dit-il, l'Épître du bienheureux Paul l'apôtre. Que vous a-t-il écrit d'abord au commencement de l'Évangile? En vérité, divinement inspiré, πνευματικῶς, il vous a écrit sur lui-même, sur Céphas et sur Apollos, parce que déjà alors vous faisiez des préférences. » *Ad Cor.*, XLVII, 1-3, t. I, col. 306. Ce passage de la lettre romaine aux Corinthiens prouve clairement que les Épîtres aux Corinthiens étaient tenues, tant à Rome qu'à Corinthe, comme étant de saint Paul et comme canoniques. — Le témoignage de saint Polycarpe est aussi très net. Dans son épître aux Philippiens, XI, 2, t. V, col. 1014, il cite le ỳ. 3 du chapitre VI de la première Épître aux Corinthiens : « Ne savons-nous pas que les saints jugeront le monde? » Et il ajoute : καθὼς Παῦλος διδάσκει, « comme Paul l'enseigne. » L'énumération que fait saint Polycarpe des vicieux, *Philipp.*, V, t. V, col. 1010, est exactement parallèle à celle de I Cor., VI, 9, 10, et se termine par une déclaration identique, « qu'ils n'hériteront point le royaume de Dieu. » Nous avons encore des citations plus ou moins textuelles ou des passages analogues dans les écrits suivants: *Doctrine des douze Apôtres* (70-100), IX et I Cor., X, 16; XI, 27; *Doct.*, X et I Cor., XVI, 22; *Doct.*, XVI et I Cor., XV, 52; S. Ignace martyr, t. V, col. 660, *Ephes.*, XVIII et I Cor., I, 18, 23, 24, et une citation approximative de I, 20, dans *Ep. ad Rom.*, V, 1; *ibid.*, col. 692: ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι. Citation textuelle de I Cor., IV, 4. — *Épître à Diognète*, IX, II, t. II, col. 1181 et I Cor., III, 21-26. — Justin martyr (147), t. VI, col. 550, cite dans le *Dialogue avec Tryphon*, XXXV, le verset 19 du chapitre XI; il parle des vieilles œuvres, du mauvais levain; il appelle Jésus-Christ notre Pâque. I Cor., V, 6-8. Dans *Apol.*, I, 19, t. V, col. 558, il dit que le corps humain, dissous dans la terre à la manière des semences, ressuscitera par l'ordre de Dieu, et qu'il n'est point impossible qu'il revête l'incorruptibilité. I Cor., XV, 35-37, 53, 54. — Athénagore, vers l'an 177, dans la *de Resurr. mort.*, XVIII, t. V, col. 976, cite une partie de I Cor., XV, 54, comme étant de l'Apôtre. — Saint Irénée (140-202), t. VII, cite cette Épître plus de soixante fois, nommant souvent saint Paul et quelquefois les Corinthiens. *Adv. hær.*, III, 11, 9, t. VII, col. 891 et I Cor., XI, 4, 5; XII-XIV. Cf. aussi, *ibid.*, lib. IV, 27, 3, t. VII, col. 1059, et I Cor., X, 1-12; *ibid.*, lib. III, 23, 8, t. VII, col. 966, et I Cor., XV, 22. — Clément d'Alexandrie (180-211), t. VIII, cite la première Épître environ cent cinquante fois, quelquefois par son nom: [illegible] Κορινθίους [illegible]. *Pædag.*, I, 6, t. VIII, col. 290. — Tertullien (195-210) la cite quatre à cinq cents fois et quelquefois la nomme: *Paulus in prima ad Corinthios. De præscript.*, 33, t. II, col. 46. Voir pour plus détails H. Charteris, *Canonicity*, Londres, 1880, p. 222-230. — Parmi les écrivains hérétiques, Basilides (125) la connaissait; Marcion l'avait admise dans son canon. On trouve dans Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 505-514, les passages que l'on a pu reconstituer. D'après Hippolyte, *Adv. hær.*, V, 8, t. VII, col. 1142, les ophites et les pérakites regardaient cette Épître comme canonique. Même constatation pour Héracléon, d'après Origène, *Comm. in Joa.*, XIII, 59, t. XIV, col. 519; pour Ptolémée, d'après saint Irénée, *Adv. hær.*, I, 3, 5, t. VII, col. 476; pour Théodote, d'après Clément d'Alexandrie, *Excerptas*, 49, t. IX, col. 719. — L'ancienne version latine et la Peschito possédaient cette Épître; pour le canon de Muratori, voir col. 170.

2° *Preuves intrinsèques.* — Si nous examinons cette première lettre dans son contenu, tant historique que dogmatique, au point de vue littéraire ou grammatical, nous n'hésiterons pas à l'attribuer à saint Paul. Les observations que nous aurons à faire plus tard sur la langue, le style de cette Épître, et sur la manière dont sont cités les textes de l'Ancien Testament, la montreront absolument ressemblante aux autres lettres de l'Apôtre. Nous retrouvons ici la marche caractéristique de saint Paul, sa dialectique particulière, son habitude de traiter toute question en établissant des principes généraux, d'où il tire les conclusions particulières. Comme exemple, voir ce qui est dit sur les idolothytes, VIII-X; sur la conduite à tenir par les femmes dans les assemblées publiques, XI, 2-17. Tout ce que nous savons par ailleurs des rapports de saint Paul et de l'Église de Corinthe se retrouve confirmé dans cette Épître. Que l'on compare, par exemple, les passages suivants des Actes des Apôtres et la première Épître aux Corinthiens, et l'on se convaincra que, bien que les deux écrits suivent une marche différente et présentent les faits sous un autre aspect, tout néanmoins s'accorde parfaitement.

I Corinthiens.	*Actes des Apôtres.*
II, 1. Saint Paul est allé chez les Corinthiens.	XVIII. Premier séjour à Corinthe.
IV, 17-19. Il se propose d'y retourner.	XIX, 2. Second séjour.
I, 12. Prédication d'Apollo à Corinthe.	XVIII, 27, 28. Voyage d'Apollos à Corinthe et sa prédication dans cette ville.
IV, 11, 12. Saint Paul travaille de ses propres mains.	XVIII, 3; XX, 34; I Thess., II, 9; II Thess., III, 8, confirment ce fait.
IX, 20. Saint Paul a été Juif avec les Juifs.	XVI, 3. Il fait circoncire Timothée; XXI, 23-26, il accomplit les rites d'un vœu.
I, 14. Il a baptisé Crispus.	XVIII, 8. Crispus crut en Jésus-Christ.
XVI, 5. Il se propose d'aller à Corinthe en passant par la Macédoine.	XIX, 21. Même projet signalé.

Pour le développement de ces indications sommaires, voir Paley, *Horæ Paulinæ*, Londres, 1787.

Il est inutile d'insister davantage; concluons avec Ch. Baur, *Der Apostel Paulus*, Stuttgart, 1845, t. I, p. 260, que cette Épître porte en elle-même le sceau de son authenticité; car, plus qu'aucun autre écrit du Nouveau Testament, elle nous transporte dans le vivant milieu d'une Église en formation, et nous procure l'intuition des circonstances qu'avait à traverser le développement de la vie nouvelle évoquée par le christianisme.

V. CANONICITÉ. — La canonicité de la première Épître aux Corinthiens est établie par ce fait que nous la trouvons connue et employée comme Écriture divine par les Pères de l'Église les plus anciens, ainsi qu'il ressort des

témoignages cités plus haut. Elle est cataloguée dans le canon de Muratori et dans tous les autres canons; elle est dans les vieilles versions syriaques et latines et dans les plus anciens manuscrits grecs, *Sinaïticus* et *Vaticanus*.

VI. Importance doctrinale de la première Épître aux Corinthiens. — Chaque phrase de cette lettre porte en soi un enseignement doctrinal et moral; les relever tous serait faire l'exégèse de toute l'Épître. Nous signalerons seulement ce qui est dit sur la résurrection de Jésus-Christ, xv, 4-7; sur la résurrection, le mode de résurrection, l'état des corps ressuscités, la vie future, xv, 35-58; sur le baptême, i, 13-17; sur l'Eucharistie, son institution, sa célébration, xi, 23-34; sa signification, x, 16, 17; sur le culte public, xiv: prière, xiv, 15, prédication, prophétie, xiv, 24-33; sur une première ébauche du ministère chrétien, xii, 28, 29; sur l'unité de l'Église, dont Jésus-Christ est la tête et les fidèles les membres, xii, 4-27; sur l'excommunication, v, 3; sur les tribunaux ecclésiastiques, vi, 2-5; sur la vertu de charité, xiii; enfin sur la manière de résoudre les cas de casuistique où les devoirs à accomplir sont en conflit, vii-x et *passim*. Remarquons encore les versets 3 et 4 du chapitre xv, qui semblent reproduire un symbole de foi. La première Épître aux Corinthiens est bien, on le voit, la source la plus importante que nous possédions sur les croyances et la vie intérieure et publique des premières communautés chrétiennes.

VII. Style et langage. — 1° Cette lettre se distingue entre toutes les Épîtres de saint Paul par la noblesse du langage, la hauteur de l'éloquence, la beauté et la variété des figures. L'éloge de la charité, xiii, passe à juste titre pour une des plus belles pages qu'ait écrites l'Apôtre. On dirait qu'il a voulu dans cette Épître prouver aux Corinthiens que, malgré la rudesse de son langage ordinaire, il pouvait, lui aussi, parler une langue châtiée. Il n'est aucune de ses lettres dont le style soit plus clair, la logique plus serrée, les tours de phrase plus vifs et moins enchevêtrés. Il y respecte le plus souvent les règles de la syntaxe grecque. Sa méthode d'argumentation est beaucoup plus conforme aux règles de la logique aristotélicienne que dans certaines de ses Épîtres où dominent les procédés de la dialectique rabbinique. Voir Galates (Épître aux). Il pose un principe général, puis discute la question point par point, en allant du général au particulier, répondant d'avance aux objections et restant toujours dans la question traitée. Il évite ordinairement ces digressions qui lui sont ailleurs si habituelles. On pourrait cependant lui reprocher l'emploi trop fréquent de certains mots, et peut-être un abus de la paronomase. Mais c'est là une des caractéristiques de son style; quand une idée le préoccupe, saint Paul répète plusieurs fois le mot qui l'exprime.

2° Cette Épître renferme un grand nombre d'ἅπαξ λεγόμενα, cent dix environ; parmi les expressions les plus remarquables, nous citerons : οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, ii, 6, 8; ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου, i, 20; iii, 18; τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, x, 16; ποτήριον κυρίου, x, 21; κυριακὸν δεῖπνον, xi, 20; κοινωνία τοῦ αἵματος, τοῦ σώματος, x, 16; τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου, ii, 12; ἀκατακάλυπτος, xi, 5, 13; ῥιπὴ ὀφθαλμοῦ, xv, 52; μαρὰν ἀθά, xvi, 22, etc.

3° Les figures de langue et de style y sont très nombreuses, et l'on y retrouve toutes celles qu'a coutume d'employer saint Paul : anacoluthe, iv, 2, 6, 7, 8; xii, 28; antithèse, i, 18, 21; iii, 2; iv, 10, 18; viii, 1; asyndète, iii, 15-16, 17, 18; xiii, 4-8; euphémisme, v, 1, 2; vii, 3; ironie, iv, 8; viii, 1; litote, xi, 17, 22; parallélisme, vii, 16; x, 23; xi, 4-5; paronomase, ii, 13; iii, 17; vii, 31, etc.

4° Relevons comme particularités syntaxiques : l'insertion d'un pronom personnel entre l'article et le nom, ix, 12; xvi, 17; la répétition des conjonctions, ii, 3; iii, 22; des prépositions, i, 10; ii, 3; v, 8; des mots emphatiques, ii, 6, 13; x, 1-4; l'emploi de τοῦ et de l'infinitif pour exprimer le but, ix, 10; x, 13; de εἰς et de πρὸς pour exprimer le but ou le résultat, viii, 10; ix, 18; x, 6, etc.

VIII. Citations de l'Ancien Testament. — On compte quarante-six citations de l'Ancien Testament dans la première Épître aux Corinthiens; dix-neuf sont introduites par les termes ὡς ou καθὼς γέγραπται, γέγραπται γὰρ οὕτω, καί γέγραπται, « il est écrit », expressions qui dans le langage de saint Paul indiquent une citation des Saintes Écritures. Quinze livres de l'Ancien Testament sont cités: Isaïe douze fois, les Psaumes huit fois, la Genèse cinq, le Deutéronome cinq, l'Exode trois, Osée deux, Job deux, la Sagesse deux, Jérémie, les Lamentations, Malachie, les Nombres, Judith, Ézéchiel, Zacharie, chacun une fois. Quatre citations sont tirées du texte hébreu, i, 20; iii, 19; xiv, 25; xv, 54; tandis que huit citations, vi, 16; ix, 9; x, 7, 20, 21, 26; xv, 32, 45, sont exactement conformes au texte grec, et quatorze citations, i, 19, 31; ii, 16; v, 7, 13; x, 5, 6, 22; xi, 7, 25; xiii, 4; xv, 25, 27, 47, reproduisent presque textuellement ou au moins dans sa substance et par allusion le texte grec; une citation, iii, 20, est conforme aux deux textes hébreu et grec, et trois autres, ii, 9; xiv, 21; xv, 55, diffèrent tout à la fois des deux textes. Est-il même certain que ii, 9, soit une citation d'Isaïe, lxiv, 3 (4)? I Cor., xiv, 34, serait peut-être une citation de Genèse, iii, 16. Enfin quelques-unes de ces citations offrent seulement deux ou trois mots identiques, qui pourraient bien n'être que des rencontres fortuites. Dans cette Épître, comme dans les autres d'ailleurs, nous constatons donc que saint Paul connaissait le texte hébreu, mais employait de préférence le texte grec, ce qui s'explique par ce fait que presque tous ses lecteurs connaissaient seulement les Septante. Il est probable qu'il ne se servait du texte hébreu que lorsque le grec ne pouvait lui fournir la base de son raisonnement.

Cette Épître contient une des trois citations que saint Paul emprunte aux auteurs grecs classiques, xv, 33. « Les mauvaises compagnies corrompent les bonnes mœurs » reproduit un vers de la *Thaïs* de Ménandre, qui l'aurait emprunté à Euripide. La parabole du corps et de ses membres, xii, 12-27, ressemble beaucoup à celle que raconte Ménénius Agrippa. Tite-Live, ii, 32.

IX. Texte de l'Épître. — Des vingt manuscrits onciaux qui contiennent les Épîtres de saint Paul, quinze la possèdent en entier ou en très grande partie; les autres en ont seulement des fragments. Voir pour le détail, ainsi que pour ce qui concerne les manuscrits minuscules et les versions, Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, t. iii, *Prolegomena*, auctore C. R. Gregory, p. 418-435; 653 675, 801-1128, 1286-1297. — Les manuscrits présentent quelques variantes intéressantes; aucune n'atteint gravement le sens du texte. Une cependant le modifie profondément; c'est celle du ℣. 51 du chap. xv. Faut-il lire : πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα? — ou bien : πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα? — ou bien : πάντες μὲν ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα? Voir dans Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, t. ii, p. 561-563, les autorités pour ces trois variantes. A considérer l'évidence interne et externe, la première doit être adoptée, ainsi que l'a démontré Cornely, *Ia ad Corinthios*, p. 506-509.

X. Analyse de l'Épître. — On peut distinguer dans la première Épître aux Corinthiens : le prologue, i, 1-9; le corps de l'écrit, i, 10-xv, 58, et l'épilogue, xvi.

I. Prologue, i, 1-9. — Salutation de Paul, apôtre, et du frère Sosthènes à l'Église de Corinthe et à tous ceux qui invoquent le nom de Jésus-Christ, i, 1-3. — Action de grâces offerte à Dieu pour les dons de parole et de connaissance accordés aux Corinthiens, et espérance de leur persévérance finale, fondée sur la fidélité de Dieu et leur communion avec Jésus-Christ, 4-9.

II. Corps de l'Épître, i, 10-xvi, 58. — *Première partie*. Correction des abus, i, 10-vi, 20. — i. *Les factions*, i, 10-iv, 21. — Exhortation générale à l'unité, i, 10;

divisions dans l'Église de Corinthe, 11, 12. — 1° *Raisons pour lesquelles ces divisions doivent être évitées*, I, 13-III, 17. — 1. Jésus-Christ seul est leur rédempteur, par conséquent le prédicateur de l'Évangile et celui qui baptise importent peu, I, 13-16. — 2° *La simplicité de son enseignement ne doit pas éloigner de lui les Corinthiens.* — 1. La parole de la Croix n'est pas prêchée avec la sagesse du discours, de peur qu'elle ne soit rendue vaine, I, 17, 18; l'Écriture avait prédit le rejet de la sagesse humaine, 19, et Dieu n'a pas choisi des savants comme prédicateurs, pour qu'apparût davantage la puissance divine de l'Évangile, 20-25; ce ne sont pas les sages et les puissants qui ont été appelés tout d'abord, afin que personne ne puisse se glorifier en soi devant Dieu, 26-31. Aussi la parole et la prédication de l'Apôtre n'a pas consisté dans les discours persuasifs de la sagesse humaine, mais dans une démonstration d'esprit et de puissance, II, 1-5. — 2. Il prêche, lui, une sagesse, mais aux parfaits, II, 6, inconnue aux princes de ce monde, 7-9, révélée par l'Esprit-Saint, 10-12, et communiquée spirituellement à ceux qui sont spirituels, 13-16; elle n'a pas été transmise aux Corinthiens encore trop charnels, comme le prouvent leurs divisions, III, 1-4. — 3. Ces divisions sont absurdes, car tous les prédicateurs de l'Évangile sont les ministres de Dieu, III, 5-8, qui seront récompensés suivant ce qu'ils auront bâti sur le fondement, qui est Jésus-Christ, ou punis, s'ils ont détruit le temple de Dieu, 9-17. — 3° *Conclusions pratiques de cet enseignement*, III, 18-IV, 13. — 1. Que personne ne s'abuse soi-même, ne se glorifie dans les hommes, car tout est à eux, et ils sont au Christ, et le Christ à Dieu, III, 18-23. — 2. Qu'ils ne jugent personne avant le temps, car le Seigneur jugera quand il viendra, IV, 1-5; que personne ne s'enorgueillisse de ce qu'il a reçu, 7, 8; qu'ils voient ce qu'ils sont et ce que sont les Apôtres, 9-13, qu'ils écoutent celui qui les a engendrés en Jésus-Christ et suivent ses exemples, 14, 15; qu'ils accueillent Timothée, son envoyé, et à sa prochaine visite il verra s'il doit les traiter avec douceur ou sévérité, 16-21.

II. *Les pécheurs publics*, V, 1-13. — 1. L'Apôtre reproche aux Corinthiens de n'avoir pas chassé de la communauté l'incestueux qui a la femme de son père, V, 1, 2; pour lui, au nom de Jésus-Christ il l'excommunie, 3-5; car on doit enlever le vieux levain, 6-8. — 2. Ils ne doivent pas vivre avec des frères qui seraient pécheurs publics, mais ils n'ont pas à juger ceux qui ne sont pas de la communauté, 9-13.

III. *Les procès devant les tribunaux païens*, VI, 1-8. — Ils portent leurs procès devant les tribunaux païens, eux qui doivent juger le monde, et lorsque les moindres d'entre eux peuvent juger les choses de cette vie, VI, 1-6; d'ailleurs il ne devrait pas y avoir de procès entre eux, 7-8.

IV. *Les vicieux et les impudiques*, VI, 9-20. — 1. Les vicieux n'hériteront pas du royaume de Dieu, VI, 9-11. — 2. La fornication ne peut être assimilée aux autres appétits naturels, 12-14; elle est coupable, car elle abuse du corps, qui doit être ressuscité, qui est membre du Christ, temple du Saint-Esprit, racheté à grand prix, 15-20.

SECONDE PARTIE. — RÉPONSES AUX QUESTIONS POSÉES, VII, 1-XV, 58. — I. *Le mariage et le célibat*, VII, 1-40. — 1° *Du mariage*, VII, 1-24. — 1. De l'usage du mariage, VII, 1-9. — L'usage du mariage est permis pour éviter l'incontinence, VII, 1-3; mais que chacun garde la continence, suivant qu'il lui a été donné, 4-9. — 2. Indissolubilité du mariage, VII, 10, 11; entre le fidèle et l'infidèle il doit être maintenu, 12-14, à moins que la partie infidèle ne se retire, 15-16; chacun doit rester en l'état où il était quand il a été appelé à l'Évangile, 17-24. — 2° *Du célibat*, VII, 25-40. — 1. Des vierges, VII, 25-38. — La virginité est seulement conseillée, 25-28; il est plus facile de servir Dieu dans cet état que dans le mariage, 29-35; conseils aux parents à ce sujet, 36-38. — 2. Des veuves; elles peuvent se remarier, mais le veuvage est préférable, 39, 40.

II. *Des idolothytes*, VIII, 1-XI, 1. — 1° *Solution théorique de la question.* 1. Ceux qui possèdent la science savent que les idoles ne sont rien ; il n'y a qu'un seul Dieu et un seul Seigneur, VIII, 1-7. — 2. Le frère qui n'a pas cette connaissance souille sa conscience en mangeant des viandes sacrifiées; mais celui qui a cette connaissance doit s'en abstenir aussi, si cela devient un scandale pour les faibles, 8-12. — 2° *Preuve de cette solution par la conduite personnelle de l'Apôtre*, VIII, 13-IX, 13. — Jamais il ne mangerait de viande s'il devait scandaliser son frère, VIII, 13. Sa vie prouve que telle est sa règle de conduite. — 1. Quoique apôtre, il n'a pas usé des privilèges de l'apôtre, IX, 1-18. — Il est apôtre, IX, 1-3; comme tel, il avait droit à recevoir sa subsistance des fidèles, droit établi par l'exemple des autres Apôtres, 4-6, par les usages de la vie ordinaire, 7, par la loi de Moïse, 8-11, par la pratique des ministres de l'ancienne loi, 12, 13, par l'ordre du Seigneur, 14. — 2. Il a volontairement renoncé à ce droit pour prêcher gratuitement l'Évangile, 15-18, et, quoique libre, il s'est assujetti à tous pour les gagner tous à l'Évangile, et y avoir part lui-même, 19-23. — 3. Il exhorte les fidèles à agir comme lui, IX, 24-X, 13. — *a*) La vie chrétienne est une lutte, et celui qui lutte s'abstient de tout, 24, 25, c'est ce qu'il fait; il assujettit son corps pour n'être pas réprouvé, 26, 27. — *b*) Cette conclusion est confirmée par l'histoire des Israélites dans le désert, qui, comblés des bienfaits de Dieu, périrent à cause de leur révolte, X, 1-5; — *c*) exemple donné aux chrétiens, afin qu'ils ne s'abandonnent pas comme eux aux convoitises, à l'idolâtrie, à la fornication, à la tentation de Dieu, aux murmures, 6-11; mais qu'ils prennent garde de tomber et aient confiance en Dieu, 12, 13.

3° *Solution pratique de la question des idolothytes*, X, 14-XI, 1. — 1. Il faut fuir l'idolâtrie, X, 14. Or participer aux sacrifices des idoles est incompatible avec la communion du Christ, X, 15-21. — *a*) Les chrétiens par la communion sont unis à Jésus-Christ, 15-17; — *b*) comme l'étaient à Dieu les Israélites par leurs sacrifices, 18. — *c*) Quoique les sacrifices aux idoles ne soient rien, ce sont des sacrifices offerts aux démons, et le chrétien ne peut avoir communion avec les démons, 19-21. — 2. Quant aux idolothytes présentés en dehors des sacrifices : *a*) principe : dans les choses permises il faut choisir ce qui est utile au prochain, 22-24; — *b*) il n'est pas nécessaire de s'enquérir de la provenance des viandes, 25-27; mais si l'on est averti qu'elles proviennent d'un sacrifice, il faut s'en abstenir pour éviter le scandale, 28-30; en tout, il faut, à l'exemple de l'Apôtre, agir pour la gloire de Dieu, 31-XI, 1.

III. *Sur la bienséance à garder dans les assemblées liturgiques*, XI, 2-34. — 1° *Tenue extérieure des fidèles*, XI, 2-16. — 1. L'homme priera et prophétisera la tête découverte, et la femme la tête voilée, XI, 2-6, à cause de la dignité de l'homme, de sa prééminence sur la femme et de la présence des anges, 7-10, — 2. quoique l'homme et la femme soient égaux devant le Seigneur, 11-12; — 3. mais les convenances naturelles l'exigent, 13-15, — 4. et c'est l'usage dans l'Église, 16. — 2° *Les agapes et l'Eucharistie*, XI, 17-34. — 1. L'Apôtre ne peut louer ce qui se passe dans les assemblées chrétiennes. Par suite de leurs divisions, qui servent, il est vrai, à faire connaître les vrais croyants, les chrétiens ne mangent pas la cène du Seigneur en prenant séparément leurs repas, ce qui est méprisant pour l'Église et humiliant pour les pauvres, XI, 17-22; — 2. car la cène du Seigneur, comme le prouvent les paroles de son institution, c'est la réception du corps et du sang de Jésus-Christ, en commémoraison de la mort du Seigneur, 23-26. — 3. Il faut donc s'y préparer pour ne pas

les recevoir indignement, 27-29. — 4. Plusieurs des Corinthiens sont déjà châtiés pour ne s'être pas éprouvés eux-mêmes, 30-32. — 5. Que les repas soient donc communs et fraternels, 33-34.

IV. *Des dons spirituels et de leur exercice,* XII-XIV, 40. — 1° *Des dons spirituels en général,* XII, 1-XIII, 13. — 1. L'Apôtre ne veut pas que les Corinthiens soient ignorants sur les dons spirituels, comme lorsqu'ils étaient païens, XII, 1-2. — 2. Qu'ils sachent donc qu'on parle par l'Esprit de Dieu, lorsqu'on professe que Jésus est le Seigneur, 3. — 3. Tous les dons viennent d'un même Esprit pour l'utilité de tous, et l'Esprit les distribue comme il veut, 4-11. — 4. Explication par la comparaison du corps humain et de l'Église. — *a*) De même que le corps est un, quoiqu'il y ait plusieurs membres, ainsi de l'Église, dont tous les membres ont le même Esprit, 12-13; — *b*) aucun membre du corps ne peut se dire étranger au corps parce qu'il n'est pas tel autre membre; tous les membres, les plus faibles comme les plus honorés, sont nécessaires les uns aux autres pour former le corps, et sont solidaires les uns des autres, 14-26; — *c*) de même dans l'Église il y a variété de dons, et tous ne les possèdent pas tous, mais que tous désirent les meilleurs; cependant il est une voie plus excellente, 27-31, — 5. la charité, XIII, 1, — *a*) tous les dons ne sont rien sans elle, XIII, 1-3; — *b*) elle est la mère et la racine de toutes les vertus, 4-7; — *c*) elle est éternelle, elle survivra à tous les autres dons, elle surpasse la foi et l'espérance, 8-13.

2° *Des dons de prophétie et des langues en particulier,* XIV, 1-25. — Qu'on désire les dons spirituels, mais surtout celui de prophétie, — 1. à cause de sa plus grande utilité, XIV, 1-18; car — *a*) celui qui parle une langue (étrangère) est compris de Dieu seul, celui qui prophétise est utile à tous, 1-6. — *b*) A quoi servirait un instrument qui n'aurait pas des sons distincts, ou une langue qu'on ne comprendrait pas? 7-11. — *c*) Par conséquent, qu'on désire les dons qui édifient, 12; car parler une langue (étrangère) est moins utile s'il ne s'y ajoute le don d'intelligence, et cela sert peu dans les assemblées, 13-18. — 2. Pour lui, il ne s'en sert pas en public, 19, 20, à cause de la fin que doivent atteindre ces dons. — *a*) D'après une parole d'Isaïe, le don des langues est un signe pour les infidèles, 21, 22, mais pourrait leur faire croire quelquefois que vous êtes hors de sens, 24, tandis que la prophétie peut convertir les infidèles, 25.

3° *Règles pour l'exercice des dons spirituels,* XIV, 26-40. — 1. Tout doit se faire pour l'édification, XIV, 26. — 2. Comment et quand peut-on parler une langue (étrangère)? 27-28. — 3. Comment on doit prophétiser, 29-33. — 4. Les femmes ne doivent pas parler dans les assemblées, 34-36. — 5. Ces préceptes sont un commandement du Seigneur; que tout se passe donc avec ordre et dignité, 37-40.

V. *De la résurrection des morts,* XV, 1-58. — 1° *Preuve de la résurrection future,* XV, 1-34, — 1. tirée de la résurrection de Jésus-Christ, qui nous ressuscitera, XV, 1-28. — *a*) La résurrection de Jésus-Christ, base de la prédication apostolique, est prouvée par les apparitions de Jésus ressuscité, XV, 1-11. — *b*) Si Jésus n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, notre foi, 12-19; — *c*) mais nous ressusciterons comme Jésus-Christ, chacun à son rang, et le Christ ne remettra le royaume à son Père que lorsque la mort aura été détruite, 20-28. — 2. S'il n'y a pas de résurrection, à quoi sert le baptême pour les morts, 29, pourquoi s'exposer aux dangers et aux souffrances, 30-34?

2° *Mode de la résurrection future,* XV, 35-57. — A la question : Comment ressusciteront les morts? Paul répond — 1. par des exemples tirés de la nature, grain de semence produisant un arbre semblable à lui-même, diversité des corps terrestres et des corps célestes; il montre que le corps ressuscité sera le même que précédemment, 35-42, mais possédera des qualités nouvelles, 42-44, — 2. ce qui est prouvé par le fait qu'ayant porté l'image du premier Adam, principe de la vie animale, nous porterons l'image du second, principe de la vie spirituelle, 45-49; — 3. comme ce n'est pas le corps animal qui héritera du ciel, même ceux qui ne mourront pas subiront un changement, 50-53, afin que la mort et le péché soient complètement détruits, 54-57; — 4. restez donc fermes, sachant que votre travail n'est pas vain, 58.

III. Épilogue, XVI, 1-24. — 1. Paul donne des conseils sur la manière de préparer la collecte pour les pauvres de Jérusalem, XVI, 1-4; — 2. il annonce sa prochaine visite à Corinthe, 5-9; — 3. il recommande de bien recevoir Timothée; la visite d'Apollon est différée, 10-12; recommandations, 13-14; — 4. il fait l'éloge des députés de Corinthe, 15-18. — 5. Salutations diverses, 19-24. — 6. Signature autographe de Paul et bénédiction, 21-24.

XI. Bibliographie. — Les commentaires sur la première Épître aux Corinthiens sont très nombreux; nous ne citerons que les plus importants. — Grecs : Jean Chrysostome, *quarante-quatre homélies,* t. LXI, col. 9-381; S. Cyrille d'Alexandrie, *Fragmenta explanationis,* t. LXXIV, col. 855-915; Théodoret de Cyr, *Interpretatio,* t. LXXXII, col. 225-376; Œcumenius, *Commentarius,* t. CXVIII, col. 639-905; Théophylacte, *Explanatio,* t. CXXIV, col. 563-793; Jean Damascène, *Loci selecti,* t. XCV, col. 569-705. — Latins : Ambrosiaster, *Commentarius,* t. XVII, col. 183-276; Pélage ou un pélagien, *Commentarius,* t. XXX, col. 717-772; Primasius Adrum., *Commentaria,* t. LXVIII, col. 507-553; Sedulius Scotus, *Collectanea,* t. CIII, col. 127-161. Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria,* t. CXIV, col. 519-550. — *Moyen âge :* Haymon, évêque d'Alberstadt, *Expositio,* t. CXVII, col. 509-605; Hugues de Saint-Victor, *Quæstiones,* t. CLXXV, col. 513-543; Hervé de Bourges, *Commentarius,* t. CLXXXI, col. 813-1002; Pierre Lombard, *Collectanea,* t. CXCI, col. 1533-1696; Hugues de Saint-Cher, *Postillæ;* S. Thomas d'Aquin, *Commentarius,* Paris, 1880; Nicolas de Lyre, *Postilla;* Denys le Chartreux, *Commentaria.* — XVI-XVIIIe siècle : Cajetan, *Literalis Expositio,* Rome, 1529; Gagnæus, *Brevissima scholia,* Paris, 1543; Benoît Justinien, *Explanationes,* Lyon, 1612; Estius, *Commentarius,* Douai, 1614; Picquigny, *Triplex expositio,* Paris, 1703; Noël Alexandre, *Commentarius literalis,* Naples, 1741; Cornelius a Lapide, *Commentarii,* Anvers, 1614; dom Calmet, *Commentaire,* Paris, 1707. — XIXe siècle : *Catholiques* (commentaires spéciaux) : Mesmer, *Erklärung des ersten Korintherbriefes,* Inspruck, 1862; Maier, *Commentar über den ersten Korintherbrief,* Fribourg en Brisgau, 1857; Rambaud, *Les Épîtres de saint Paul analysées,* Paris, 1888; Cornely, *Commentarius in priorem Epistolam ad Corinthios,* in-8°, Paris, 1892; Seidenpfenning, *Der ersten Brief an die Korinther,* Münich, 1893. — *Non catholiques :* D. J. Pott, *Epistolæ Pauli ad Corinthios græce* (I Cor., I-X), in-8°, Gœttingue, 1826; A. L. Ch. Heydenreich, *Comm. in priorem Pauli ad Corinth. epistolam,* in-8°, Marbourg, 1825-1828; J. F. Flatt, *Vorlesungen über die biden Briefe Pauli an die Corinther herausgegeben* von Hoffmann, in-8°, Tubingue, 1827; J. G. Fr. Billroth, *Commentar zu den Briefen der Paulus an die Korinther,* in-8°, Leipzig, 1833; L. J. Rückert, *Der erste Brief Pauli an die Korinther,* in-8°, Leipzig, 1836; J. E. Osiander, *Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther,* in-8°, Stuttgart, 1847; J. F. Räbiger, *Untersuchungen über den Inhalt der Korinther Briefe,* in-8°, Breslau, 1847; 2e édit., 2 in-8°, Breslau, 1886; A. P. Stanley, *The Epistles of St Paul to the Corinthians,* 2 in-8°, Londres, 1855; Ch. Hodge, *An Exposition of the first Epistle to the Corinthians,* in-8°, Londres, 1857; A. Neander, *Auslegung der beiden Briefe an die Korinther herausgegeben* von W. Beyschlag, in-8°, Berlin, 1859; F. Kling, *Die Korintherbriefe,* in-8°, Bielefeld, 1865; T. S. Evans, *Commentary on the first*

Epistle to the Corinthians, in-8°, Londres, 1881; C. Holsten, *Das Evangelium des Paulus*. Th. I, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, in-8°, Berlin, 1880; Ch. Edwards, *A Commentary on the first Epistle to the Corinthians*, in-8°, Londres, 1885; Godet, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, 2 in-8°, Neufchatel, 1886-1887; G. Schmiedermann, *Die Briefe an die Korinther*, in-8°, Nordlingue, 1888; G. Heinrici, *Kritisch exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther*, in-8°, Gœttingue, 1888; Ch. Ellicott, *A critical and grammatical Commentary on St Paul's first Epistle to the Corinthians*, in-8°, Andover, 1889; W. Schmiedel, *Hand Commentar zu Korintherbrief*, in-8°, Fribourg, 1890. E. JACQUIER.

2. CORINTHIENS (DEUXIÈME ÉPÎTRE AUX). — Les plus anciens manuscrits onciaux ont pour titre : προς κορινθιους B; les autres, en général, προς κορινθιους δευτερα επιστολη. Pour les titres plus développés, voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, 8ᵉ edit. maj., t. II, p. 569.

I. OCCASION ET BUT DE L'ÉPITRE. — La deuxième Épître aux Corinthiens est l'unique source que nous possédions sur les événements qui ont suivi la première lettre de Paul et l'obligèrent à écrire la seconde. Mais les exégètes interprètent différemment quelques passages de cette seconde lettre et, par suite, présentent les faits de deux manières différentes, que nous allons exposer successivement.

1° La première lettre de Paul nous avait laissé entrevoir une situation troublée; l'autorité de l'Apôtre était diminuée par la préférence de quelques-uns pour Apollos, et surtout par les attaques des judaïsants venus d'Antioche. Paul avait envoyé Timothée à Corinthe et avait ensuite écrit aux fidèles de cette ville notre première lettre pour porter remède à cet état de choses; mais tout alla en s'aggravant. — Quoique ni les Actes des Apôtres ni saint Paul ne nous disent rien du résultat de la mission de Timothée à Corinthe, il est probable qu'il a dû l'accomplir, mais avec peu de succès. La lettre apostolique paraît avoir contristé ceux qui étaient restés fidèles à saint Paul, même en avoir éloigné de lui une partie, et surtout avoir irrité violemment ses adversaires. C'est peut-être à cette occasion que les violences et les injures contre Paul redoublèrent. Il était accusé de légèreté, de caprice, d'irrésolution dans ses projets, de contradiction avec lui-même. II Cor., I, 17-19. — De loin il fait des menaces. « Ses lettres sont à la vérité graves et fortes, mais la présence de son corps est faible et sa parole méprisable. » II Cor., X, 10. Présent, il est humble d'apparence; absent, il est plein de hardiesse, X, 2. Comme autrefois il combat avec les armes matérielles, X, 3. Sa prédication falsifie la parole de Dieu; elle est pleine d'artifices, elle est obscure, IV, 2-3; son désintéressement est une ruse et n'est pas réel, XII, 16. Il n'est pas apôtre, car il n'a pas de lettres de recommandation, III, 2; il se recommande lui-même, III, 1. Il n'est pas un vrai Israélite, un fils d'Abraham, un ministre du Christ, XI, 22, 23; il ne se laisse pas entretenir par les fidèles et vit de son métier, XI, 16-21. Il n'a jamais eu ni visions ni révélations, XII, 1-10; enfin c'est un fou, un insensé, XI, 1, 16. Telles étaient les accusations des judaïsants, dont Paul eut à se défendre dans sa lettre.

Il semble bien que Paul n'a plus maintenant devant lui que les judaïsants partisans du Christ. II Cor., X, 7. Il n'est plus question des partisans de Céphas. Ces partisans du Christ se flattaient d'être les apôtres par excellence, ὑπερλίαν ἀπόστολοι, XI, 5; XII, 11; ils prêchaient un autre Évangile, un autre Jésus, un autre Esprit, XI, 4. Ils n'enseignaient pas ouvertement la nécessité des observances légales, mais se déclaraient les ministres de la justice, διάκονοι δικαιοσύνης, II Cor., XI, 15. Pour le moment ils tiennent secrète leur doctrine, IV, 2, et veulent s'établir au-dessus de saint Paul; car ils sont Hébreux, Israélites, de la race d'Abraham, ministres du Christ, XI, 22, 23; ils ont des lettres de recommandation, III, 1. — Mais, dit l'Apôtre, ils se recommandent eux-mêmes, X, 12; ils se glorifient des travaux d'autrui, X, 15; ils asservissent, ils dévorent, ils outragent les Corinthiens, les frappent au visage, XI, 20; ce sont de faux apôtres, des ouvriers trompeurs déguisés en apôtres du Christ, XI, 13. — Il semble bien qu'à un moment ils ont triomphé, et qu'ils ont su tromper la majorité de la communauté corinthienne, XI, 3. Saint Paul insinue qu'elle pourrait supporter qu'un autre Jésus soit prêché, recevoir un autre Esprit, XI, 4, paroles que des faits doivent justifier.

Ému de ces nouvelles, et inquiet de ce qui s'était passé, des résultats qu'avait produits sa première lettre, Paul avait envoyé Tite à Corinthe. L'avait-il muni d'une lettre de recommandation? c'est ce que nous ne pouvons savoir, mais c'est très probable. Peu après, vers la Pentecôte, chassé peut-être d'Éphèse par l'émeute soulevée par Démétrius, il était parti pour la Macédoine. Arrivé à Troade, il voulait y attendre le retour de Tite; mais celui-ci n'arrivant pas, de plus en plus inquiet, il passa en Macédoine, où enfin il rencontra son envoyé. Tite lui apportait de bonnes nouvelles. Grâce à son esprit de conciliation et aux explications qu'il avait données, les fidèles avaient été affligés de la peine qu'avait éprouvée Paul, VII, 7; ils revenaient entièrement à lui, ils se repentaient et reconnaissaient son autorité, VII, 8-16; l'incestueux avait été puni et se repentait, II, 5-11. Cependant l'opposition n'était pas éteinte; il y avait encore dans la communauté des gens qui refusaient de reconnaître l'autorité apostolique de Paul. Le parti judaïsant n'avait pas désarmé. De plus, la majorité était revenue à lui, mais elle avait hésité un instant et avait été troublée par les attaques des ennemis de l'Apôtre. Sur le point de faire un nouveau voyage à Corinthe, Paul voulut préparer les voies, éclaircir la situation, répondre à tous les reproches et briser toutes les résistances, afin qu'à son arrivée, tout étant purifié, il pût agir chez eux en toute tranquillité et confiance, XIII, 10.

Le but premier de la lettre fut d'abord de témoigner aux fidèles la satisfaction qu'éprouvait l'Apôtre de voir qu'ils revenaient à lui, et leur expliquer les raisons pour lesquelles il avait écrit sa première lettre, puis d'organiser définitivement la collecte pour les pauvres de Jérusalem; mais, au fond, saint Paul, encore inquiet des attaques des judaïsants, voulait se justifier des reproches qu'on lui faisait et établir son autorité apostolique. Dans une première partie il fait son apologie en expliquant sa conduite récente; il dissipe les malentendus qui s'étaient élevés entre lui et la jeune Église, et répond aux reproches d'irrésolution et d'arrogance qu'on lui adresse, I-VII. Suivant sa méthode ordinaire, il ne s'arrête pas à des minuties, à des explications oiseuses; mais, s'élevant aux principes, il décrit le ministère chrétien tel qu'il est et tel qu'il l'a pratiqué; il met en opposition le ministère chrétien avec le ministère juif, la conduite de ses adversaires judaïsants et la sienne. Ces explications données, il parle de la collecte, VIII-IX; là et dans le cours de l'Épître, à diverses reprises, il se justifie d'un soupçon qu'on avait insinué sur son désintéressement : il ne veut pas être entretenu par les Églises, mais il demande de grosses sommes d'argent. Il règle tout de façon à couper court à ces insinuations, puis brusquement il revient à ses adversaires, et maintenant il les attaque, il les menace; il les traite de suppôts de Satan, de mauvais ouvriers, XI, 13-15. Ce n'est pas à eux qu'il s'adresse directement, mais aux fidèles de la communauté, qui s'étaient plus ou moins laissés séduire par eux, XI, 3. C'est eux qu'il veut convaincre, et pour obtenir ce résultat il établit d'abord son autorité apostolique, et prouve ensuite qu'il n'est inférieur à personne, qu'au contraire en tout il est égal à ses adversaires ou même leur est supérieur, X-XIII. En

résumé, dans tout le cours de la lettre, Paul se propose de prouver qu'il est véritablement apôtre.

2° Les choses ne se seraient pas tout à fait passées ainsi d'après la seconde hypothèse. — La première lettre laisse pressentir que l'autorité et l'influence de Paul étaient bien amoindries à Corinthe. Une partie seulement des fidèles lui était restée attachée, et il avait contre lui des adversaires irréconciliables, les judaïsants. Paul, se rendant bien compte de la situation, essaye dans sa première lettre de ramener à lui les indécis, et il déclare qu'il dépend des Corinthiens qu'il aille vers eux avec la verge ou avec amour. I Cor., IV, 21. Cette lettre, quoique très modérée, fit éclater l'orage. L'excommunication qu'il lance contre l'incestueux en vertu de son autorité apostolique, I Cor., V, 1-13, soulève contre lui les judaïsants, et Timothée, qui semble avoir été d'un caractère craintif et peu énergique, I Cor., XVI, 10, et d'ailleurs encore jeune, I Tim., IV, 12, ne pouvant apaiser les colères, revient à Éphèse apporter à l'Apôtre ces tristes nouvelles. Celui-ci se rend immédiatement à Corinthe; mais, chétif d'apparence et peu éloquent, II Cor., X, 10, il ne peut vaincre ses adversaires arrogants; son autorité est méconnue. Il est même gravement insulté dans l'assemblée publique, II Cor., II, 1-10. Il se retire; mais d'Éphèse il adresse aux Corinthiens une lettre terrible, dont nous le verrons regretter les termes, VII, 8. Inquiet de l'effet produit, il envoie Tite à Corinthe; mais, toujours plein d'anxiété, il s'avance au-devant de son messager jusqu'à Troade, puis jusqu'en Macédoine. Là il rencontre Tite et il apprend que les Corinthiens ont été affligés de sa lettre, II Cor., VII, 8-11; mais qu'ils sont pleins de repentir et d'affection pour lui, VII, 7. L'homme qui l'a offensé a été puni, et Tite a été chargé de présenter à Paul leurs regrets de ce qui s'était passé. Paul alors écrit notre seconde lettre.

Trois points sont à prouver pour établir cette hypothèse. 1. Saint Paul a fait à Corinthe une visite entre sa première et sa seconde lettre. Il semble le dire dans II Cor., XIII, 1 : « Voici que pour la troisième fois je viens à vous... Je l'ai dit, je le dis d'avance, comme lorsque j'étais présent pour la seconde fois. » Au chapitre XII, 14, il déclare que pour la troisième fois il est prêt à aller chez les Corinthiens. Enfin il nous dit, II, 1-3, ce qu'a été cette seconde visite : « J'ai donc jugé en moi-même de ne point aller vers vous de nouveau dans la tristesse. » Il avait écrit sa lettre, II, 2-4, afin qu'à son arrivée il n'éprouvât pas de la tristesse de la part de ceux qui devaient lui donner de la joie. — Quelques exégètes ont supposé que saint Paul faisait seulement dans ces passages allusion aux projets de voyage qu'il avait formés; mais plusieurs détails, XII, 14, prouvent l'insuffisance de cette interprétation. D'autres pensent que le voyage dont il est question ici aurait été antérieur à la première Épître; car il en serait parlé au chapitre XVI, 7, de celle-ci : « Car je ne veux pas cette fois vous voir en passant, » paroles qui ne peuvent se rapporter au premier séjour de Paul à Corinthe, qui dura dix-huit mois.

2. Saint Paul a écrit une lettre entre la première et la seconde que nous possédons. Ce fait ressort encore des paroles de l'Apôtre. II Cor., VII, 8, il écrit : « Si je vous ai attristés dans ma lettre, je ne m'en repens pas; si je m'en suis repenti (car je vois que cette lettre, du moins momentanément, vous a fait de la peine), je m'en réjouis maintenant, non parce que vous avez été attristés, mais parce que vous l'avez été pour vous repentir. » Qu'on lise encore les passages VII, 12; X, 1, 9, et l'on se demandera si ces paroles de saint Paul peuvent bien s'appliquer à la première lettre. Qu'a-t-il donc écrit qui pouvait autant affliger les Corinthiens, le faire traiter d'homme hardi en paroles et faible dans l'action, X, 10, et surtout que peut-il avoir à regretter dans cette lettre au point de s'en excuser presque? II, 4; VII, 8. L'Apôtre a donc écrit une autre lettre très énergique, où il flagellait ses adversaires et probablement reprochait aux fidèles leur faiblesse, leur posait une espèce d'ultimatum, II, 9, et les mettait en mesure de se justifier, VII, 11. — Comment se fait-il, en outre, qu'il ne nous soit rien dit dans la deuxième Épître aux Corinthiens de la mission de Timothée, dont il est parlé à plusieurs reprises dans la première? L'Apôtre en aurait parlé dans la lettre que l'on suppose. En outre, Tite, qui était inconnu aux Corinthiens, a dû emporter une lettre de recommandation. On est allé jusqu'à supposer que cette lettre intermédiaire ne serait autre que la fin de notre seconde Épître, chapitres X-XIII, 11. Hausrath, *Das Vier-Kapitelbrief des Paulus an die Corinthier*, 1870. Nous verrons plus loin que cette dernière hypothèse n'est pas admissible. Mais que saint Paul ait remis à Tite une lettre de recommandation, c'est possible et même probable. Que cette lettre ait été vive et que saint Paul en ait exprimé ses regrets dans les passages sus-mentionnés, c'est encore possible; mais beaucoup d'exégètes voient dans les passages visés une allusion à la première Épître, où l'on trouve certes des paroles très sévères à l'adresse des Corinthiens, I Cor., IV, 18-21; V, 1-2; VI, 8; XI, 17-22, et d'autres, que les ennemis de l'Apôtre pouvaient traiter d'arrogantes, II, 16; IV, 1; IX, 1; XIV, 8; XV, 8. Ce serait donc sa première lettre que Paul aurait en vue dans ces passages, et non une autre, qui n'a jamais été soupçonnée par la tradition.

3. L'homme dont il est question, II Cor., II, 5-11, n'est pas l'incestueux, mais probablement un judaïsant, un des prétendus disciples du Christ. Les paroles de saint Paul font, dit-on, allusion à un homme qui l'a directement et personnellement offensé : « Si quelqu'un a causé de la tristesse, ce n'est pas moi qu'il a attristé; mais, pour ne rien exagérer, en partie vous tous, » II, 5. — Ce passage ne paraît pas concluant et peut très bien s'appliquer à l'incestueux. Le suivant le serait davantage. « Donc, si je vous ai écrit, ce n'a été ni à cause de celui qui a fait du tort, ni à cause de celui qui a supporté l'offense, mais pour que soit manifesté votre empressement pour nous devant Dieu. » II Cor., VII, 12. On ne voit pas comment se montrerait l'empressement des Corinthiens pour l'Apôtre par la punition infligée au coupable, si Paul n'avait pas été l'offensé. Le texte cependant n'est pas tellement clair qu'on ne puisse l'appliquer, selon l'explication commune, à l'incestueux et à son père, à qui il avait fait injure, et les Corinthiens ont montré leur attachement à l'Apôtre par leur obéissance, en infligeant à l'incestueux la peine que Paul avait portée contre lui. — Le but de la seconde Épître aux Corinthiens reste toujours d'ailleurs tel que nous l'avons exposé plus haut : Paul se justifie des reproches qu'on lui a faits et prouve son autorité apostolique.

II. Date et lieu de la composition. — La première Épître avait été écrite à Éphèse, au printemps de l'an 57. Vers la Pentecôte, Paul quitta Éphèse, I Cor., XVI, 8, et se rendit à Troade; n'y trouvant pas Tite, il passa en Macédoine, où celui-ci le rejoignit, lui apportant les nouvelles de Corinthe. II Cor., II, 12-13; VII, 5, 6. C'est alors que saint Paul écrivit sa seconde lettre, probablement vers le mois de septembre 57; car, pour que ces divers événements aient eu lieu, quatre ou cinq mois ont dû s'écouler entre les deux lettres. L'écrivit-il de Philippes, ainsi que le dit une souscription du manuscrit B et de la Peschito? C'est ce qu'il est impossible de dire, mais c'est fort possible. — Dans la deuxième hypothèse qui a été présentée, un plus long espace de temps est nécessaire entre les deux lettres, puisqu'il y eut entre elles un voyage de l'Apôtre à Corinthe et une autre lettre; il faut donc supposer entre les deux au moins l'espace d'un an, ce qui reporterait la date de notre seconde Épître à l'été de 58.

Les porteurs de cette lettre furent ceux que Paul envoyait à Corinthe pour organiser la collecte pour les pauvres de Jérusalem, VIII, 16-24; Tite et les deux envoyés des Églises pour la collecte: le frère dont la louange s'est

répandue dans toutes les Églises par l'Évangile, v. 18, probablement Barnabé, ou Silas, ou Luc, ou Marc, et le frère dont l'Apôtre a éprouvé le zèle en plusieurs occasions, v. 22, probablement Apollos, ou Luc, ou Sosthène, ou Timothée. Aucune indication ne nous permet de choisir entre ces divers noms ou d'autres.

III. Authenticité et canonicité. — 1° *Preuves extrinsèques.* — Nous ne relevons que de très vagues réminiscences de la deuxième Épître aux Corinthiens dans les premiers écrivains chrétiens; mais, à partir du milieu du IIe siècle, les témoignages deviennent très abondants. Funk signale six passages de la première épître de saint Clément Romain, un des épîtres de saint Ignace, trois de l'épître aux Philadelphiens de saint Polycarpe, et trois de l'épître à Diognète, qui rappellent d'assez loin des paroles de saint Paul dans la deuxième Épître aux Corinthiens. La pensée et même quelques expressions sont identiques dans Polycarpe, *ad Philippenses*, II, 2, t. v, col. 1007, et II Cor., IV, 14; dans *ibid.*, IV, 1, t. v, col. 1009, et II Cor., VI, 7 : Ὁπλισώμεθα τοῖς ὅπλοις τῆς δικαιοσύνης. — Le beau passage de la lettre à Diognète, v, 8-16, t. II, col. 1161, est inspiré certainement de II Cor., x, 3, et le passage VI, 8-10 de XI, 24. A comparer aussi Théophile d'Antioche, *ad Autolycum*, I, 2, t. VI, col. 1028, et II Cor., VII, 1; — I, 7, col. 1036, et II Cor., v, 4; — III, 4, col. 1125, et II Cor., XI, 19. — Saint Irénée cite deux fois la seconde Épître aux Corinthiens par son nom : *Adv. hær.*, IV, XXVIII, 3, et XXIX, 1, t. VII, col. 1063-1064; cf. II Cor., II, 15, et IV, 4; — *Hær.*, III, VII, 1, t. VII, col. 864; cf. *Hær.*, lib. IV, XXVI, 4, t. VII, col. 1055; XXIX, 1, *ibid.*, col. 1063; XXXVI, 6, *ibid.*, col. 1095; lib. V, XIII, 4, *ibid.*, col. 1159-1160. Voir Werner, *Der Paulinismus des Irenæus*, Leipzig, 1889. — Athénagore, *De resurr.*, XVIII, t. VI, col. 1009, cite une partie de II Cor., v, 10. — Clément d'Alexandrie cite cette Épître plus de quarante fois. Cf. *Strom.*, IV, 16, t. VIII, col. 1306-1310, et II Cor., II, 14; III, 14. Tertullien la cite aussi très souvent, *Adv. Marcionem*, v, XI, XII, t. II, col. 498-503. Cf. *de Pud.*, XIII, t. IV, col. 1003 et II Cor., II, 6-11. — Basilides la connaissait, et Marcion l'avait admise dans sa collection. Voir Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 513-515, les passages que l'on a reconstitués. La version syriaque Peschito et les vieilles versions latines la possédaient. Le canon de Muratori l'indique. Voir col. 170. — Ces témoignages des Pères, l'admission de cette Épître dans les vieilles versions latines, la Peschito et le canon de Muratori, prouvent que dès le commencement du IIe siècle au moins elle était tenue pour canonique.

2° *Preuves intrinsèques.* — Aucune lettre ne porte plus marqués les traits caractéristiques de la personnalité de saint Paul. On peut dire qu'il revit là tout entier avec son absolu dévouement à Jésus-Christ, son amour paternel pour les enfants qu'il a enfantés à la foi; mais aussi avec son tempérament ardent, passionné, et sa mordante ironie. Nous y retrouvons aussi sa méthode ordinaire d'exposition; il mélange à chaque instant les détails particuliers avec les idées générales; de la discussion des faits il s'élève à l'enseignement des plus hautes doctrines. Tout en exposant son propre ministère, saint Paul établit la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne, III; de ses propres expériences il conclut à l'état futur, IV, à la résurrection, v. La collecte lui est une occasion d'enseigner l'incarnation de Jésus-Christ, VIII, 9; la bonté et la munificence de Dieu, IX, 8-12.

Les rapports entre cette Épître et les Actes des Apôtres, ainsi qu'avec les autres Épîtres de Paul, sont très nombreux, surtout avec la première Épître aux Corinthiens; aussi peut-on dire que cette seconde Épître est la suite naturelle et presque nécessaire de la première. Nous y voyons développés les germes de division qui apparaissaient dans la première; la situation devient plus accusée et telle qu'elle devait être prévue. Les événements y suivent leur cours normal, si bien qu'on a pu dire qu'à l'aide de la première lettre on aurait presque pu écrire la seconde ou réciproquement.

Signalons les rapprochements les plus frappants :

II Cor., II, 12. Saint Paul est parti de Troade pour la Macédoine. — II Cor., IX, 2. Saint Paul est en Macédoine.	I Cor., XVI, 5. Il annonce qu'il passera par la Macédoine pour aller à Corinthe.
II Cor., II, 6-8. Il demande qu'il soit pardonné à l'incestueux. — La plupart des exégètes croient qu'il est question ici de l'incestueux de I Cor., v, 1.	I Cor., v, 1-6. Il condamne et excommunie un incestueux.
II Cor., VIII, 1, 2, 5, 7, 11. La collecte pour les pauvres de Jérusalem a été faite.	I Cor., XVI, 1. Il a réglé la manière de faire cette collecte.
II Cor., XI, 32. Saint Paul raconte comment il s'est échappé de Damas.	Act., IX, 23, 25. Même fait avec quelques autres détails.
II Cor., I, 3-10. Saint Paul fait allusion aux dangers qu'il a courus en Asie.	Act., XIX. Récit de l'émeute populaire soulevée par Démétrius contre l'Apôtre.
II Cor., I, 19. Silvain et Timothée ont prêché avec lui l'Évangile à Corinthe.	Act., XVIII, 1-5. Silas et Timothée viennent de Macédoine rejoindre Paul à Corinthe.

IV. Intégrité de l'Épître. — 1° Dans la première partie de sa lettre, Paul fait son apologie; dans la deuxième, il parle de la collecte pour les pauvres de Jérusalem; puis, au chapitre x, brusquement, sans transition, il apostrophe ses adversaires et recommence son apologie. Le début de ce second plaidoyer personnel paraît être le commencement d'une lettre : « Mais, moi-même, Paul, je vous exhorte par la douceur et la clémence du Christ. » II Cor., x, 1. Aussi a-t-on prétendu que cette dernière partie de l'Épître, tout en ayant été écrite par l'Apôtre, ne faisait pas partie de cette lettre aux Corinthiens, mais aurait été écrite longtemps avant. Hausrath, nous l'avons dit, voyait dans ces quatre chapitres la lettre, dont nous avons parlé plus haut, qui aurait été écrite entre la première et la seconde; ainsi s'expliquerait la différence de ton entre les premiers chapitres et les derniers, les jugements divers que Paul porte sur ses lecteurs ici et là. Ici, VIII, 7, il reconnaît qu'ils possèdent en abondance la foi, la science et la charité; là, XII, 20, il craint qu'à son arrivée il ne les trouve infectés de tous les vices. Ici, il est plein de douceur, il fait presque des excuses, II, 4; VII, 8; là, au contraire, il parle avec rudesse, même avec violence, XIII, 1-10.

Quoique ces observations soient fondées, les derniers chapitres de la lettre n'en sont pas moins la suite naturelle des premiers. Au commencement Paul s'adresse à la partie de la communauté qui lui était restée fidèle ou qui était revenue à lui; il lui donne des explications très calmes sur les événements qui ont causé le malentendu entre elle et lui, tandis qu'à la fin il parle de ses adversaires irréconciliables, et, se comparant à eux, il montre combien il leur est supérieur. Cette dernière partie, en outre, ne peut avoir été écrite avant la première, puisque en divers passages elle la suppose; il y a correspondance évidente entre la fin et le commencement de l'Épître. Que l'on compare, par exemple, I, 15, et X, 14, ou II, 2; VII, 9, et XIII, 10; c'est la même idée. Aux chapitres III, 1, et V, 12, Paul se défend de faire son éloge, tout aussi bien qu'aux chapitres X, 18; XI, 16. — Enfin les versets 11-13 du chapitre XIII ne peuvent s'appliquer qu'aux lecteurs dont il est question dans les premiers chapitres. D'ailleurs les diverses catégories de lecteurs sont bien dis-

tinguées les unes des autres; aux uns Paul fait des protestations d'amour, XI, 2, 11; XII, 19, tandis qu'il parle aux autres très sévèrement, XI, 4, 13, 21. — Le P. Cornely, *Comm. in secundam ad Cor.*, p. 7, fait remarquer après plusieurs autres que la marche de cette apologie peut très bien être comparée à celle que suit Démosthène dans le *Pro corona*. Dans la première partie il défend sa vie politique d'un ton modéré et tranquille, puis dans la deuxième partie il attaque son adversaire avec la plus grande violence. — On a supposé que la seconde partie de la lettre avait été écrite quelque temps après la première, au reçu de mauvaises nouvelles venues de Corinthe. Reuss, *Les Épîtres pauliniennes*, Paris, 1878, t. I, p. 291; Fouard, *Saint Paul*, Paris, 1892, p. 388. Rien ne prouve cette hypothèse, mais elle pourrait expliquer la différence de ton entre le commencement et la fin de l'Épître.

2° Ewald, Holsten et plusieurs autres à leur suite supposent que le passage VI, 14-VII, 1, serait une addition étrangère au texte, car aux versets VI, 11, l'Apôtre assure les Corinthiens de son amour pour eux et leur demande la réciproque, puis, VI, 14-VII, 1, il y a une digression où il les adjure de ne pas s'unir aux infidèles, et de nouveau il leur demande de l'accueillir, VII, 2. Il faudrait rejeter VI, 14-VII, 1, et souder VI, 13 à VII, 2. Mais, d'abord, on pourrait voir dans ce passage une de ces digressions assez habituelles à l'Apôtre. Quelquefois, abandonnant le fil principal de son discours, il suit une idée connexe, puis revient à son sujet primitif. C'est bien le cas ici. En outre ce passage se trouve dans tous les manuscrits, anciens ou plus modernes; c'est donc par une supposition tout à fait gratuite qu'on y voit une glose passée dans le texte.

V. Style et langue de l'Épître. — 1° Saint Augustin, *De doct. christ.*, t. XXIV, col. 94-96, fait très bien ressortir l'éloquence de cette épître et la mordante ironie de l'Apôtre envers ses adversaires. Érasme apprécie ainsi le style de cette Épître : Les figures de mots, telles que l'opposition des termes, la disposition des périodes, la symétrie des membres de phrase, la similitude des désinences, la répétition des mots, et autres de même genre, impriment à ce style une telle variété et un tel mouvement qu'il ne se peut rien trouver de plus gracieux ni de plus chaleureux. Il en admire aussi la disposition logique : Les plus savants critiques s'escriment à expliquer la pensée des poètes et des orateurs, mais avec cet orateur-là il faut plus d'efforts pour saisir son intention présente, son but, son dessein; il y a tant chez lui de tours et de détours, et, soit dit sans irrévérence, tant de ruse, qu'on ne croirait pas que c'est le même homme qui parle. Tantôt, comme une source limpide, il ne bouillonne que peu à peu; tantôt, comme un torrent, il s'emporte avec fracas, entraînant tout sur son passage; maintenant il s'écoule avec une douce tranquillité, puis se répand au loin comme un vaste lac, puis semble se ramasser et se perdre, pour aller, à son gré, reparaître subitement sur un autre point. (Paraphr. Dedic.) Ce jugement d'Érasme répond bien à l'impression que nous éprouvons en lisant ces belles pages de l'Apôtre; cependant il doit être légèrement corrigé par celui du Dr A. Plummer, *Smith's Dictionary of the Bible*, 2e édit., t. I, p. 657 : « Le style de cette Épître n'a pas été aussi universellement admiré que celui de la première. Le grec en est rude. Le récit et les raisonnements sont souvent embrouillés et brisés; l'aisance et la facilité font partout défaut. Les pensées, aussi belles en général que dans la première Épître, sont moins bien exprimées; il n'y a aucun passage qui en hauteur d'éloquence égale la première lettre. Cependant, en dépit de la faiblesse du langage, l'éloquence de cette seconde Épître est puissante. L'intensité des sentiments contradictoires sous l'influence desquels elle a été écrite a brisé le rythme et l'arrangement des phrases; mais il s'en dégage une impression de vie et de puissance qu'une diction plus châtiée aurait affaiblie. On sent à chaque phrase que l'écrivain parle du plus profond de son cœur, de ce cœur sur lequel Corinthe est inscrit, III, 2; VII, 3. »

2° Les ἅπαξ λεγόμενα sont au nombre de quatre-vingt-douze dans cette Épître, parmi lesquels nous citerons : εὐχαριστεῖσθαι, I, 11; κλύσμα, III, 13, 14, 15, 16; κατοπτριζεσθαι, III, 18; ἐπενδύεσθαι, V, 2, 4; ἐκδημεῖν, et ἐνδημεῖν, V, 6, 8, 9; ἀγρυπνία, VI, 5; XI, 27; μολυσμός, VII, 1; προσαναπληροῦν, IX, 12; XI, 9; ὀχύρωμα, X, 4; σαργάνη, XI, 33; ὑπερλίαν, XI, 5, XII, 11; σκόλοψ, XII, 7. Parmi les expressions les plus remarquables, nous signalerons : παλαια διαθήκη, III, 14; ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, IV, 4; ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος, IV, 16; ἀπο πέρυσι, VIII, 10; IX, 2; εἰς τὰ ἄμετρα, X, 13, 15; ἄγγελος φωτός, XI, 14; τρίτος οὐρανός, XII, 2; ἄγγελος σατανᾶ, XII, 7.

3° Les figures de langue et de style sont aussi très nombreuses dans cette lettre; on y trouve des exemples d'anacoluthe, I, 7; VII, 5; IX, 10-13; d'asyndète, VIII, 23; X, 16; XI, 20; de construction prégnante, X, 5; XI, 3; d'euphémisme, VII, 11; d'ironie, XI, 16; XII, 13; d'oxymoron (alliance de mots contradictoires), VI, 9, 10, 14; VIII, 2; XII, 5, 9, 10; de parallélisme, VII, 4, 5; XIII, 4; de paronomase, III, 2; IV, 8, V, 4; VIII, 22. On pourrait aussi relever les mêmes particularités syntaxiques que pour la première Épître.

VI. Citations de l'Ancien Testament. — On compte vingt-deux citations de l'Ancien Testament dans la deuxième Épître aux Corinthiens; mais plusieurs sont empruntées à plusieurs livres à la fois, ou bien la source en est incertaine. Cf. III, 3, et Exod., XXXI, 18; XXXIV, 1; Prov., III, 3; Jer., XXXI, 33, ou VI, 18, et II Reg., VII, 8, 14; Ose., I, 10; Is., XLIII, 6; Amos, IV, 13, etc. Il en est qui rappellent seulement un mot qui a pu être tiré du langage courant : II Cor., I, 20, et Num., V, 22; I Par., XVI, 36; Ps. XL, 13; II Cor., III, 18, et Exod., XL, 34; III Reg., VIII, 11; II Cor., IV, 4, et Gen., IX, 6; II Cor., VI, 15, et Jud., XIX, 22; I Reg., XXV, 17; II Cor., XI, 24, et Deut., XXV, 3. Douze livres de l'Ancien Testament sont cités : les Psaumes cinq fois, les Proverbes et Isaïe quatre fois, l'Exode trois, le Deutéronome et les Rois deux fois, la Genèse, le Lévitique, Jérémie, Ézéchiel, Osée, Amos, chacun une fois. Quatre citations reproduisent le texte des Septante, IV, 13; VI, 2; VIII, 15; IX, 9; six autres, IX, 10 (allusion); XI, 3 (allusion); VIII, 21; IX, 7; X, 17; XIII, 1, s'en rapprochent beaucoup. Une seule citation, VI, 17, s'accorde avec le texte hébreu contre les Septante. Une autre, IX, 7, reproduit un passage qui n'est pas dans le texte hébreu, Prov., XXII, 8. Nous pouvons donc faire à propos de cette Épître les mêmes observations que pour les citations de l'Ancien Testament dans la première Épître aux Corinthiens, col. 988.

VII. Texte de l'Épître. — Voir pour les manuscrits ce qui a été dit plus haut. Il y a plusieurs variantes intéressantes : I, 12, ἁπλότητι au lieu de ἁγιότητι; XII, 1, καυχᾶσθαι δή, οὐ συμφέρει μοι ou καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μέν. Aucune n'est assez importante pour qu'il soit nécessaire de la discuter. Voir, pour l'appareil critique, Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, 8a edit. maj., t. II, p. 569-626.

VIII. Contenu de l'Épître. — Outre le prologue et l'épilogue, la seconde Épître aux Corinthiens renferme trois parties bien distinctes : 1° l'apologie de l'Apôtre; 2° la collecte pour les pauvres de Jérusalem; 3° les preuves de son apostolat.

I. *Prologue*, I, 1-11. — 1° Salutations de Paul et de Timothée à l'Église de Corinthe et vœux apostoliques, I, 1-2. — 2° Actions de grâces de l'Apôtre pour les consolations reçues au milieu de ses afflictions, qui tournent les unes et les autres au bien des Corinthiens, 3-7; — 3° car il a connu de grands dangers, auxquels il a échappé avec l'aide de Dieu, 8-10; — 4° les Corinthiens l'aideront aussi de leurs prières, 11.

II. *Première partie.* — *Justification générale de l'Apôtre*, I, 12-VII, 16. — 1° *Réponse au reproche de légèreté et d'inconstance*, I, 12-II, 17. — 1. Paul proteste de sa sincérité de conduite et de parole, I, 12-14, en particulier dans le projet, qu'il avait annoncé, d'aller à Corinthe, 15-16. — 2. A-t-il fait preuve de versatilité en ne réalisant pas ce projet? 17, non; car sa constance s'appuie sur la fidélité de Dieu et la grâce du Saint-Esprit, 18-22. — 3. Il expose la raison de son changement de projet : *a*) Il a voulu épargner les Corinthiens et ne pas les revoir dans la tristesse; il a donc écrit avec larmes pour leur témoigner son amour, I, 23-II, 4; — *b*) si d'ailleurs quelqu'un a été une cause de tristesse, c'est eux qu'il a attristés et non lui, 5; le châtiment infligé par le plus grand nombre suffit; pour lui, il pardonne à cause d'eux, 6-11; — *c*) n'ayant pas trouvé Tite à Troade, il est parti pour la Macédoine, 12-13. — 4. Il rend grâces à Dieu, qui le fait triompher dans le Christ; il est la bonne odeur du Christ, et il parle avec sincérité, 14-17.

2 *Réponse au reproche de suffisance et d'orgueil*, III, 1-VI, 10. — 1. Se recommande-t-il encore lui-même? non, ce sont les Corinthiens qui sont sa lettre de recommandation, III, 1-3; il a confiance en Dieu, parce que sa capacité vient de Dieu, qui l'a rendu capable d'être ministre de la nouvelle alliance, 4-6. — 2. Excellence de ce ministère nouveau par rapport à l'ancien, III, 7-18; — relativement à la manière dont il a été donné, 7, 8; aux effets de l'un et de l'autre, 9, 10, et à leur durée, 11; c'est pourquoi nous agissons avec une grande liberté, 12, et nous n'usons pas, comme Moïse, d'un voile, 13, lequel demeure encore pour les Juifs, jusqu'à ce que leur cœur soit converti, 13-16; mais nous, nous contemplons le Seigneur à visage découvert et sommes transformés à son image, 17, 18. — 3. Ayant ce ministère, Paul parle avec confiance et clairement, IV, 1-2; son Évangile n'est obscur que pour ceux qui sont aveuglés, 3, 4, car il prêche seulement Jésus-Christ, 5, 6. — 4. Son but est de plaire au Christ, qui doit le récompenser de ses travaux, IV, 7-V, 10. — *a*) Il porte ce trésor [de l'Évangile] dans des vases de terre, pour que ressorte mieux la puissance de Dieu, IV, 7; il est exposé à tous les périls, mais il est soutenu, et il manifeste en lui la vie de Jésus, 8-12. — *b*) Il parle parce qu'il a cru; il souffre tout, parce qu'il espère la résurrection, 13-15; il a confiance parce que les afflictions de cette vie lui procureront une gloire éternelle, 16-18. — *c*) Car il sait que nous avons dans le ciel une maison que nous désirons habiter, V, 1-5; mais, quoiqu'il aimât mieux quitter ce corps, qu'il meure ou qu'il vive, il veut plaire au Christ, notre juge, de qui nous devons recevoir la récompense ou le châtiment, 6-10. — 5. Il ne se recommande pas de nouveau aux Corinthiens, mais il veut leur donner occasion de glorifier Dieu à son sujet; car, quoi qu'il fasse, c'est pour Dieu et pour eux qu'il le fait, V, 11-13. — Il expose ensuite que le motif de ses actes est la charité, V, 14-VI, 10. — *a*) Le mobile de sa conduite, c'est la charité du Christ, mort pour tous, afin que tous vivent pour lui, V, 14-15; — *b*) et tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui-même par le Christ, dont les Apôtres sont les ambassadeurs, les exhortant à ne pas avoir reçu en vain la grâce de Dieu, 16-VI, 2. — *c*) ce ministère, il le rend recommandable par ses souffrances et les vertus qu'il pratique, VI, 3-10.

3° Il termine son apologie par une exhortation, VI, 11-VII, 16. — 1. Il demande aux Corinthiens de lui rendre amour pour amour, de ne pas s'unir aux infidèles, car il n'y a pas d'union entre le Christ et Bélial; qu'ils se séparent donc de tout ce qui est impur, et ils seront les fils de Dieu, VI, 11-VII, 1. — 2. Il exprime son amour pour eux, VII, 2-4, et leur dit ses tristesses et ses craintes à leur sujet et la joie qu'il a ressentie en apprenant de Tite leur repentir, 5-7; la tristesse qu'il leur a causée a été selon Dieu et lui est un motif de consolation, 8-13, laquelle est augmentée par la joie qu'a ressentie Tite et par l'affection réciproque qui unit Tite et les Corinthiens, 14-16.

III. *Seconde partie.* — *De la collecte pour les pauvres de Jérusalem*, VIII, 1-IX, 15. — 1° Exhortations générales à prendre part à cette collecte, VIII, 1-15. — 1. Suivre l'exemple des Églises de Macédoine, qui, quoique pauvres, ont donné abondamment, VIII, 1-5; il envoie donc Tite pour recueillir les dons, qui seront abondants, puisque les Corinthiens abondent en toutes les vertus, 6, 7. — 2. Mais il ne commande pas, car il leur suffit de se rappeler Jésus-Christ, qui s'est fait pauvre pour eux, pour terminer ce qu'ils ont commencé l'année précédente, 8-11; il les engage donc à donner avec bonne volonté suivant leurs moyens, afin qu'il y ait égalité entre tous, 12-15.

2° Il leur recommande Tite et deux autres frères éprouvés, chargés de faire cette collecte; car pour lui il ne veut pas s'occuper seul de l'administration de ces aumônes, 16-24.

3° Nouveaux motifs pour donner abondamment, IX, 1-15. — 1. Que l'on donne rapidement, afin qu'il n'ait pas à rougir d'eux en face des Macédoniens, qui viennent avec lui, IX, 1-5. — 2. Qu'on donne abondamment et avec joie, car Dieu est puissant pour les combler de tous dons, et ceux qui recevront leurs aumônes glorifieront Dieu et prieront pour eux, 6-15.

IV. *Troisième partie.* — *Apologie personnelle de l'Apôtre*, X, 1-XIII, 10. — Saint Paul établit son autorité apostolique, X, 1-18. — 1. Il exhorte ses adversaires à ne pas le forcer à user avec hardiesse envers eux des armes spirituelles et l'obliger à punir, X, 1-6. — 2. Il est au Christ plus que personne, et il se glorifie de son autorité apostolique; mais il ne veut pas intimider seulement par lettres, et il sera présent tel qu'il est dans ses lettres, 7-11; il n'imitera pas ceux qui se glorifient eux-mêmes, mais il est glorifié par Dieu et par ses travaux, 12-16; car c'est Dieu qui doit glorifier et recommander, 17, 18.

2° Il prouve qu'il n'est inférieur en rien à ses adversaires, XI, 1-XIII, 10. — 1. Qu'on supporte sa folie, car il agit pour les détourner des séducteurs, X, 1-4, auxquels cependant — 2. il n'est pas inférieur, XI, 5-XII, 18, — *a*) en science, XI, 5, 6, ni coupable parce qu'il les a évangélisés sans rétribution de leur part, afin d'enlever tout prétexte contre son ministère de la part des faux apôtres, 7-15. — *b*) Qu'on l'excuse si, imitant ses adversaires, il se glorifie lui-même, XI, 16-21; comme eux il est de race juive, 22; serviteur du Christ, 23, il l'est plus qu'eux par ses souffrances, par les dangers qu'il a courus, 24-27, par les soucis du ministère apostolique, 28-33; il a eu des visions, des révélations, il peut s'en glorifier, XII, 1-5; mais il ne veut se glorifier que de ses infirmités, qui lui ont été données pour l'éprouver et afin qu'il soit plus fort, 6-10. — *c*) Il a agi chez eux en apôtre, et ils ne sont pas inférieurs aux autres sinon en ce qu'il ne leur a pas été à charge, ni ses compagnons non plus, et qu'il ne le sera pas davantage à son prochain séjour, 11-18. — 3. Que les Corinthiens ne pensent pas qu'il veut se justifier auprès d'eux; non, il parle devant Dieu pour leur édification et afin qu'ils se corrigent, car il craint de les retrouver encore dans leurs anciens péchés, 19-21; mais à son troisième séjour il rétablira l'ordre, et il annonce qu'il sera un juge sévère contre ceux qui refuseront de s'amender, XIII, 1-7; il écrit ces choses afin de ne pas être obligé d'user de sévérité à son arrivée à Corinthe, 8-10.

V. *Épilogue*, XIII, 11-13. — Dernières exhortations, 11. Salutations mutuelles, 12. Bénédiction apostolique, 13.

IX. Bibliographie. — Pères grecs : S. Jean Chrysostome, *trente homélies*, t. LXI, col. 381-1610; S. Cyrille d'Alexandrie, *Fragmenta ex catenis collecta*, t. LXXIV, col. 915-951; Théodoret, *Interpretatio*, t. LXXXII, col. 376-

460; Œcumenius, *Comment.*, t. CXVIII, col. 909-1088; Théophylacte, *Explanatio*, t. CXXIV, col. 795-952. — Pères latins : Ambrosiaster, *Commentarius*, t. XXX, col. 771-806; Primasius Adrum., *Commentaria*, t. LXVIII, col. 553-584; Sedulius Scotus, *Collectanea*, t. CIII, col. 161-182; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, t. CXIV, col. 551-570; Anselmius Laudunensis, *Glossa interlinearis*, Bâle, 1502; Anvers, 1634. — Moyen âge : Aymon, évêque d'Alberstadt, *Expositio*, t. CXVII, col. 605-668; Hugues de Saint-Victor, *Quæstiones et decisiones*, t. CLXXV, col. 543-553; Hervé de Bourges, *Commentarius*, t. CLXXXI, col. 1001-1126; Pierre Lombard, *Collectanea*, t. CXCII, col. 9-94; S. Thomas d'Aquin, *Commentarius*, Paris, 1880. — XVIe-XVIIIe siècle : Cardinal Cajetan, *Literalis Expositio*, Rome, 1529; J. Gagnæus, *Brevissima Scholia*, Paris, 1543; Salmeron, *Commentaria*, Cologne, 1614,, t. XIV; B. Justinien, *Explanationes*, Lyon, 1612; Estius, *Commentarius*, Douai, 1614; Cornelius a Lapide, *Commentarii*, Anvers, 1614; B. de Picquigny, *Triplex expositio*, Paris, 1703; Noël Alexandre, *Commentarius literalis*, Naples, 1741; dom Calmet, *Commentaire*, Paris, 1707. — XIXe siècle : *Catholiques* (Commentaires spéciaux); Maier, *Commentar über den zweiten Brief an die Corinther*, Fribourg, 1865; R. Cornely, *Commentarius in sancti Pauli Epistolam ad Corinthios alteram*, in-8°, Paris, 1892. — *Non catholiques :* J. G. Fr. Leun, *Pauli ad Corinthios epistola secunda græce perpetua annotatione illustrata*, in-8°, Lemgo, 1805; E. A. G. Krause, *Animadversiones in secundam Epistolam ad Corinthios*, in-8°, Kœnigsberg, 1818; Chr. Emmerling, *Epistola Pauli ad Corinthios posterior*, in-8°, Leipzig, 1823; L. J. Rückert, *Der zweite Brief Pauli an die Korinther*, in-8°, Leipzig, 1837; E. Osiander, *Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinther*, Stuttgart, 1858; A. Klopper, *Commentar über das zweite Sendschreiben des Ap. Paulus an die Gemeinde zu Korinth*, in-8°, Berlin, 1874; G. Heinrici, *Das zweite Sendschreiten des Ap. Paulus and die Korinthier*, in-8°, Berlin, 1887; G. Heinrici, *Der zweite Brief and die Korinther*, in-8°, Gœttingue, 1890; Plumptre, *Commentary on Second Corinthians*, in-8°, Londres, 1881; Waite, Speaker's *Commentary on second Epistle to the Corinthians*, in-8°, Londres, 1881; Farrar, *Pulpit Commentary on second Epistle to the Corinthians*, in-8°, Londres, 1883; A. Beet, *Commentary on the Epistles to the Corinthians*, in-8°, Londres, 1885; Reinecke, *Der zweite Brief Pauli an die Korinther*, in-8°, Leipzig, 1886. E. JACQUIER.

CORITE (hébreu : *haq-qorḥi*), nom patronymique des descendants de Coré, fils d'Isaar, fils de Caath, fils de Lévi. Exod., VI, 24 (hébreu : *benê Qoraḥ*, « les fils de Coré »); I Par., IX, 19, 31; XXVI, 1. Les « fils de Coré » sont aussi nommés dans les titres des Psaumes, XLI, 1; XLIII, 1; XLV, 1; XLVI, 1; XLVII, 1; XLVIII, 1; LXXXIII, 1; LXXXIV, 1; LXXXVI, 1; LXXXVII, 1. Voir CORÉ 3.

CORLUY Joseph, jésuite belge, né à Anvers le 4 octobre 1834, mort à Turnhout le 6 juin 1896. Entré au noviciat le 24 septembre 1853, il enseigna les belles-lettres, les mathématiques, la physique, l'astronomie et l'histoire naturelle; puis, de 1869 à 1893, au scolasticat de Louvain, l'Écriture Sainte et les langues orientales. Nommé ensuite supérieur de la résidence de Malines, il fut frappé d'apoplexie foudroyante à Turnhout, où il allait prêcher une retraite. De 1869 à 1885, il fit autographier ses leçons d'Écriture Sainte, dont quelques-unes furent imprimées : *Commentarius sancti Joannis*, in-8°, Gand, 1878; 2e édition, 1880; *Spicilegium dogmatico-biblicum seu commentarii in selecta Sacræ Scripturæ loca quæ ad demonstranda dogmata adhiberi solent*, 2 in-8°, Gand, 1884-1885. — Il a collaboré au *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, publié sous la direction de l'abbé Jaugey (Paris, 1889); les trente et un articles qu'il y a insérés sont tous sur l'Écriture Sainte. — Dans les *Études religieuses : L'intégrité des Évangiles en face de la critique* (1876); tiré à part, in-8°, Lyon, 1876; *Les frères de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (1878). — Dans *La Controverse*, dans *Le prêtre*, dans *La science catholique*, le P. Corluy publia plusieurs articles; il rédigea le *Bulletin scripturaire* dans la dernière de ces revues, de 1886 à 1896. — Le *Dictionnaire de la Bible* renferme deux articles de lui : *Actes des Apôtres* et *Apocalypse*. — Trois ans avant sa mort, le P. Corluy entreprit la traduction flamande des quatre grands Prophètes; elle doit faire partie d'une traduction intégrale de la Sainte Écriture, entreprise par des prêtres du diocèse de Malines; son travail était presque totalement imprimé. C. SOMMERVOGEL.

CORMORAN (hébreu : *šâlâk*, d'après l'opinion commune; Septante : καταρράκτης; Vulgate : *mergulus*), oiseau de l'ordre des palmipèdes à narines cachées ou cryptorhines, et de la famille des pélécanidés. Le cormoran (fig. 353) a une taille qui varie entre celle de l'oie et de

353. — Le cormoran.

la sarcelle, le plumage brun foncé en dessous et verdâtre en dessus, le bec plus long que la tête, robuste, droit, mais recourbé à l'extrémité, les ailes allongées et pointues, la queue arrondie, les pattes et les pieds noirs, ces derniers munis de quatre doigts réunis par une membrane. D'un caractère tranquille et confiant, cet oiseau se laisse facilement approcher, prendre et apprivoiser. Les cormorans se tiennent par troupes sur les rochers qui avoisinent la mer ou les fleuves. Ils se nourrissent de poissons, qu'ils saisissent en plongeant avec rapidité et qu'ils avalent avec une insatiable gloutonnerie. Ils les engloutissent vivants et toujours la tête la première. S'ils ont pris leur proie par la queue, ils la font sauter en l'air avec leur bec et la saisissent par la tête, de manière que leur victime ne soit pas arrêtée dans leur gosier par ses ouïes ou ses épines. Le cormoran porte en grec le nom de φαλακροκόραξ, « corbeau chauve, » parce que la peau de sa face est nue jusqu'à la gorge. Pline, *H. N.*, X, 48, 68. Son nom français signifie « corbeau de mer », et indique le séjour le plus habituel de l'oiseau. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, t. I, p. 811. — Le cormoran commun, *phalacrocorax carbo* ou *carbo cormoranus*, est abondant sur les côtes maritimes de la Palestine. Il fréquente le Cison et visite même le lac de Génésareth. On rencontre autant de ces oiseaux sur le Jourdain que sur le Nil. On trouve aussi sur le Cison et sur le Litâni le cormoran de

la petite espèce, le *phalacrocorax pygmæus* ou *carbo graculus*. — Le mot hébreu *šâlâk* vient du verbe *šâlak*, « jeter du haut en bas, » et désigne un animal qui fond d'en haut sur sa proie. Le grec καταρράκτης, employé par les Septante, convient aussi à un animal qui « se précipite », et est usité comme nom d'un oiseau de mer qui fond sur sa proie. Aristophane, *Aves*, 887; Aristote, *Hist. anim.*, II, 12, 15. Le latin *mergulus* de la Vulgate ou *mergus* se rapporte à un autre palmipède, le plongeon, qui ne vit que dans les pays du nord. La version syriaque et Onkélos rendent *šâlâk* par un terme qui veut dire « tirant les poissons ». Le sens général du mot n'est donc pas douteux. Mais comme différentes espèces d'oiseaux se livrent à la pêche du poisson, les auteurs ne sont pas d'accord sur celle que désigne le mot hébreu. Quelques-uns ont pensé au fou, *sula bassana* ou *pelecanus bassanus*, pélécanidé qui ne se rencontre guère en Orient. Rosenmüller, *Scholia in Leviticum*, Leipzig, 1798, p. 67; Gesenius, *Thesaurus*, 1842, p. 1419. D'autres font du *šâlâk* soit un pélican, soit une hirondelle de mer, dont quelques espèces fréquentent en effet le Nil, les côtes et les mers intérieures de la Palestine. Ce qui est indubitable, c'est que *šâlâk* désigne en général les oiseaux plongeurs, au nombre desquels il faut nécessairement ranger le cormoran, si commun en Palestine. C'est à ce dernier qu'on applique le plus généralement aujourd'hui le nom de *šâlâk*. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 252; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 490-494. La Bible ne mentionne le *šâlâk* que pour le ranger parmi les oiseaux impurs. Lev., XI, 17; Deut., XIV, 17. La chair du cormoran, comme en général celle des pélécanidés, n'est pas mangeable, à cause de sa détestable saveur de poisson, surtout quand l'oiseau est déjà vieux. H. LESÊTRE.

CORNALINE. Hébreu : *'ôdem*, pierre « rouge »; Septante et Apocalypse, XXI, 20 : σάρδιον; Vulgate : *sardius*; Apocalypse, IV, 3 : σάρδινος (sous-entendu λίθος), « pierre de Sardes »; Vulgate : *sardinis*.

I. DESCRIPTION. — Cette pierre précieuse est un silex qui varie du rouge sang foncé au rouge de chair tendre, nuancé de jaunâtre; et alors il n'est presque plus possible de le distinguer du silex sardoine. Sa pesanteur spécifique est 2,6; sa cassure est parfaitement conchoïde. Le poli de cette pierre est d'autant plus gros qu'elle est plus tendre. Théophraste, *De lapid.*, 55, distingue les cornalines mâles, d'un rouge très foncé, et les femelles, d'un rouge plus clair : ce qui correspond à la cornaline orientale et à la cornaline commune. Pline, *H. N.*, XXXVII, 31, en donne trois sortes : une rouge, une seconde qu'on nomme *dionum* à cause de sa grosseur, et une troisième sous laquelle on met des feuilles d'argent. On les tirait de l'Inde, de la Perse, de l'Arabie. Les plus estimées venaient des environs de Babylone. Pline, *loc. cit.* On en trouvait également à Leucade en Épire et sur les confins de l'Égypte, mais on les doublait d'une feuille d'or. Les cornalines couleur de miel étaient peu estimées. Les *Lapidaires* arabes, Sérapion, Ibn-el-Beithar, Teifaschi, qui nous ont conservé les traditions orientales, admettent cinq espèces de cornaline, *A'kik* : la rouge, la rouge passant au jaune (dont la couleur est pareille à celle du liquide qui se sépare du sang sur lequel on n'a pas jeté du sel), la bleue (probablement la *saphyrine Haüyne* des minéralogistes), la noire et la blanche. Ils mentionnent l'action du feu sur la cornaline, dont J. Copland, *Journal des voyages*, in-8°, 1821, t. X, p. 160, rapporte l'usage dans les mines de cornalines de Baroatch. Elle servait à graver les intailles et les cachets. La cornaline rouge est encore fréquemment employée aujourd'hui pour le même usage. « C'est sur cette pierre, dit King, *Antique Gems*, p. 5, que toutes les plus belles œuvres des artistes les plus célèbres ont été gravées, et non sans motif, tant est grande la facilité de la travailler, la beauté de sa couleur et la perfection du poli dont elle est susceptible. » Cf. Ibn el-Beithar, *Traité des simples*, nos 1565-1566, dans *Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXV, Ire partie, p. 457; Bochart, *Hierozoicon*, in-4°, Leipzig, 1796, t. III, p. 623; Clément-Mullet, *Essai sur la minéralogie arabe*, in-8°, Paris, 1868, p. 129-134, extrait du *Journal asiatique*, février-mars 1868, p. 157-162; del Sotto, *Le lapidaire du XIVe siècle*, in-8°, Vienne, 1862, p. 186. F. DE MÉLY.

II. EXÉGÈSE. — Le *'ôdem* était une des pierres précieuses du rational, la première du premier rang. Exod., XXVIII, 17; XXXIX, 10. La même pierre précieuse se retrouve dans la description qu'Ézéchiel fait de la riche parure du roi de Tyr. Ezech., XXVIII, 13. Dans sa seconde vision, Apoc., IV, 3, saint Jean voit le Seigneur sur son trône briller de l'éclat d'une pierre de sarde, c'est-à-dire de cornaline. Enfin elle est mentionnée Apoc., XXI, 20, comme formant le sixième fondement de la Jérusalem céleste. Le *'ôdem*, d'une racine qui signifie « rouge », est la cornaline rouge. S. Isidore de Séville, *Etymol.*, XVI, 8, LXXXII, col. 573. En effet, les Septante traduisent toujours par σάρδιον, qui est bien le nom de la cornaline, d'après Théophraste, *De lapid.*, 55, et d'après Pline, *H. N.*, XXXVII, 31, qui emprunte en partie la description qu'il en fait à Théophraste et l'appelle *sarda*, de la ville de Sardes, près de laquelle, dit-il, elle fut primitivement trouvée. Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 7, traduit aussi *'ôdem* par σάρδιον; il est vrai qu'ailleurs, *Ant. jud.*, III, VII, 6, il le rend par σαρδόνυξ. Mais peut-être, comme beaucoup d'anciens auteurs, confondait-il ces deux pierres, qui ont, en effet, de grandes analogies. Saint Épiphane, *De duodecim gemmis*, t. XLIII, col. 293, qui voit dans la première pierre du rational le σάρδιον (cornaline), le rapproche ainsi de la sardoine, σαρδόνυξ. Le syriaque et le Targum d'Onkélos entendent une pierre rouge, qui est plutôt la cornaline que le rubis. E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der Biblischen Alterthumskunde*, t. IV, Ire part., p. 31; J. Braun, *Vestitus sacerdotum Hebræorum*, in-8°, Leyde, 1680, l. II, c. VIII, p. 628-641; *Critici sacri*, t. I, p. 678. Le nom de tribu gravé sur cette première pierre du pectoral, Exod., XXVIII, 21, était vraisemblablement celui de Ruben. Les Hébreux, sans doute, connurent cette pierre en Égypte, où on en trouvait des gisements, Pline, *H. N.*, XXXVII, 31; mais ils devaient la tirer surtout de l'Arabie, renommée pour ses belles cornalines d'un rouge sombre. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, in-4°, Paris, 1779, t. I, p. 197. Voir PIERRES PRÉCIEUSES.

E. LEVESQUE.

1. CORNE (hébreu : *qérén*; Septante : κέρας; Vulgate : *cornu*). Les cornes sont des excroissances coniques, dures, plus ou moins contournées, qui poussent symétriquement de chaque côté du front des ruminants. Ces excroissances sont filamenteuses ou lamelleuses, et formées de mucus albumineux sécrété par le derme, comme les ongles, les poils, les sabots, les écailles, etc. Les ruminants ont une paire de cornes. Le rhinocéros a une seule corne plantée sur le museau et qui paraît être le résultat d'une agglutination de poils. Le mot « corne » désigne en français non seulement les éminences frontales des ruminants, mais aussi la substance dure qui forme le pied de certains quadrupèdes, et qui d'ailleurs est de même nature que les cornes proprement dites. Sur ce dernier sens, voir ONGLES.

1° *Cornes proprement dites.* — Elles sont rarement nommées. David parle du taureau « portant ongles et cornes ». Ps. LXVIII (LXVII), 23. Le bélier qui s'est trouvé pris dans les ronces par les cornes est immolé à la place d'Isaac. Gen., XXII, 13. Les cornes des animaux constituent des armes offensives très redoutables. Ps. XXI, 22. Il y a toute une législation concernant les accidents causés par les animaux avec leurs cornes. Exod., XXI, 28-36. Voir BŒUF, col. 1832.

2° *Corne, récipient.* — Quand la corne est coupée, elle

peut servir de récipient. C'est ainsi qu'on met dans la corne l'huile qui sert à sacrer Saül, I Reg., XVI, 1, 13, et ensuite Salomon. III Reg., I, 39. On utilisait les cornes des plus grands animaux pour porter de l'eau à boire. Cf. Buxtorf, *Lexicon*, Leipzig, 1869, p. 1059. Job appela sa troisième fille *Qérén-happûk*, « corne d'antimoine, » Job, XLII, 14, c'est-à-dire corne contenant l'antimoine. Voir ANTIMOINE, t. I, col. 670. Les cornes destinées à conserver des substances plus précieuses étaient sans doute polies, ou même ornées de dessins et de ciselures. Eschyle, fragment 170, et Xénophon, *Anabase*, VII, 32, parlent de cornes servant de vases à boire.

3° *Corne, instrument de musique.* — Voir CORNE 2.

4° *Corne, dent d'éléphant.* — Ézéchiel, XXVII, 15, appelle « cornes d'ivoire » (Vulgate : *dentes eburneos*) les défenses d'éléphant, parce qu'elles ont une forme analogue à celle des cornes de ruminants. Pline, *H. N.*, XVIII, 1, emploie la même expression.

5° *Cornes, symboles de puissance.* — Comme la corne est la grande arme offensive et défensive du ruminant, elle devient au figuré le symbole de la force et de la domination. Elle peut ainsi désigner : 1° la force et la prospérité matérielles. Moïse compare la puissance des fils de Joseph à la corne du *re'ém* (Vulgate : *rhinoceros*). Deut., XXXIII, 17. Pour faire croire aux rois Josaphat et Achab qu'ils triompheront de la Syrie, le faux prophète Sédécias se met des cornes de fer, en leur disant qu'avec ces cornes, symboles de la force de leur armée, ils détruiraient les Syriens. III Reg., XXII, 11; II Par., XVIII, 10. Cf. Deut., XXXIII, 17. Autrefois les femmes druses du mont Liban avaient l'habitude de porter une grande corne droite sur leur coiffure de fête. Ce même usage est encore en vigueur chez les Bédouines de la presqu'île sinaïtique. Jullien, *Sinaï et Syrie*, in-8°, Lille, 1893, p. 152. L'idée de force et de victoire sur les ennemis est fréquemment exprimée dans la Sainte Écriture sous le symbole de la corne. Ps. XLIII, 6; LXXXVIII, 18, 25; XCI, 11; CXI, 9; CXXXI, 17; CXLVIII, 14; Eccli., XLVII, 6, 8, 13; Jer., XLVIII, 25; Lam., II, 3, 17; Ezech., XXIX, 21; Mich., IV, 13; I Mach., VII, 46. Dans les auteurs profanes, l'idée de cornes implique aussi au figuré celle de force et de courage. Cf. Horace, *Od.*, III, XV, 18. — 2° L'orgueil qui se fie à sa propre puissance. Ps. LXXIV, 5, 6, 11; Ezech., XXXII, 2; XXXIV, 21; Am., VI, 14; I Mach., II, 48. — 3° La force spirituelle et le salut que Dieu communique à l'homme. La « corne du salut », c'est-à-dire la grâce divine qui fortifie et sauve, est ainsi mentionnée par Anne, mère de Samuel, I Reg., II, 1, 10; par David, II Reg., XXII, 3; Ps., XVII, 3, et par Zacharie, père de saint Jean-Baptiste. Luc., I, 69.

6° *Cornes dans les visions prophétiques.* — Zacharie, Daniel et saint Jean voient dans leurs visions des animaux symboliques, munis de cornes plus ou moins nombreuses. Ces cornes sont encore ici des symboles de puissance, de même que dans les monuments figurés assyro-chaldéens. Voir t. I, fig. 316, 317, col. 1154, 1155. Les quatre cornes que voit Zacharie désignent les puissances qui ont dispersé Israël et Juda. Zach., I, 18-21. Un animal à dix cornes apparaît à Daniel, VII, 7-24. Ces cornes figurent dix rois qui succèdent à Alexandre, ou plus probablement dix empereurs romains. Dans une autre vision, le prophète a devant lui un bélier à cornes inégales, désignant l'empire des Mèdes et des Perses; ensuite un bouc qui a une grande corne remplacée d'abord par quatre autres, puis par une plus petite qui finit par devenir toute-puissante. Ce bouc figure l'empire des Grecs, et ces cornes représentent, la première Alexandre, les quatre suivantes les royautés de Thrace, de Macédoine, de Syrie et d'Égypte, enfin la plus petite Antiochus Épiphane. Dan., VIII, 4-21. Dans l'Apocalypse, les cornes sont aussi l'emblème de la puissance. L'Agneau a sept cornes, Apoc., V, 6, symboles de son pouvoir souverain qui va s'exercer par une série de manifestations septennaires. Le dragon, Satan, a dix cornes, Apoc., XII, 3, indiquant les différentes formes de sa puissance malfaisante. La bête, qui est l'Antéchrist, a aussi dix cornes, Apoc., XIII, 1, qui représentent dix rois. Apoc., XVII, 3, 7, 12. Enfin l'autre bête, qui est le faux prophète, n'a que deux cornes, Apoc., XIII, 11, signifiant peut-être son action sur l'âme et sur le corps.

7° *Cornes de l'autel.* — L'autel des holocaustes avait quatre cornes que l'on inondait avec le sang des victimes et qui, participant ainsi en quelque façon au pouvoir propitiatoire du sacrifice, rendaient inviolable le coupable qui les saisissait. Exod., XXVII, 2; XXIX, 12; XXX, 2, 3, 10; Lev., IV, 7, 18, 30, 34; III Reg., I, 50, 51; Ps. CXVII, 27; Ezech., XLIII, 15, 20, etc. Voir ARIEL 6, t. I, col. 957; AUTEL, t. I, col. 1268, et fig. 369, col. 1269. La signification symbolique de ces cornes ressort du sens général qui est attaché au mot « cornes » dans la Sainte Écriture. Elles symbolisent les perfections divines et tous les pouvoirs dominateurs et bienfaisants de la divinité. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 472. Les Juifs regardaient comme impropre aux usages du culte un autel dépourvu de ses cornes. *Succa*, f. 49 *a*; *Sebouhot*, f. 62 *a*.

8° *Cornes, sommets de montagnes.* — Par métonymie, les auteurs sacrés donnent le nom de cornes à des objets qui en rappellent la forme. Isaïe, V, 1, appelle une colline : « la corne du fils de l'huile, » c'est-à-dire tout simplement une petite élévation dont le sol est gras et fertile. Un bon nombre de pics montagneux dans tous les pays prennent le nom de « cornes ». En Palestine, il y a *Karn Haṭṭîn*, les cornes d'Hattin, ou montagne des Béatitudes, à six kilomètres à l'ouest du lac de Génésareth, et *Karn Sarṭabe*, montagne à deux pointes à l'ouest du Jourdain, à une trentaine de kilomètres au nord de Jéricho. Le mot κέρας est employé dans le même sens par Xénophon, *Anabase*, 5, 6, 7; Lycophron, 534; Philostrate, édit. 1870, p. 69.

9° *Cornes, rayons de lumière.* — Le verbe *qâran* signifie « rayonner ». Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, Leipzig, 1853, p. 1238. Les *qarnayim* sont les rayons de la foudre. Hab., III, 4. Quand Moïse descendit du Sinaï, sa face « rayonnait », *qâran*. Exod., XXXIV, 29, 30, 35. Septante : δεδόξασται, « fut glorieuse. » Saint Paul parle aussi de « la gloire du visage » de Moïse. II Cor., III, 7. Aquila et la Vulgate traduisent donc trop servilement par « était cornue ». Les rabbins, en expliquant le titre du Psaume XXII (hébreu), « Sur la biche du matin, » comparent l'aurore à deux « cornes de lumière ». *Berachoth*, f. 2, 3.

10° *Cornes d'une armée.* — Chez les Grecs et les Romains, on donnait le nom de « cornes » aux ailes d'une armée. C'est en ce sens que le mot est employé I Mach., IX, 1, 12, 16. H. LESÊTRE.

2. CORNE (hébreu : *qérén*), instrument de musique. Ce mot, dans plusieurs passages de l'Écriture, désigne un instrument de forme courbe, du genre des trompettes, qui avait été fait, au moins primitivement, avec une corne d'animal. Il semble n'être dans ce sens qu'un synonyme de *šôfâr*. La version des Septante traduit en effet indifféremment ces deux termes par κερατίνη, σάλπιγξ et σάλπιγξ κερατίνη. Saint Jérôme, *In Ose.*, V, 8, t. XXV, col. 861, dit que la trompette de corne de forme recourbée, dont se servent les bergers, est proprement celle que l'on appelle en hébreu *šôfâr*, en grec κερατίνη. Au reste, les deux termes hébreux sont mis l'un pour l'autre, non seulement dans les passages parallèles, mais encore dans un même verset (voir, par exemple, Jos., VI, 5), où ils ne paraissent pas signifier deux instruments de forme et de matières différentes. Conséquemment, nous les appliquons ensemble à la désignation de la trompette courbe qui fut en usage dans l'antiquité asiatique.

La trompe primitive était formée simplement d'une corne d'animal. Plus tard, on donna le nom de corne

en général aux trompettes à forme recourbée, quoiqu'elles fussent faites de bois ou de métal. La trompette en corne ne fut d'ailleurs jamais complètement abandonnée. Les anciens employaient le plus souvent la corne de bœuf ou de bélier, parce qu'elle était de dimension convenable et qu'ils la trouvaient facilement à leur portée. Mais, si nous en croyons le Talmud, *Rosch haschana*, 26, 1, les Juifs se servaient uniquement de la corne de bélier, en souvenir, nous dit-on, du sacrifice d'Isaac. D'après d'autres textes, c'est à cause du crime de l'adoration du veau d'or que l'on proscrivait la corne de génisse, au moins pour l'usage légal. Les Juifs donnent d'ailleurs aussi le sens de « bélier » au mot *yôbêl*, qu'on rencontre souvent joint à *qérén* et à *šôfâr*, Jos., VI, 4-5; d'autres fois, par ellipse, *yôbêl* est employé seul. Exod., XIX, 13. Gesenius et Knobel traduisent *yôbêl* par « jubilé », c'est-à-dire « cri joyeux »; mais les interprètes juifs, fidèles à la tradition des Targums, rendent presque universellement *qérén yôbêl* par « corne de bélier ». Targum *in Jos.*, VI, 4. Ainsi les rabbins Salomon Yarchi et David Kimchi disent expressément que *yôbêl* signifie « bélier ». Akiba soutient la même interprétation, en l'appuyant sur le mot *yôblâ*, qui, dans le langage des tribus nomades de l'Arabie, signifierait « bélier ». Voir Sanctès Pagnin, *Thesaurus sanctæ linguæ*, au mot יובל. Dans l'arabe littéraire, nous trouvons وَابِلَةٌ, signifiant « troupeaux, bêtes à cornes, petits des troupeaux », et وَكَلَى, « féconde, qui donne beaucoup de lait. » Beaucoup de modernes se rallient à l'interprétation juive. Symmaque traduisait déjà *yôbêl* par κερατίνη, le même mot qu'emploient les Septante pour rendre l'hébreu *qérén*.

373. — Cornes servant de trompettes. Musée du Louvre.

Ces trompettes de corne avaient un son éclatant, mais rauque et désagréable. En effet, dans sa structure primitive, cet instrument, muni seulement d'une embouchure rudimentaire, n'était pas garni de trous; conséquemment on n'en variait les sons que par la compression des lèvres, et on ne pouvait en tirer qu'un très petit nombre de notes à plein souffle. Aussi ne servait-il qu'à donner les signaux, convoquer le peuple, annoncer un événement ou une fête, Exod., XIX, 16, Lev., XXV, 9; II Sam., XX, 22; I (III) Reg., I, 41, Ps. XLVII (XLVI), 6; LXXXI (LXXX), 4; XCVIII (XCVII), 6; Is., XVIII, 3, Dan., III, 5, etc., ou encore pour l'usage de la guerre. Jos., VI, 4-20; Jud., VII, 8-22; Job, XXXIX, 25.

D'après une indication fournie par le Talmud, on sonnait aussi de la trompette de corne à l'heure des sacrifices réguliers, et chaque matin dès l'ouverture des portes, pour appeler à leurs fonctions les ministres du Temple. *Succah*, Mischna, c. 5, dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXXI, col. CCCCXCIV. Le musée du Louvre possède plusieurs trompettes de corne. Elles sont des cornes de bœuf presque entières, coupées seulement à l'extrémité pour créer une embouchure (voir fig. 353). Elles sont fendillées et rongées par l'action du temps, au point de ne pouvoir servir à aucun essai.

Le moyen âge connut l'olifant, corne de grande dimension, faite d'une dent d'éléphant, et qui était aux mains du seigneur suzerain comme la marque de sa dignité. Les Africains possèdent des cors en ivoire, formés d'une défense entière d'éléphant, percé vers le milieu d'un orifice par lequel « on produit des hurlements et des beuglements terribles ». Hartmann, *Les peuples de l'Afrique*, Paris, 1880, p. 165. Nous avons eu entre les mains la conque de grande dimension, en usage dans l'extrême Asie, douée pareillement d'une sonorité sauvage d'une incroyable puissance. Ces instruments servent principalement pour donner les signaux à de grandes distances. Voir TROMPETTE. J. PARISOT.

CORNE D'ANTIMOINE (hébreu : *Qérén happûk*, « corne à fard; » Septante : Ἀμαλθείας κέρας, « corne d'Amalthée ou corne d'abondance »), nom de la troisième des filles de Job, au temps de sa prospérité recouvrée, Job, XLII, 14; nom qui est probablement une allusion à sa beauté. Cette corne remplie de stibium ou antimoine est la boîte à fard qui faisait partie ordinaire des ustensiles de toilette en Orient. Voir ANTIMOINE, t. I, col. 672, et COLLYRE, t. II, col. 313. La corne d'Amalthée ou corne d'abondance des Septante est une expression empruntée à la mythologie grecque. E. LEVESQUE.

1. CORNEILLE (Κορνήλιος) fut le premier gentil converti à la foi chrétienne. Il était centurion d'une cohorte appelée Italique, en garnison à Césarée. Act., X, 1. Voir COHORTE et ITALIQUE (Cohorte). M. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 386, a prétendu que cette indication était un anachronisme; mais une inscription récemment découverte à Carnuntum, en Pannonie, *Archäolog. Epigr. Mittheilungen aus Oesterreich*, 1895, p. 218, montre qu'avant 69 il y avait une cohorte appelée *II Italica* en Syrie, et rien ne prouve qu'elle n'ait pas résidé à Césarée vers l'an 40. W. Ramsay, *Cornelius and the Italic cohort*, dans *The Expositor*, septembre 1896, p. 194-201. Cette inscription mentionne un *optio* ou lieutenant de cette cohorte, qui fut détaché de l'armée de Syrie pour servir en Pannonie. Corneille descendait d'une famille d'affranchis de la *gens Cornelia*. C'est ce qu'indique son nom, voir AFFRANCHI, t. I, col. 255, car un membre de la *gens* elle-même n'aurait pas occupé un grade aussi peu élevé dans l'armée romaine, surtout dans un corps très probablement composé à l'origine d'affranchis, à qui Auguste avait accordé le droit de cité pour les enrôler dans l'armée, et recrutés plus tard parmi les pérégrins, c'est-à-dire les provinciaux non citoyens. *Corpus inscript. latin.*, t. III, p. 907; Th. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1883, p. 72, n. 2. Les cohortes italiques étaient appelées cohortes de volontaires citoyens romains; Corneille était donc citoyen. C'était un homme religieux et craignant Dieu, et qui faisait d'abondantes aumônes, Act., X, 2, c'est-à-dire un prosélyte de la porte; il adorait le vrai Dieu, sans être circoncis ni soumis à la loi mosaïque. Voir PROSÉLYTE. Un jour, vers la neuvième heure, c'est-à-dire vers trois heures de l'après-midi, un ange l'appela par son nom et lui annonça que Dieu avait exaucé ses prières. Il lui donna en même temps l'ordre d'envoyer des hommes à Joppé et de faire venir Simon Pierre, qui habitait chez le corroyeur Simon. Quand l'ange eut disparu, Corneille envoya deux de ses serviteurs à l'endroit indiqué. Act., X, 7. Pendant qu'ils poursuivaient leur route, saint Pierre eut une vision, qui se répéta par trois fois, et dans laquelle Dieu lui ordonna, malgré ses répugnances, de manger des animaux impurs,

et dont la loi de Moïse défendait de manger, sous peine de devenir impur soi-même. Act., x, 9-16. Pendant que Pierre cherchait le sens de la vision, les messagers de Corneille arrivèrent à la maison du corroyeur, et demandèrent l'apôtre. L'Esprit-Saint fit connaître à Pierre qu'ils étaient envoyés par Dieu même. Ils firent part de leur mission, et Pierre les accompagna à Césarée. Act., x, 17-23. Quand ils arrivèrent dans cette ville, Corneille, qui avait convoqué ses parents et ses amis, tomba aux pieds de Pierre et l'adora. Pierre releva le centurion et l'instruisit de la foi chrétienne. Puis il ordonna à ceux qui l'accompagnaient de baptiser Corneille et tous les siens. Act., x, 24-48. D'après les Actes, Corneille avait été sanctifié et avait reçu l'Esprit-Saint même avant le baptême; il était donc dans un état d'amour parfait de Dieu. Act., x, 47. Ce fait et les autres circonstances qui accompagnèrent l'admission du centurion Corneille au baptême montrent de quelle importance était sa conversion dans les desseins de Dieu. D'ordinaire, en effet, la descente du Saint-Esprit suivait le baptême; ici elle le précède, en sorte que l'admission des gentils dans l'Église ne pouvait être attribuée par les chrétiens à l'initiative de Pierre, mais à la volonté expresse de Dieu. C'est ce que démontrent également les visions par lesquelles Dieu détermine l'apôtre à recevoir Corneille. Cela était nécessaire pour répondre à ceux dont les préjugés repoussaient l'admission des païens au baptême. On sait combien les Juifs étaient convaincus qu'il ne pouvait y avoir de salut en dehors de l'observation de la loi mosaïque. Ce préjugé subsistait chez un certain nombre des nouveaux convertis. Il n'y avait sans doute que peu d'inconvénients à cela tant que l'Église ne sortit pas de Jérusalem et de la Palestine; mais l'heure allait bientôt venir où l'Évangile serait prêché à toutes les nations, et il fallait disposer les Juifs qui formaient le noyau de l'Eglise chrétienne à comprendre l'esprit de la loi nouvelle. C'est pour cela que l'Esprit-Saint intervint d'une manière si éclatante dans la conversion du premier des Gentils.

L'esprit étroit dont nous venons de parler ne tarda pas à se manifester. Dès qu'on apprit à Jérusalem le baptême de Corneille, les chrétiens d'origine juive demandèrent à Pierre pourquoi il était allé chez des hommes qui n'étaient pas de la circoncision, et pourquoi il avait mangé avec eux. Il leur raconta sa triple vision et la descente du Saint-Esprit sur Corneille avant le baptême, et il ajouta : « Puisque Dieu leur a accordé la même grâce qu'à nous, qui avons cru au Seigneur Jésus-Christ, qui étais-je, moi, pour pouvoir m'opposer à Dieu? » En entendant ces choses, les opposants cessèrent de protester et glorifièrent Dieu en disant : « Voilà donc que Dieu a accordé aussi aux gentils le repentir pour qu'ils vivent. » Act., xi, 1-18.

D'après saint Jérôme, *Adv. Jovinianum*, i, 39, t. xxiii, col. 265, Corneille fonda à Césarée une église de gentils. Les constitutions apostoliques, vii, 47, t. i, col. 1049, en font le second évêque de cette ville et le successeur de Zachée. Les Actes publiés par Métaphraste, au 2 février, t. cxiv, col. 1293-1311, ne mentionnent pas son épiscopat à Césarée, mais lui attribuent l'évangélisation de la ville de Scepsis en Mysie, dont il devint évêque, et où il mourut saintement, après avoir confessé la foi de Jésus-Christ dans les tortures. Voir *Acta Sanctorum*, februarii t. i, p. 279-287; reproduit dans Migne, *Patr. gr.*, t. cxiv, col. 1287-1292. E. Beurlier.

2. CORNEILLE Septante : κορώνη ; Vulgate : *cornicula*), une des espèces qui appartiennent au genre corbeau et qui sont comprises dans le terme générique *'ôrêb*. Voir Corbeau. La corneille, *corvus cornix* ou *cornicula corona*, d'une taille plus petite que celle du corbeau ordinaire, a le plumage d'un noir foncé à reflets violets, le bec et les pieds d'un noir mat (fig. 354). Sa nourriture est celle du grand corbeau, mais les noix sont particulièrement de son goût. Sa chair est noire et fétide. La corneille vit communément au centre et au sud de la Palestine, et abonde sur les plateaux de Moab et dans les pays accidentés de Galaad et de Basan. Mais on ne la voit jamais dans la vallée du Jourdain. Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 74. Jérémie, dans la lettre qu'il écrit aux captifs de Babylone et qui est placée à la fin de la prophétie de Baruch, son disciple, est seul à faire mention spéciale de la corneille. Il dit des dieux chaldéens, impuissants à faire quoi que ce soit : « Ils ne discernent pas ce qui est juste, et ils ne délivrent pas les pays de l'oppression, parce qu'ils ne peuvent

354. — La corneille.

rien, comme des corneilles entre le ciel et la terre. » Bar., vi, 53. Les corneilles sont prises ici comme types d'inintelligence et d'impuissance. Nous comparons nous-mêmes proverbialement une personne inconsidérée à une corneille qui abat des noix. Quand, en effet, cet oiseau veut abattre ces fruits, il donne à la fois de la tête et de la queue avec une activité qui paraît ridicule. Les dieux de Babylone avaient encore moins de discernement que la corneille. Comme elle, ils étaient entre le ciel et la terre, aussi incapables que l'oiseau d'exercer la moindre influence sur les choses de ce monde. H. Lesêtre.

CORNÉLIUS A LAPIDE, jésuite belge. Son véritable nom est Cornelis Cornelissen van den Steen. Né à Bocholt (Campine liégeoise) le 18 décembre 1567, mort à Rome le 22 mars 1637. Il étudia les humanités et la philosophie chez les Jésuites de Maëstricht et de Cologne, six mois la théologie à l'université de Douai et quatre ans à celle de Louvain. Ce fut dans cette ville qu'il fut admis dans la Compagnie de Jésus, le 11 juillet 1592. Après son noviciat, il répéta un an sa théologie et fut ordonné prêtre le 24 décembre 1595. Il enseigna six mois la philosophie, puis il commença à Louvain son cours d'Écriture Sainte et, en 1597, celui d'hébreu. Sa réputation s'étant répandue au loin, le R. P. Mutius Vitelleschi, général de la Compagnie de Jésus, l'appela à Rome, où il arriva à la fin de 1616. Il continua son enseignement au Collège romain depuis le 30 novembre 1616 jusqu'à sa mort. Cornélius à Lapide s'est fait un nom immortel par ses commentaires sur tous les livres de l'Écriture Sainte, sauf sur Job et les Psaumes. Ils ont été imprimés et réimprimés souvent. Voici dans quel ordre ils parurent pour la première fois : *In omnes D. Pauli Epistolas*, Anvers, 1614; *In Pentateuchum*, 1616; *In Jeremiam, Threnos et Baruch*, 1621; *In quatuor Prophetas majores*, 1622; *In duodecim Prophetas minores*, 1625; *In Acta Apostolorum, Epistolas canonicas et Apocalypsim*, 1627; *In Ecclesiasticum*, 1634; *In Salomonis Proverbia*, 1635; *In Ecclesiasten*, 1638; *In Canticum canticorum*, 1638; *In librum Sapientiæ*, 1638; *In quatuor Evangelia*,

1639; *In Josue, Judices, Ruth, IV libros Regum et II Paralipomenon*, 1642; *In Esdram, Nehemiam, Tobiam, Judith, Esther et Machabæos*, 1645. Tous ces volumes sont in-folio et furent publiés d'abord à Anvers, et ce fut cette ville qui conserva le monopole des réimpressions. Il y a encore des éditions de Venise, 1717, 11 vol.; de Cologne, 1732; de Venise, 1740 et 1798; de Turin, 1838 et suiv.; de Lyon, 1839-1842; de Malte, 1843-1856, 10 vol. in-4°; de Lyon et de Paris, 1855 et suiv.; 1865-1866, 20 vol. in-8°; de Naples, 1857, 16 vol. in-4°; de Paris, 1857, 22 vol. in-8°. Voir CRAMPON. — Les Commentaires ont été traduits en anglais, par Thomas W. Mosman, 1876, et trois fois réimprimés; en partie en allemand, 1836-1840, avec d'autres interprètes. En 1856, l'abbé Barbier publia les *Trésors de Cornélius à Lapide*, qui ont eu une 5e édition en 1885; en 1864, l'abbé Péronne fit imprimer *Memoriale prædicatorum, sive Synopsis biblica, theologica, moralis, historica et oratoria commentariorum R. P. Cornelii a Lapide*, 2 in-8°. — Les critiques, même les plus sévères, n'ont pu s'empêcher de rendre hommage au mérite de Cornélius à Lapide; il n'y a pas jusqu'aux protestants qui n'aient reconnu la valeur de son œuvre. Sans doute on pourrait désirer en plusieurs endroits une interprétation plus rigoureuse et plus conforme aux règles de l'herméneutique; souvent aussi moins de prolixité, moins de tendance à recourir au sens allégorique; mais, s'il rend ainsi moins de services aux savants, il est d'une utilité incontestable pour les prédicateurs. Il ne faut pas oublier qu'à l'époque où Cornélius à Lapide imprimait ses volumes, les auteurs sacrés avaient toujours en vue les besoins de la chaire; de là l'*Index concionatorius* si en usage. — Les parties les plus estimées de ce volumineux Commentaire sont *In Pentateuchum* et *In Epistolas Paulinas;* Calmet donnait la préférence à *In Apocalypsim.* — Pour suppléer aux deux parties non interprétées par Cornelius à Lapide, on choisit généralement *In Job* de Pineda ou de Balthasar Cordier, et *In Psalmos* de Le Blanc ou de Bellarmin. C. SOMMERVOGEL.

CORNIQUES (VERSIONS) DES ÉCRITURES. — Le cornique ou breton de la Cornouaille anglaise (*Cornwall*) se rapproche beaucoup du breton de France ou breton armoricain, et forme avec lui un groupe particulier vis-à-vis du gallois, qui complète le cycle brittonnique. Le cornique s'est éteint il y a une centaine d'années environ. Moins heureux que le breton armoricain, qui a une littérature biblique relativement considérable, le cornique ne possède aucune version complète des Livres Saints. On n'y trouve même, en fait de traductions proprement dites, que des fragments détachés du Pentateuque et de l'Évangile, dont les plus importants sont encore en manuscrit. — Les fragments imprimés sont : 1° L'Oraison dominicale et le Décalogue, dans l'*Archæologia cornu-britannica*, de William Pryce, in-4°, Sherborne, 1790. 2° Le premier chapitre de la Genèse, qui se trouve en appendice, avec une traduction anglaise interlinéaire, dans l'*English-Cornish Dictionary*, de Fred. W. P. Jago, in-8°, Londres, 1887. Le même ouvrage contient aussi l'Oraison dominicale et le Décalogue. Ces trois derniers morceaux avaient paru précédemment, sans traduction anglaise, dans le *Lexicon Cornu-Britannicum* de Robert Williams, in-4°, Llandovery et Londres, 1865. — Les fragments manuscrits se trouvent dans les *Gwavas Manuscripts*, au British Museum (Additional Mss., 28554). Le manuscrit contient : le troisième chapitre de la Genèse, p. 100-102; le quatrième et le septième chapitres de saint Matthieu, p. 102-106; le premier chapitre de la Genèse, p. 126-127; l'Oraison dominicale, p. 50, et le Décalogue, p. 107-108.

Outre ces versions proprement dites, le cornique possède quelques drames pieux dont le sujet est emprunté à la Bible, et qui rappellent les vieux *Mystères* français. En voici la liste : 1° *Mount Calvary*, publié en 1826, par Davies Gilbert, d'après un manuscrit du xve siècle, et traduit en anglais par John Keigwin. Comme cette première édition laissait beaucoup à désirer, le drame cornique a été publié de nouveau, et cette fois d'une façon très convenable, par le savant Whitley Stokes, sous le titre : *Pascon agan arluth, The Passion of our Lord, a middle-cornish poem, with a translation and notes*, in-8°, Berlin, 1862. L'ouvrage comprend 250 stances, de huit vers chacune. — 2° *Creation of the World, with Noah's Flood*, ouvrage publié en 1827, par Davies Gilbert, avec une traduction anglaise de J. Keigwin. Le texte cornique a été écrit par William Jordan, en 1611. L'édition de Gilbert étant aussi incorrecte que la précédente, l'ouvrage a été publié de nouveau par Whitley Stokes, avec tout le soin que cet illustre savant apporte à ses travaux, pour la *Philological Society* de Londres. Il est intitulé : *Gwreans an bys, The Creation of the World, a cornish mystery, edited with a translation and notes*, in-8°, Londres et Édimbourg, 1864. Ce drame contient 2548 lignes. — 3° *The Ancient Cornish Drama, with grammar and vocabulary, edited and translated* by E. Norris, 2 in-8°, Orford, 1859. Le premier volume contient deux drames, intitulés : *Ordinale de Origine mundi, or the Beginning of the World* (drame en 2846 lignes); *Passio Domini nostri Jhesu Christi, or the Passion of our Lord Jesus-Christ* (3242 lignes). Le second volume contient, outre une esquisse de grammaire cornique et un vocabulaire de la même langue, le drame intitulé : *Ordinale de Resurrectione Domini nostri Jhesu Christi, or the Drama of our Lord Jesus-Christ* (2646 lignes). Ces trois derniers drames sont de la même époque que le *Mount Calvary*. On trouve des extraits bibliques de la littérature cornique dans le second volume de la *Chrestomathie bretonne*, in-8°, Paris, 1890, par M. J. Loth, professeur de celtique à la faculté de Rennes. J. BELLAMY.

COROZAÏN (Χοραζείν), ville de la Galilée. Dans les divers manuscrits, ce nom se trouve aussi écrit : Χωραζείν, Χωραζίν, Χοραζή, Χοροζαΐν, et dans les manuscrits latins : *Chorozain, Corozaim, Chorazan*. Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, editio critica major, in-8°, Leipzig, 1872, p. 57 et 550. Les Talmuds écrivent *Kŏrăzim*. — Quelques interprètes voient dans ce nom une forme ou une dérivation de *Ḥŏrĕš*, « forêt, » pluriel *Ḥŏrăšim;* d'autres ont cru y reconnaître le mot chaldéen *Kŏrsê'*, « siège, » identique à l'hébreu *Kissê';* il en est qui ont prétendu y voir les deux mots χώρα Ziv, « le pays de Zin; » on le trouve sous cette forme dans Origène, *In Exodum*, t. XII, col. 280. Sepp, *Das Leben Jesu Christi*, 2e édit., Ratisbonne, 1857, t. II, 2e part., p. 261, y trouve le nom du poisson *Coracin*. Plusieurs autres étymologies ont été proposées, tout aussi incertaines que celles-ci.

I. HISTOIRE. — Corozaïn apparaît dans l'Évangile seulement pour être maudite par Jésus-Christ : « Malheur à toi, Corozaïn! malheur à toi, Bethsaïde! parce que si les miracles qui ont été faits chez vous l'avaient été à Tyr et à Sidon, elles eussent fait pénitence dans le cilice et la cendre. » Matth., XI, 21; Luc., X, 13. Ces paroles nous donnent à entendre que Corozaïn avait reçu de fréquentes visites du Sauveur, avait entendu souvent ses enseignements et avait été témoin de nombreux miracles; mais que malgré tout ses habitants étaient demeurés indifférents et ne s'étaient point convertis. Elles indiquent aussi que cette ville n'était pas très éloignée de Capharnaüm et de Bethsaïde.

II. IDENTIFICATION. — Dans les Talmuds, Corozaïn est renommée pour la bonne qualité de son blé. « Si Kŏrăzim et Kĕfar-'Aḥim eussent été plus près de Jérusalem, dit le Talmud de Babylone, *Menakhoth*, 85 *a*, on eût pris leur froment pour l'usage du Temple. » Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 220. Selon cet auteur, Kĕfar-'Aḥim doit être identifiée avec Kefar-

Naḥum (*Capharnaum*), *ibid.*, p. 221. Eusèbe, *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 374, appelle Corozaïn « un village de la Galilée, alors désert, νῦν ἐστιν ἔρημος, et distant de douze (ιβ') milles de Capharnaüm ». Saint Jérôme, *De situ et nominibus*, t. XXIII, col. 890, le place à deux milles, *in secundo lapide*, de Capharnaüm. *In Isa.*, c. IX, 1, t. XXIV, col. 124, il le montre sur le rivage du lac de Génésareth, *in cujus littore*, dit-il, *Capernaum, et Tiberias, et Bethsaida, et Chorozain sitæ sunt.* Saint Willibald, vers 670, venant de Tibériade et se dirigeant vers l'est, se rend à Capharnaüm, puis à Bethsaïde, où il passe la nuit; « le matin, il va à Corozaïn, où le Seigneur délivra les démoniaques et chassa le diable dans le troupeau de porcs. » *Hodœporicon S. Willibaldi*, édit. de l'Orient latin, *Itinera latina*, t. I, p. 261. La plupart des pèlerins du XIIe au XVIe siècle indiquent Corozaïn, « où doit naître l'Antéchrist, » à quatre milles au delà de Bethsaïde, et à cinq milles de Cédar, « du côté oriental du Jourdain et du lac de Tibériade. » Jean de Wurzbourg dit à « six milles » de Bethsaïde et « six milles » de Cédar. Cf. Fretellus (vers l'année 1120), *Liber locorum sanctorum Terræ Jerusalem, Patr. lat.*, t. CLV, col. 1043; Jean de Wurzbourg (1130), *Descriptio Terræ Sanctæ*, ibid., col. 1070; Eugésippe (vers 1200), *De distantiis locorum Terræ Sanctæ, Patr. gr.*, t. CXXXIII, col. 994; Anonyme (vers 1112), *De situ urbis Jerusalem*, dans de Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 422; Théodoricus (vers 1172), *De locis sanctis*, édit. Tobler, in-12, Saint-Gall, 1865, p. 101; Thietmar (1217), *Peregrinatio*, 2e édit., Laurent, Hambourg, 1857, p. 7; Odoric (1330), *De Terra Sancta*, c. X et XI, dans Laurent, *Peregrinatores medii ævi quatuor*, in-4°, Leipzig, 1873, p. 147-148; Fr. Noé, *Viaggio da Venetia al santo Sepolcro ed al monte Sinai*, in-18, Venise, 1676 (sans pagination), au chap. *La città di Bethsaida e'l castello Caorosam.* — Burkard (1283), *Descriptio Terræ Sanctæ*, dans *Peregrinatores quatuor* de Laurent, 2e édit., p. 37, semble placer Corozaïn tout près de l'embouchure du petit Jourdain, c'est-à-dire là où tous les autres pèlerins désignent Bethsaïde. Voir BETHSAÏDE, t. I, col. 1718. Il aurait ainsi voulu désigner la localité appelée aujourd'hui El 'Aradj. Cette identification a toutes les apparences d'une conjecture sans fondement. — La Corozaïn des pèlerins du moyen âge est probablement la même désignée par saint Willibald, et ils nous l'indiquent évidemment là où nous trouvons la ruine appelée Qersa', habituellement écrite Kersa. Cette ruine, située sur une colline, non loin de la rive orientale du lac de Génésareth, à peu près en face de Tibériade, est à sept kilomètres et demi de Mes'adiéh, neuf d'El-'Aradj, dix de l'entrée du Jourdain dans le lac de Tibériade et quatorze de Tell-Houm. Le nom de Qersa' ou Kersa' offre une grande ressemblance avec Corozaïn; mais l'indication de saint Willibald: « Corozaïn, où le Seigneur a délivré les possédés, » peut faire penser légitimement que ces pèlerins ont confondu Corozaïn avec Gérasa ou Gergésa, dont le nom, Qersa', nous offre une ressemblance plus frappante. Voir GÉRASA. — Eusèbe et saint Jérôme distinguent l'une de l'autre, en en traitant séparément; mais où placent-ils Corozaïn? Plusieurs critiques défendent l'authenticité du nombre *douze milles* du texte actuel d'Eusèbe; et, suivant eux, il se rapporte à Kersa. La similitude des noms, les témoignages des pèlerins, l'exactitude de la distance, si l'on part de Khan-Minièh ou de Tabagha, sont les arguments développés par eux. Cf. Wilh. Ant. Neumann, *Qurn Dscheradi*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 43-56. — D'autres critiques rejettent, au contraire, le chiffre *douze* comme une erreur de copiste, et considèrent

355. — Khirbet Kérazéh. D'après une photographie.

le nombre *deux milles* de saint Jérôme comme la leçon authentique. Ils appuient leurs conclusions sur les raisons suivantes : 1° Eusèbe, ainsi que saint Jérôme, place Corozaïn « en Galilée », conséquemment en deçà, c'est-à-dire à l'ouest du Jourdain ; 2° Capharnaüm devant être identifié avec Tell-Houm, le nombre douze, trop considérable de trois milles de Tell-Houm à Kersa, ne peut être qu'une erreur ; 3° Kersa étant, au VIIe siècle, habité par des chrétiens, qui y avaient une église, devait l'être déjà au IVe siècle, et ainsi ne peut être la Corozaïn « déserte » d'Eusèbe et de saint Jérôme ; 4° si Kefar-'Aḥim est une erreur pour Kefar-Nahum, d'après les Talmuds, Corozaïn était voisine de Capharnaüm ; 5° à la distance de trois kilomètres au nord de Tell-Houm, c'est-à-dire de *deux milles*, comme dit saint Jérôme, on rencontre les ruines appelées *Khirbet Kérazéh*, dont le nom est beaucoup plus semblable à Corozaïn (*Korazim*) que Qersa', prononcé Guérsa par les Bédouins. Si saint Jérôme place Corozaïn *in littore*, il ne faut pas prendre sans doute cette parole dans sa signification stricte, mais dans le sens : « aux alentours du lac ; » c'est du reste ainsi que Procope de Gaza, *Comment. in Isa.*, IV, 1-7, t. LXXXVII, part. 2, col. 2000, la traduit : περὶ τὴν λίμνην [Γεννησαρέτης] εἰσὶ καὶ κῶμαι Καπερναούμ, καὶ Βηθσαϊδὰ, καὶ ἡ Χωραζεὶ. Voir Christ. Cellarius, *Notitia orbis antiqui*, in-4°, Leipzig, 1706, t. II, p. 492 ; Hadr. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. II, p. 121 ; Sepp, *Das Leben Jesu Christi*, t. II, part. 2, p. 261-268 ; Victor Guérin, *Galilée*, in-4°, Paris, 1880, t. I, p. 241-247 ; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the New Testament*, in-8°, Londres, 1888, p. 8.

III. DESCRIPTION. — Les ruines de Kérazéh (fig. 355) se trouvent à trois kilomètres et demi au nord de Tell-Houm et à six kilomètres et demi au nord-est du Khan-Minièh. Elles couvrent un assez vaste plateau s'étendant à la lisière sud de l'ouadi Kérazéh, au haut des collines qui dominent au nord le lac de Génésareth. Les habitations de la ville étaient généralement petites, mesurant au plus dix mètres de côté et bâties, comme celles de Tell-Houm, en basalte. Quelques-unes d'entre elles sont encore à moitié debout ; les Bédouins Samakieh viennent s'y installer lorsqu'ils ensemencent les champs voisins ou enlèvent les moissons. Parmi les ruines on remarque les restes d'un édifice d'environ trente mètres de longueur sur vingt-cinq de largeur. Ses murs sont épais et formés de gros blocs. Il semble avoir servi de forteresse. Non loin on rencontre les débris beaucoup plus remarquables d'un autre édifice. « Ce sont celles, dit Victor Guérin, *Galilée*, t. I, p. 241, d'une ancienne synagogue. Tournée du sud au nord, elle avait été construite avec de beaux blocs basaltiques très régulièrement taillés. Sa longueur était de vingt-neuf pas et sa largeur de dix-neuf. Vers le milieu de sa façade méridionale, un magnifique linteau gisant à terre et long de 2^m 45 est orné de moulures à crossettes élégamment exécutées. Il couronnait jadis des pieds-droits monolithes, qui ont été complètement brisés. Non loin de ce linteau gisent également trois superbes blocs, creusés en forme de conques marines et couverts de gracieuses sculptures figurant des grappes de raisin, des fleurs et des fruits divers. Ces jolies coquilles décoraient probablement la voûte d'une arcade placée au-dessus de la porte principale d'entrée. Le sol, dans l'intérieur de l'enceinte, est jonché de tronçons mutilés de colonnes, de chapiteaux affectant la forme d'un ionique particulier et de bases faisant corps avec leurs piédestaux, le tout dans un affreux chaos. Une demi-colonne adossée à un pilier carré devait, comme dans les autres synagogues anciennes de Palestine, terminer l'extrémité septentrionale de l'une des rangées de colonnes. » A cinq pas, au nord-est de la synagogue, jaillit dans un petit bassin circulaire une fontaine assez abondante ; elle est appelée *Bir Kérazéh ;* ses eaux en s'écoulant forment un petit ruisseau qui descend dans la vallée voisine. — La plupart des critiques modernes reconnaissent Corozaïn dans *Kerazéh*. Si cette identification n'est pas absolument certaine, elle paraît du moins de beaucoup la plus probable. L. HEIDET.

CORPS HUMAIN. — I. DANS LES LIVRES HÉBREUX. — Hébreu : *'ûl*, « ce qui est fort, » Ps. LXXIII [hébreu], 4 ; *bâśâr*, « la chair, » prise quelquefois pour le corps tout entier, par opposition avec *néfêś*, « âme, » Is., X, 18 ; Job, XIV, 22 ; Prov., XIV, 30 ; Eccle., II, 3 ; V, 5 (voir CHAIR, pour un certain nombre de textes dans lesquels se confondent les deux idées de chair et de corps) ; *gêvâh*, « le dos, » pris pour le corps entier. C'est ce mot qui désigne habituellement le corps en hébreu ; *geviyâh*, de la même racine que le précédent ; *gûfâh*, « ce qui est creux, » le cadavre, I Par., X, 12 ; cf. I Reg., XXXI, 12 ; *leḥûm*, la chair, le corps, Soph., I, 17 ; *'ésém*, « ce qui est solide, » Lam., IV, 7, et *'ôsém*, Ps. CXXXIX [hébreu], 15. Chaldéen : *gêśém ;* Septante : σῶμα ; Vulgate : *corpus, cadaver*.

Moïse raconte comment Dieu fit le corps de l'homme de la « poussière du sol ». Gen., II, 7. Voir ADAM, t. I, col. 171. Il y a trois remarques à faire sur ce texte : 1° Le corps de l'homme fut formé avant son âme ; mais cette antériorité n'implique aucune supériorité. Cf. Sap., XV, 10, 11. Elle indique plutôt la distinction absolue qui existe entre les deux parties du composé humain. — 2° Le corps de l'homme fut fait de la poussière du sol, comme pour réunir en lui les éléments composants de l'univers et devenir ainsi une sorte de microcosme. Cette poussière était de couleur rouge, d'où le nom d'Adam, c'est-à-dire « rouge », donné au premier homme. Jérémie, Lam., IV, 7, parle des princes de Jérusalem qui étaient « rouges de corps plus que les coraux », c'est-à-dire très beaux. Cf. Cant., V, 10. Les versions traduisent fautivement le texte de Jérémie par « plus rouges que l'ivoire antique ». — 3° Dieu intervient extraordinairement pour former le corps de l'homme ; mais il n'en fait encore qu'une sorte de statue inanimée, dont l'âme, par sa présence, fera un organisme vivant. Cf. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 2e édit., Leipzig, 1861, p. 74. En racontant cette intervention positive de Dieu pour la création de l'homme, Moïse établit nettement que ce nouvel être ne procède pas des animaux antérieurs par transformisme. Cette vérité est absolument incontestable en ce qui concerne l'âme. Le récit biblique constitue une très forte présomption, voisine de la certitude, en faveur de la création directe du corps du premier homme par Dieu lui-même. Pour qu'on puisse soumettre aux lois de l'évolution l'apparition du premier corps humain, il faudrait que le système transformiste eût à sa disposition des preuves scientifiques qui lui font défaut. Le texte de la Genèse, II, 7, doit donc être interprété littéralement, même en ce qui concerne la création du corps de l'homme par un acte positif de la puissance divine. Il faut se garder toutefois d'affirmer la nécessité de cette intervention, en ce qui concerne le corps, d'une manière aussi absolue que quand il s'agit de la création de l'âme. Voir ADAM (PALÉONTOLOGIE), t. I, col. 181. Sans intervenir directement comme au premier jour, Dieu préside à la formation du corps de chaque homme. Ps. CXXXVIII, 15, 16. Cf. Sap., VII, 1, 2. — Dans les livres hébreux, il est question du corps frappé de coups pour le bien de l'âme, Prov., X, 13 ; XIX, 29 ; XXVI, 3 ; foulé aux pieds, Is., LI, 23 ; réduit en esclavage, II Esdr., IX, 37 ; percé par le glaive, Job, XX, 25 (dans ce passage, *gêvâh* est traduit à tort par *vagina*, « fourreau ») ; mis à mort, Nah., III, 3 ; enfin à l'état de cadavre. I Reg., XXXI, 12 ; Ps. CX (hébreu), 6. Isaïe, L, 6, parle du corps du Messie offert au supplice. Ézéchiel, I, 11, 23, et Daniel, X, 6, attribuent des corps aux êtres symboliques qui leur apparaissent. Les frères de Joseph ne possèdent plus que « leurs corps et leurs terres » stériles, et par conséquent sont réduits à la dernière extrémité. Gen., XLVII, 18. L'expression « jeter der-

rière son corps » ou son dos signifie « ne plus tenir compte d'une chose ». Is., XXXVIII, 17; III Reg., XIV, 9; II Esdr., IX, 26.

II. Dans les livres grecs de l'Ancien Testament. — Le corps est l'habitation de l'âme. Mais cette habitation peut être ou sans souillure, c'est-à-dire sans penchants trop mauvais, Sap., VIII, 20, ou sous l'empire du péché et des passions perverses. Sap., I, 4; Eccli., XLVII, 21. Dans ce second cas, il est un fardeau pour l'âme. Sap., IX, 15; Esth., XV, 6. Un jour il ne sera que cendre. Sap., II, 3. En attendant, il est condamné à l'affliction, Eccli., XLI, 14; II Mach., III, 17; à la souffrance, châtiment pour les méchants, II Mach., IX, 7, source de mérites pour les bons, II Mach., VI, 30; VII, 7, 37; il est destiné à mourir, II Mach., XIV, 38; XV, 30, et à devenir un cadavre. I Mach., XI, 4; II Mach., XII, 39. Il y a certains devoirs à remplir à l'égard du corps. Il faut prendre soin de son corps et de celui de ses enfants, Eccli., VII, 26; Judith, X, 3; en assurer la santé par la tempérance, Eccli., XXXI, 25, 37, car la santé du corps vaut mieux que la richesse, Eccli., XXX, 15, 16; l'associer par la mortification aux vertus de l'âme, Esth., XIV, 2; enfin rendre au corps les derniers devoirs après la mort. Eccli., XXXVIII, 16; XLIV, 14; Tob., I, 21; II, 9; IV, 3.

III. Dans le Nouveau Testament. — 1° *Le corps de Notre-Seigneur.* — Le Fils de Dieu a pris un corps par l'incarnation, Hebr., X, 5, et l'a offert à son Père. Hebr., X, 10. Ce corps a été comparé par le Sauveur à un temple qu'on détruirait et qu'il reconstituerait en trois jours. Joa., II, 21. Marie Madeleine l'a oint. Matth., XXVI, 12; Notre-Seigneur l'a donné aux hommes dans la sainte Eucharistie. Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 19; I Cor., X, 16; XI, 24, 27, 29. Ce corps a souffert sur la croix, I Petr., II, 24; il en a été déposé, Matth., XXVII, 58, 59; Marc., XV, 43, 45; Luc., XXIII, 52; Joa., XIX, 38, a été enseveli, Joa., XIX, 40; Luc., XXIII, 55, et est sorti vivant du tombeau. Luc., XXIV, 3, 23; Joa., XX, 12.

2° *Le corps de l'homme.* — Saint Pierre et saint Paul comparent leur corps à une tente dans laquelle le voyageur habite et qui doit être démontée bientôt. II Petr., I, 13, 14; II Cor., V, 4, 6. Le corps ne vit que par l'âme. Jacob., II, 26. Dans le mariage, le corps de chaque époux appartient à l'autre conjoint. I Cor., VII, 4. Le corps de l'homme est déshonoré par le péché, qui le fait servir à outrager Dieu. Rom., I, 24; VIII, 10; I Cor., VI, 16; Jacob., III, 6. Il devient ainsi un « corps de péché », Rom., VI, 6, et un « corps de mort ». Rom., VII, 24. Il ne faut donc pas laisser le péché asservir le corps. Rom., VI, 12; I Thess., V, 23. Il a été délivré de cette servitude par la mort de Jésus-Christ, Rom., VIII, 23, et il doit être désormais une victime sainte offerte à Dieu, Rom., XII, 1, servant le Seigneur, I Cor., VI, 13; II Cor., IV, 10; Phil., I, 20; sanctifiée par la mortification, I Cor., IX, 27, et par la souffrance, à l'exemple de saint Paul portant sur son corps les stigmates, c'est-à-dire les traces des blessures reçues pour l'amour de Jésus-Christ. Gal., VI, 17. Le corps du chrétien peut alors devenir l'habitation de Dieu, I Cor., VI, 20; Ephes., IV, 12; V, 30, et même posséder une vertu surnaturelle capable d'opérer des miracles. Act., XIX, 12. Refuser la sépulture aux corps des serviteurs de Dieu est une iniquité diabolique. Apoc., XI, 8, 9.

3° *La résurrection des corps.* — A l'occasion de la mort et de la résurrection de Notre-Seigneur, des morts ressuscitent et se montrent avec leurs corps dans Jérusalem. Matth., XXVII, 52. Saint Paul enseigne qu'un jour Dieu « fera revivre les corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en eux ». Rom., VIII, 11. Cette résurrection sera glorieuse pour les élus : « Il reconstituera notre pauvre corps sur le modèle de son corps glorieux. » Phil., III, 21. Dans sa première Épître aux Corinthiens, XV, 35-44, 53, l'Apôtre indique les conditions dans lesquelles s'opérera cette résurrection. Le corps ressuscité sera au corps actuel ce qu'est l'arbre à la semence. La semence commence par pourrir dans la terre; de même le corps périra. Mais ensuite, à la corruption, à la bassesse, à la faiblesse, à l'animalité du corps succéderont l'incorruptibilité, la gloire, la force et la spiritualité. Toutefois cette transformation glorieuse sera réservée au corps des seuls élus; « leur corps mortel sera revêtu d'immortalité. » Voir Résurrection. — Sur le corps mystique de Jésus-Christ, qui est son Église, Rom., XII, 4, 5; I Cor., X, 17; XII, 12-27; Ephes., I, 23; IV, 4; Col., I, 18, 24; III, 15, voir Église.

H. Lesêtre.

CORPUS CHRISTI COLLEGE (CODEX). Ce manuscrit de la Vulgate hiéronymienne appartient à la bibliothèque du collège du Corpus Christi, à Cambridge, où il est coté n° 286. L'écriture est onciale, d'une main du VIIe siècle : il a deux colonnes par page, chaque colonne est de 25 lignes. Initiales sans ornements, en marge, plus grandes du triple que les lettres courantes. Hauteur : 24 cent.; largeur : 19. Le manuscrit compte 263 feuillets. Il contient les quatre Évangiles, mais est mutilé en tête. Deux grandes peintures à pleine page, représentent l'une saint Luc, l'autre des scènes de la vie du Christ. Ce manuscrit a appartenu à l'abbaye de Saint-Augustin, à Cantorbéry, où l'on constate sa présence dès le IXe-Xe siècle. Il en a été publié un fac-similé dans le recueil de la *Palæographical Society,* t. II, pl. 33 et 44. Wordsworth l'a collationné pour son édition du Nouveau Testament hiéronymien.

P. Batiffol.

CORRECTOIRES DE LA BIBLE. — I. Nature, raisons d'être, formes diverses et importance. — Les correctoires sont des travaux critiques, entrepris au cours du XIIIe siècle, sur le texte de la Vulgate latine en vue de le reviser, d'en élaguer les gloses et de le ramener autant qu'il était possible à sa pureté première. Les corrections opérées au IXe siècle par Théodulfe et Alcuin, au XIIe par saint Étienne Harding, abbé de Cîteaux, et par le diacre Nicolas Maniacoria, n'avaient pas empêché de nouvelles altérations de se produire. Selon la juste remarque de Hugues de Saint-Victor, *De Scripturis,* c. IX, *Patr. lat.,* t. CLXXV, col. 18, elles dérivaient pour la plupart du mélange des leçons anciennes avec le texte de saint Jérôme. Un fait qui arriva au début du XIIIe siècle, et qui a été récemment mis en lumière, rendit plus nécessaire que jamais la revision de la Vulgate. Les professeurs de la jeune Université de Paris éprouvèrent le besoin de posséder, pour l'enseignement de la théologie, un texte biblique uniforme. Des libraires ou « stationnaires » et des clercs qui vivaient à leur solde s'employèrent à satisfaire à ce désir. Ils choisirent un des manuscrits de la Vulgate qui avaient alors cours, le prirent comme type et en multiplièrent les copies. Il s'établit ainsi dans la librairie parisienne une sorte d'édition de la Vulgate, que les maîtres en théologie lurent et expliquèrent dans leurs leçons. Elle se vulgarisa bientôt et chassa de l'usage les anciennes Bibles ou les transforma à son modèle. Son succès fut dû en partie à la division en chapitres, qu'avait inventée Étienne Langton et qu'elle reproduisait. Voir Chapitres de la Bible, col. 563-564. Elle a été exécutée peu à peu et non sans quelques divergences, et on estime qu'elle a obtenu sa forme définitive vers 1234 ou peu après.

Malheureusement le manuscrit choisi comme type ressemblait à toutes les Bibles du temps et était un mauvais texte. Il représentait la recension d'Alcuin, mêlée et altérée par les scribes postérieurs, et il comptait un grand nombre de mauvaises leçons et d'interpolations. Les plus longues de ces dernières, celles qui avaient au moins l'étendue d'un verset, provenaient des anciennes versions latines, notamment des textes dits « européens », et par l'intermédiaire des Bibles de Théodulfe s'étaient glissées peu à peu dans les copies de la recension d'Alcuin. Ce texte vulgaire du XIIIe siècle, que Roger Bacon a désigné

sous le nom de « texte parisien », était, au jugement un peu trop exagéré de ce critique, « horriblement corrompu, » et dans les passages où il n'était pas altéré, il donnait lieu à de forts soupçons. *Opus tertium*, dans Brewer, *Opera quædam hactenus inedita*, t. I, Londres, 1859, p. 92. Cf. *Opus minus, ibid.*, p. 330, et *Opus majus*, édit. Jebb, Londres, 1733, in-f°, p. 49. Voir J. P. P. Martin, *La Vulgate latine au XIIIe siècle d'après Roger Bacon*, dans *Le Muséon*, t. VII, Louvain, 1888, p. 88-107, 169-196, 278-291, 381-393, et tirage à part, Paris, in-8°, 1888, et *Le texte parisien de la Vulgate latine*, dans *Le Muséon*, t. VIII, 1889, p. 444-466, et t. IX, 1890, p. 301-316. Les théologiens qui l'avaient adopté ne tardèrent pas à remarquer ses fautes et ses nombreuses altérations et se mirent à le corriger. Leurs essais de correction portent le nom de « correctoires ». Ils sont assez nombreux et ils diffèrent dans les principes, la méthode et les résultats.

Ils se présentent à nous sous deux formes : dans des manuscrits complets de la Vulgate ou dans des manuels distincts. Les premiers correcteurs prenaient un exemplaire du texte courant ; au moyen de signes conventionnels, ils notaient les leçons fautives qu'il fallait omettre ou corriger, et sur les marges ils rendaient raison des modifications proposées : « Est de textu. Non est de textu. Vera est litera. Falsa est litera. » Parfois leurs notes étaient plus étendues et rapportaient les variantes des manuscrits. Plus tard, on copia seulement dans des livres spéciaux les notes critiques de la marge. Ces manuels abrégés, qui suivaient le texte sacré livre par livre et chapitre par chapitre, servaient de guide aux transcripteurs de la Bible. Ces correctoires, dont l'étude a été trop longtemps négligée, ne nous font pas seulement connaître l'état de la critique biblique au XIIIe siècle ; ils nous offrent encore des variantes importantes et des remarques intéressantes.

II. Leur histoire. — Elle n'est pas encore entièrement tirée au clair. Le père Denifle a ramené à treize groupes les trente manuscrits connus. Les principaux sont l'œuvre des Dominicains et des Franciscains.

1° *Correctoires des Dominicains.* — Ces religieux ont commencé au XIIIe siècle à reviser la Vulgate. — 1. Le chapitre général tenu en 1236 parle d'une correction de la Bible commandée aux frères de la province de France, et ordonne que toutes les Bibles de l'ordre lui soient rendues conformes. Le chapitre de 1256 désapprouve la correction faite à Sens, et en interdit l'usage. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. IV, col. 1676 et 1715. Cette Bible de Sens, dont on ignore l'origine, semble avoir peu différé du texte parisien. Le texte du manuscrit *latin 17* de la Bibliothèque Nationale de Paris, qui est du XIIIe siècle, s'en rapproche et répond exactement à presque toutes les citations que le *Correctorium Sorbonicum* a tirées de la Bible de Sens. On peut en conclure que cette Bible n'était qu'une copie ou au plus une légère retouche du texte parisien, et qu'elle a été mise au rebut dans l'ordre dominicain pour son insuffisance. — 2. Le correctoire qui devait la remplacer était celui de Hugues de Saint-Cher, dont il reste huit manuscrits. Ce religieux, qui savait l'hébreu, l'entreprit alors qu'il était provincial. Son but était d'éliminer les gloses introduites dans la Vulgate et de corriger les passages altérés. Pour l'atteindre, il ne recourut pas aux anciens manuscrits de la version de saint Jérôme, mais aux textes originaux, hébreu et grec. Par la comparaison qu'il établit, il nota les mots et les phrases qui lui paraissaient douteux ou inutiles. Il en résulte qu'au lieu d'être une édition critique de la Vulgate, son travail est plutôt une nouvelle version, faite d'après le texte original. Aussi Roger Bacon le blâme-t-il sévèrement et le juge-t-il « la pire corruption, la destruction du texte de Dieu ». *Opus tertium*, dans Brewer, *Opera quædam hactenus inedita*, t. I, p. 94. — 3. Au témoignage du même critique franciscain, *Opus majus*, édit. Jebb, p. 49, les Dominicains firent, vers 1248, un deuxième correctoire de la Vulgate. Ce doit être celui qui est parfois noté sur les marges du troisième, dont nous allons parler, sous le nom de Correction du frère Théobald ou Thiébaud. Ses leçons coïncident avec celles du manuscrit *latin 17*, dont il a déjà été question. Il ressemble donc à la Bible de Sens, et on peut y reconnaître la *Correctio parisiensis secunda*, citée par le *Correctorium Sorbonicum*. — 4. On conserve à la Bibliothèque Nationale de Paris, *latin 16719-16722*, l'autographe d'un troisième correctoire de la Bible, exécuté au couvent de Saint-Jacques de Paris, en 1256. Les principes suivis sont ceux de Hugues de Saint-Cher. L'auteur, qui savait l'hébreu et un peu de grec, a recouru aux originaux et a marqué d'un trait rouge les mots superflus. Des notes marginales expliquent les suppressions et indiquent les variantes. Elles sont moins nombreuses dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien. Cf. Richard Simon, *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, Paris, 1695, 2e part., ch. I, p. 128-141 ; Lelong, *Bibliotheca sacra*, Paris, 1729, t. I, p. 239 ; Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation*, 3e époque, dans le *Scripturæ sacræ cursus completus* de Migne, t. XXVII, Paris, 1843, col. 727-731. Les corrections sont faites d'après le texte parisien, et au lieu d'améliorer la Vulgate, elles la corrompent davantage. Roger Bacon, si clairvoyant dans ses critiques, l'a reconnu et a déclaré catégoriquement que la dernière correction, bien que renfermant beaucoup de notes utiles, contenait plus de faussetés que la première.

Les correcteurs dominicains, malgré leur remarquable érudition, ne pouvaient réussir, faute d'une critique suffisante. Au lieu de recourir aux anciens manuscrits de la Vulgate, ils appliquaient à la correction du texte latin leur connaissance de l'hébreu et du grec, et ainsi ils retouchaient à leur guise la version de saint Jérôme. De plus, ils avaient accumulé, sur les marges ou dans le texte de leurs Bibles, les variantes et les mauvaises leçons dans l'intention de les signaler à la défiance des lecteurs. Ils les avaient pour cela « cancellées », c'est-à-dire raturées avec soin ou soulignées d'un trait rouge ; mais ces signes n'étaient pas toujours compris, et les copistes remettaient bientôt dans le texte les leçons qui avaient été exilées à la marge. Les principes critiques que ces religieux appliquaient n'étaient pas justes, et la méthode qu'ils suivaient était défectueuse. Les résultats ne pouvaient être que désastreux, et de correction en correction le texte de la Vulgate devenait de plus en plus altéré. Il fallait suivre d'autres règles. Roger Bacon les posa, et la famille franciscaine, à laquelle il appartenait, en fit une heureuse application.

2° *Correctoires des Franciscains.* — 1. Cependant le plus ancien correctoire des Franciscains a été composé à la manière de ceux des Dominicains. Il a été désigné à tort sous le nom de *Correctorium Sorbonicum*, parce qu'il est reproduit dans un manuscrit du XIIIe siècle, et non du Xe, comme on l'a cru, manuscrit qui a appartenu à la bibliothèque de la Sorbonne, et qui se trouve maintenant à la Bibliothèque Nationale, *latin 15554*. Ce manuscrit contient deux correctoires complets et le commencement d'un troisième. Le second, dont il est ici question, et qui va du folio 147 au folio 253, forme un groupe à part. Ses gloses marginales et interlinéaires ne sont pas originales ; elles sont tirées de travaux antérieurs, de la *correctio parisiensis prima*, qui n'est autre que le *texte parisien*, et de la *correctio parisiensis secunda*, qui est l'œuvre du dominicain Théobald. M. Samuel Berger a cru pouvoir l'attribuer au frère mineur Guillaume le Breton, dont les opuscules sur les Écritures reproduisent des phrases entières du correctoire dit de la Sorbonne. — 2. Un correctoire exécuté suivant les principes et la méthode de Roger Bacon est le *Correctorium Vaticanum*, ainsi nommé à cause du manuscrit qui en a été le premier connu, le *Vaticanum lat. 3466*. Il en existe huit autres manuscrits, du XIIIe siècle ou du

commencement du XIVe. Le *codex* d'Einsiedeln *n° 28* a conservé le nom de l'auteur et nous a appris que Guillaume de Mara, franciscain d'Oxford, a fait ce correctoire à Paris. Ce frère est un disciple de Roger Bacon; c'est probablement l'*homo sapientissimus* dont le « docteur admirable » parle au pape Clément IV. C'est un érudit et un critique. Il a consulté de vieux manuscrits, une très ancienne Bible de l'abbaye de Sainte-Geneviève, une Bible de Metz, celle que nous appelons la première Bible de Charles le Chauve, et qui est maintenant à la Bibliothèque Nationale, *latin n° 1*, et la Bible qu'il nomme de saint Grégoire le Grand. Il a lu le Targum, et il cite sous le nom de *perus* des commentaires du rabbin Raschi. Il a compulsé des manuscrits hébreux, et il distingue de l'hébreu moderne les anciens manuscrits de la France et les exemplaires espagnols. Il méprise les correctoires des Dominicains. Il a recours aux originaux, mais il ne se fie pas à la seule autorité de l'hébreu, et ne retranche pas de la Vulgate tout ce qu'il ne lit pas dans le texte original. Il préfère à celui-ci les anciens manuscrits de la version de saint Jérôme, et il choisit comme la véritable leçon celle qu'ils lui fournissent. Sa science surpasse celle des autres correcteurs du XIIIe siècle, et son correctoire est le meilleur de tous. Il renferme cependant quelques erreurs, notamment au sujet du grec, que Guillaume savait moins bien que l'hébreu. — 3. Il eut un émule dans son frère en religion, Gérard de Huy. Ce franciscain, auteur du *Triglossus* et destinataire des lettres écrites par un anonyme, probablement Roger Bacon, est toujours d'accord avec ce docteur dans les pensées et souvent dans les expressions. Il est de son école, et, suivant ses principes, il recourt aux vieux manuscrits latins et aux citations des Pères pour discerner la véritable leçon des altérations des copistes, corriger les fautes et retrancher les additions de la Vulgate. Il connaît l'histoire des versions bibliques et l'origine des altérations du texte sacré. Quand les anciens manuscrits latins sont en désaccord, il les compare aux originaux hébreu et grec; il n'est pas esclave de la lettre, il tient plutôt compte du sens. C'est le texte parisien qu'il corrige, et il justifie ses corrections dans ses notes marginales. Elles témoignent qu'il connaissait mieux le grec que l'hébreu. Les manuscrits latins dont il s'est servi appartenaient à la recension d'Alcuin; il n'en a pas consulté de plus anciens que ceux du IXe et du Xe siècle. Les leçons antérieures qu'il cite et que parfois il adopte, il les tient des « modernes ». — 4. Deux autres correctoires, qui ne nous sont parvenus chacun que dans un seul manuscrit, ont été faits par des fils de saint François d'Assise. Le manuscrit 61 de la bibliothèque de la ville de Toulouse, qui est du XVe siècle, reproduit un correctoire peu indépendant des autres et sans grande valeur. Cette œuvre, plus exégétique que critique, a pour auteur le frère Gérard de Buxo, de la custodie d'Avignon. Le manuscrit 28 du couvent d'Einsiedeln, du commencement du XIVe siècle, nous a conservé l'œuvre du frère Jean de Cologne. Ce ne sont que des extraits.

3° *Autres correctoires.* — Il existe encore six autres groupes de correctoires qui n'ont guère été étudiés jusqu'ici et qui sont plus ou moins dépendants des précédents. Deux ont des rapports assez étroits avec le correctoire des Dominicains du couvent de Saint-Jacques. L'un est représenté par le manuscrit *latin 15554* de la Bibliothèque Nationale de Paris, qui contient le *Correctorium Sorbonicum*. Il va du folio 1 au folio 146, et il a été connu de Richard Simon, qui en parle, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1690, p. 114-121; *De l'inspiration des livres sacrés*, Rotterdam, 1687, p. 3-5; *Lettres choisies*, 2e édit., Amsterdam, 1730, t. III, p. 108. L'autre existe dans deux manuscrits, dont le premier est à la bibliothèque Laurentienne de Florence, Plut. XXV, 4, et le second à la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, n° 131. Deux groupes se rattachent aux correctoires des Franciscains. L'un, représenté par le manuscrit 141, class. I, de la bibliothèque Saint-Marc de Venise, dépend à la fois des correctoires de Guillaume de Mara et de Gérard de Huy. L'autre, qui se trouve dans le manuscrit 82 de la bibliothèque Borghèse de Rome, se rapproche du travail de Gérard de Huy. Enfin deux manuscrits du XIVe siècle, le n° 492 de la bibliothèque de Padoue et le n° 47, Cent. I, de la bibliothèque de Nuremberg, contiennent deux correctoires distincts, qui sont très courts.

III. Bibliographie. — J. C. Döderlein, *Von Correctoriis biblicis*, dans le *Literarisches Musæum*, Altorf, 1778, t. I, p. 1; t. II, p. 177, et t. III, p. 344; — Vercellone, *Dei correctorii biblici della Biblioteca Vaticana*, dans ses *Dissertazioni academiche*, Rome, 1864. Cette dissertation avait paru en français dans les *Analecta juris pontificii*, t. II, Rome, 1858, col. 683-691, sous ce titre : *Études sur la Vulgate;* — H. de Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament*, t. I, Paris, 1861, p. 501-507; — Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 244-278; — H. Denifle, *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. IV, Fribourg-en-Brisgau, 1888, p. 263-311 et 471-601; — S. Berger, *Des essais qui ont été faits à Paris au XIIIe siècle pour corriger le texte de la Vulgate*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, t. XVI, Lausanne, 1883, p. 41-66; Id., *De l'histoire de la Vulgate en France*, Paris, 1887; Id., *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani medii ævi temporibus in Gallia*, Paris, 1893, p. 26-48. E. Mangenot.

CORRÈTE POTAGÈRE. — I. Description. — Herbe annuelle de la famille des Tiliacées, dont les

356. — *Corchorus olitorius.*

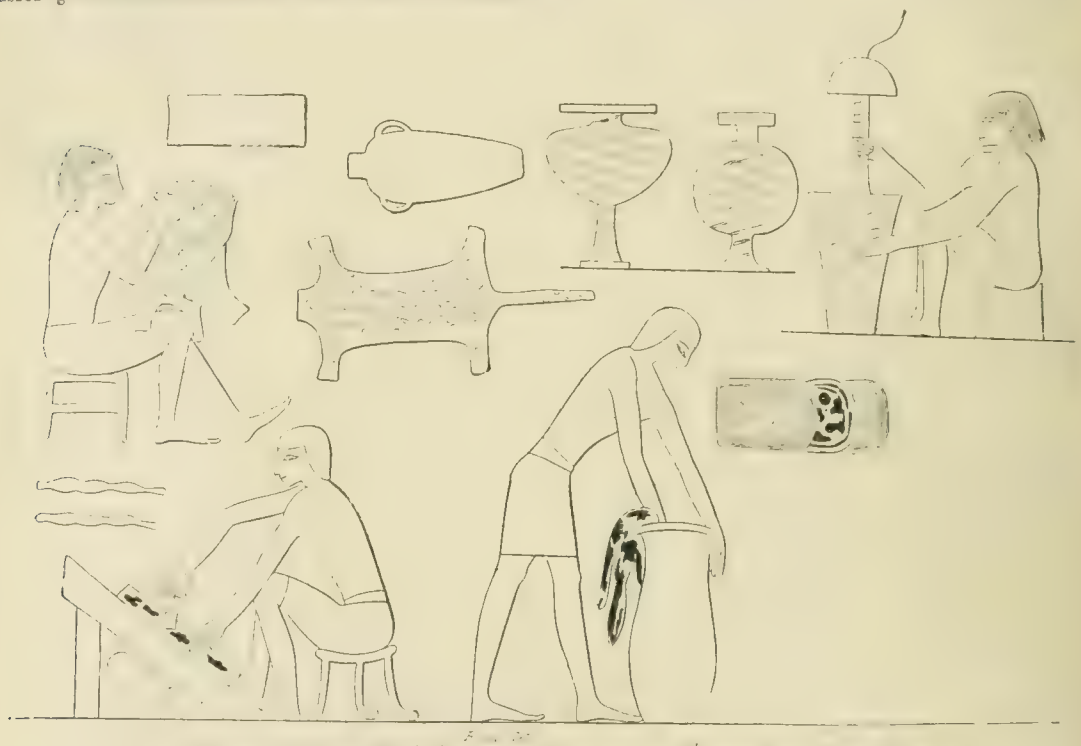
feuilles se mangent comme légume, et dont les fibres de la tige sont employées comme textiles (fig. 356). Les fleurs sont oppositifoliées, jaunes, avec cinq pétales et

des étamines nombreuses. — L'espèce cultivée en Palestine est le *Corchorus olitorius*, à fruit allongé comme une silique de crucifère, marqué de dix côtes et s'ouvrant en cinq valves à la maturité. Originaire de l'Inde, il s'est répandu dans les pays tropicaux du monde entier. — On a signalé encore en Égypte et dans la vallée du Jourdain le *Corchorus trilocularis*, un peu rude sur la tige et sur les fruits, qui sont encore plus allongés, avec trois valves seulement. F. Hy.

II. Exégèse. — Un certain nombre d'auteurs croient devoir identifier le *Corchorus olitorius* avec la plante appelée *mallûaḥ* dans Job, xxx, 4. Sans doute il y a une assez grande ressemblance de nom entre le *mallûaḥ* hébreu et le *melûkhia* arabe ou melouchier, légume qui est bien connu en Égypte et n'est autre que la corrète potagère. Ibn-Beithar, *Traité des simples*, n° 2173, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, in-4°, 1883, t. xxvi, part. i, p. 338; Silvestre de Sacy, *Relation de l'Égypte par Abd-Allatif*, in-4°, Paris, 1810, p. 40. C'est ce qu'Avicenne appelle le *légume juif*, et ce dont Pline, *H. N.*, xxi, 106, a dit : « Le corchoron est une plante que l'on mange à Alexandrie. » Mais la corrète potagère ne vérifie pas une des conditions indiquées dans le texte : que les pauvres habitants des cavernes du Hauran ou du pays de Séir, qui se nourrissent du *mallûaḥ*, le cueillent *sur les buissons*. Ceci convient bien, au contraire, à l'arroche ou *Atriplex halimus*, connu en Syrie sous le nom de *meloukh*, et qui forme buisson. C'est un arbuste qu'on emploie pour les haies, dit Dioscoride, i, 220, et après lui Ibn-Beithar, *loc. cit.*, p. 337. Voir Arroche halime, t. i, col. 1052.

E. Levesque.

CORROYEUR (grec : βυρσεύς; Vulgate : *coriarius*), ouvrier préparant le cuir. Le terme de corroyeur n'est employé que dans les Actes. Saint Pierre demeurait à Joppé chez un ouvrier de ce métier, nommé Simon, Act., ix, 43. C'est là qu'il reçut la visite des envoyés du centurion Corneille. Act., x, 6, 32. Il est évident cependant que le métier de corroyeur devait exister depuis longtemps chez les Juifs. Il est impossible qu'il en soit autrement, étant donné qu'ils faisaient usage des peaux et du cuir. Voir Peau, Cuir. Ils avaient certainement appris ce métier en Egypte. Les peintures de Thèbes nous font connaître des corroyeurs égyptiens. Sur celles d'un tombeau (fig. 357), on voit un ouvrier broyant dans un mortier les substances destinées à assouplir le cuir et à le rendre plus résistant aux agents de destruction; un second prépare une peau, un troisième fait tremper la peau dans un vase, un quatrième la gratte avec un instrument tranchant. Champollion, *Monuments d'Égypte et de Nubie*, in-f°, Paris, 1845, t. ii, pl. clxvi, fig. 1. Cf. Rosellini, *Monumenti dell' Egitto e della Nubia*, *Monumenti civili*, in-f°, Florence, 1832-38, pl. 64, 1-5; pl. 65, 11. Nous ignorons quelle était la substance dont se servaient les Egyptiens pour préparer la peau et faciliter l'enlèvement des poils. Ce pouvait être de la chaux ou du sel. Les Arabes actuels se servent du jus acide d'une plante appelée *periploca secamone* ou *ghulga*. Les Égyptiens, qui connaissaient les propriétés des plantes du désert et de la vallée du Nil, s'en servaient peut-être également. Pour polir la peau, ils employaient des pierres coupantes, des instruments de métal à lame demi-circulaire convexe, ou à lame rectiligne. Champollion, *Monuments*, t. ii, pl. clxvi, fig. 1 et 4, pl. clxxxii. J.-G. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. i, p. 265, fig. 65, n° 2. Ils assouplissaient la peau et la tendaient en la pressant sur une forme. Champollion, *Monuments*, t. i, pl. clxvi, fig. 3; pl. clxxxii. Les cordonniers, les fabricants de chars et de boucliers faisaient en même temps le métier de corroyeur. On voit, en effet, dans leurs boutiques, des ouvriers qui préparent le cuir. Champollion, *Monuments*, t. ii, pl. clxvi, fig. 1, 3, pl. clxxxii; Rosellini, *Monumenti*, pl. 44; J.-G. Wilkinson, *Manners*, t. i, p. 262, fig. 65. C'étaient aussi les corroyeurs qui

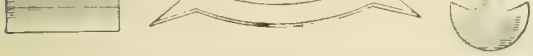


357. — Corroyeurs égyptiens. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, pl. clxvi.

préparaient les couvertures des sièges, les enveloppes des carquois, les lanières servant à envelopper les momies, les outres destinées à contenir le vin, et généralement tous les objets en peau ou en cuir. J.-G. Wilkinson, *Manners*, t. II, fig. 394. D'après le papyrus Grey, les ouvriers en cuir et en peau faisaient partie de la troisième caste. A Thèbes, ils habitaient un quartier appelé Memnonia. Wilkinson, *ibid.*, t. I, p. 283.

Les Grecs se servaient de procédés semblables à ceux des Egyptiens. Ils trempaient la peau pour l'assouplir, l'étendaient sur un chevalet, la raclaient et achevaient de la nettoyer dans un bain d'urine, où l'on avait mis tremper des feuilles de mûrier ou de bryone; puis ils enlevaient le poil. Aristophane, *Plutus*, v. 166; *Equit.*, v. 369-373; Pline, *H. N.*, XXIII, 22 et 140. On faisait prendre ensuite au cuir un nouveau bain, et on le tannait. Cette opération consistait à faire macérer la peau dans une fosse entre deux couches de tan, d'alun ou de sel. Enfin on frappait le cuir avec des bâtons. Schol. d'Aristophane, *Equit.*, 368.

Un atelier de corroyeur, découvert à Pompéi, en 1873, donne une idée des établissements de ce genre. *Bullettino dell' Instituto archeolog. di Roma*, 1874, p. 271. On y voit les bassins dans lesquels se faisait le tannage. On a également trouvé dans la cour les outils servant à gratter (fig. 358). L'un est une lame de bronze rectangulaire fixée à un manche de bois, le second est une lame



358. — Outils de corroyeurs trouvés à Pompéi.

courbe dont la partie concave est tranchante, et qui devait avoir un manche à chaque extrémité; le troisième est tranchant à la partie convexe et ressemble à l'instrument en usage chez les Égyptiens. *Bullett. dell' Inst. archeol. di Roma*, 1875, p. 24. Des instruments du même genre ont été trouvés à Mayence. H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Kunste bei Griechen und Römern*, in-8°, Leipzig, 1875, t. I, fig. 29, f et g; cf. p. 257-267 et 279-281. A cause des odeurs que répandaient leurs établissements, les tanneurs étaient souvent obligés d'habiter des quartiers suburbains. Il en était ainsi à Athènes, à Pompéi, et probablement partout. Schol. d'Aristophane, *Equit.*, 317, 853; *Acharn.*, 720, 724. A Rome, ils habitaient la quatorzième région, le Transtévère, où étaient aussi établis les Juifs. Juvénal, *Satir.*, XIV, 202; Martial, *Epigr.*, VI, 93. De même, à Joppé, le corroyeur Simon habitait près de la mer. Act., X, 6. Son métier était considéré par les Juifs comme une profession méprisable et presque impure. Voir J.-G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., in-8°, Londres, 1878, t. II, p. 185-190; A. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum*, in-8°, Tubingue (sans date), p. 598. E. BEURLIER.

CORUS (grec : χῶρος), vent du nord-ouest. Il est parlé de ce vent dans le récit de la navigation de saint Paul. Quand l'Apôtre eut convaincu l'équipage du navire qui le portait que Bonsports n'était pas un lieu propice à l'hivernage, le capitaine se hâta de gagner Phénice, port de Crète, abrité du libonotus et du corus. Act., XXVII, 12. Le *corus* ou *caurus* est souvent mentionné dans les auteurs anciens comme un vent froid et violent, qui amène les tempêtes. Virgile, *Georg.*, III, 278 et 356; César, *Bell. Gallic.*, V, 7. Le mot χῶρος, employé par saint Luc, est la transcription du mot latin; c'est le terme employé par les marins romains. Les Grecs appelaient ce vent *argestès*. Aulu-Gelle, *Noct. attic.*, II, 22; Pline, *H. N.*, II, 119. Sénèque, *Quest. natur.*, V, 16, distingue cependant entre l'argestès et le corus. Le premier, dit-il, est doux, le second est violent. D'après Pline, *H. N.*, XVIII, 338, c'est un vent très froid. Végèce, *Epitome rei milit.*, IV, 38, le confond à tort avec le libonotus. Voir LIBONOTUS. Dans la rose des huit vents d'Aristote, *Meteorologica*, II, 6, et dans celle des douze vents de Timosthène, amiral de Ptolémée Philadelphe (Agathamère, I, II, 7, dans les *Geographici minores*, édit. Didot, t. II, p. 473), l'argestès ou corus équivaut à l'ouest-nord-ouest et au nord-ouest 1/4 ouest actuels. Dans la rose des vingt-quatre vents de Vitruve, *Architectura*, I, VI, 10, le caurus équivaut au nord-ouest, et le corus au nord-ouest 1/4 nord et nord-nord-ouest. P. Gosselin, *Recherches sur la géographie systématique et positive des anciens*, in-4°, Paris, 1797-1813, t. IV, p. 409, 410 et 416; Jules Vars, *L'art nautique dans l'antiquité*, in-16, Paris, 1887, p. 32, planche. — L'expression des Actes, κατὰ λίβα καὶ κατὰ χῶρον, a paru à certains commentateurs difficile à expliquer. Il semblerait que le port de Phénice, dit F. Blass, *Acta Apostol.*, in-8°, Gœttingue, 1895, regarde l'occident, tandis qu'en réalité il regarde l'orient. T. Spratt, *Travels and Researches in Crete*, in-8°, Londres, 1867, t. II, p. 18, pense que le sens est celui-ci : pour atteindre le port, les navigateurs doivent se diriger d'abord vers l'africus, c'est-à-dire vers le sud-ouest; puis, après avoir passé le cap Lithinos ou Matala, vers le corus ou nord-ouest. D'après Vars, *L'art nautique dans l'antiquité*, p. 201-202, l'explication est plus simple : la proposition κατά a ici son sens ordinaire, elle veut dire au-dessous. Il faut donc traduire par : sous les vents du sud-ouest et du nord-ouest, c'est-à-dire abrité contre ces vents par les hauteurs environnantes. E. BEURLIER.

CORVÉE (hébreu : *mas*, « tribut » et « prestation »; Septante : ἔργον; Vulgate : *opera;* mais plus fréquemment les versions emploient les mots φόρος, *tributum;* ὑπήκοοι, *tributarii*), travail pénible imposé par l'autorité supérieure à ses sujets ou à des esclaves. C'est par corvée que s'exécutaient tous les grands travaux publics dans l'ancien Orient.

I. LA CORVÉE EN ÉGYPTE. — 1° *Pour les Égyptiens.* — En Égypte, la construction des grandes pyramides, le creusement des canaux, la construction des palais, des murs des villes, etc., sont l'œuvre des gens de corvée. « Un ordre arrivait au gouverneur, qui le faisait crier de village en village; le lendemain, toute la population mâle de la province était poussée, comme un troupeau, vers les chantiers. Chacun prenait avec lui, dans un petit sac ou dans une corbeille, ses provisions pour quinze jours ou un mois, quelques galettes sèches, des oignons, des aulx, des fèves d'Égypte. Des enfants aux vieillards, tous partaient. Les plus habiles et les plus vigoureux soulèveraient, dresseraient et assembleraient les blocs de calcaire ou de granit; les autres seraient toujours assez forts pour transporter au loin les déblais, dans ces couffes en joncs tressés que les bras arrondis soutiennent sur la tête. Toute cette multitude travaillait, sous la direction des architectes, des contremaîtres, des gens de métiers qui restaient, du commencement à la fin, attachés à l'entreprise; elle faisait la partie de l'ouvrage qui ne demandait pas une éducation technique. Au bout d'un certain temps, de nouvelles escouades arrivaient, arrachées aux campagnes de quelque autre nome; alors les premiers venus repartaient. » G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. I, p. 26, 27. Il y avait en Égypte des corvées régulières, assujettissant les habitants, à époques fixes, au service agricole dans les terres domaniales, Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 3e série, t. II, p. 131-137, au creusement et au curage des canaux, à la construction des digues. Les campagnards fournissaient en outre des corvées extraordinaires pour le transport des matériaux destinés à de nouveaux édifices, des statues colossales à mettre en

place, etc. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 333-336.

2. *Pour les Hébreux.* — Sous le roi Ramsès II, les Hébreux connurent la corvée égyptienne dans ce qu'elle a de plus dur. Exod., I, 10-14; V, 4-19. La persécution était savamment calculée pour les faire périr en plus grand nombre possible; car le roi d'Égypte les redoutait à cause de leur grande multitude. Ce prince les fit donc rassembler pour construire d'immenses arsenaux à Pithom et à Ramsès. Il les confia à ces *sârê missim*, « chefs des corvées, » qu'on voit si souvent représentés, le bâton à la main, dans les peintures égyptiennes. Voir t. I, fig. 457, 458, col. 1499, 1501, et la planche coloriée, col. 1932. Les Hébreux eurent à exécuter de « durs travaux d'argile et de briques ». Exod., I, 14. Voir BRIQUES. On a retrouvé les ruines de ces magasins construits par les Hébreux. Ils ont de huit à dix pieds d'épaisseur, et les couches de briques sont séparées par du mortier. Les remparts de Pithom ont plus de vingt-deux pieds d'épaisseur. D'autre part, pour mettre les constructions à l'abri des inondations du Nil, surtout quand il s'agissait d'arsenaux ou de magasins, on commençait par établir un solide soubassement dont le pourtour était en briques et dont l'intérieur se comblait avec des matériaux divers. Ces constructions exigeaient un nombre incalculable de briques, et le labeur était grand. Le *Papyrus Sallier*, II, 6, 1, nous a conservé la plainte des gens de corvée : « Je te dis jusqu'à quel point le bâtisseur de murs extérieurs, la maladie le goûte. En effet, il est dehors, au vent. S'il bâtit à couvert, son sac d'outils est dans les parterres de la maison, hors de son atteinte. Ses deux bras s'usent complètement. Un mélange de toute espèce d'ordures, c'est ce qu'il mange, le pain de ses doigts; il se lave en une seule saison. » Ramsès comptait que la plupart des Hébreux, n'ayant point l'habitude de ces durs travaux, succomberaient à la peine. Ce fut le contraire qui arriva. Exod., V, 5. Aussi commanda-t-il aux surveillants de se montrer plus exigeants. On cessa de fournir aux travailleurs la paille hachée qu'ils pétrissaient avec l'argile pour la confection des briques. Ils durent eux-mêmes aller chercher sur les bords du Nil et des étangs le *qaš*, le jonc destiné à remplacer la paille, et malgré ce surcroît de labeur, la quantité de briques qu'ils avaient à fournir ne fut nullement diminuée. L'assujettissement à ces corvées dura pour les Hébreux jusqu'à leur sortie d'Égypte. En parlant de la délivrance d'Israël, le Psaume LXXXI (LXXX), 7, 8, s'exprime ainsi :

J'ai ôté le fardeau de son épaule,
Ses mains ont quitté la corbeille.
Dans la détresse tu as appelé, je t'ai sauvé.

La corbeille mentionnée ici servait à porter l'argile. Voir CORBEILLE. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 251-277.

II. LA CORVÉE EN PALESTINE. — 1° *Pour les peuples soumis aux Hébreux.* — A leur sortie d'Égypte, les Hébreux avaient été suivis par une multitude mélangée qui les accompagna dans le désert. Exod., XII, 38. Ces étrangers murmurèrent en route, de concert avec les enfants d'Israël, Num., XI, 4, et soit à cause de leur conduite, soit à raison de leur origine, furent astreints à des travaux de corvée, à couper le bois et porter l'eau. Deut., XXIX, 11. — Moïse avait réglé que, quand on ferait la guerre, on laisserait la vie sauve aux habitants des villes qui se soumettraient, mais que ceux-ci deviendraient gens de corvée. Deut., XX, 11. Cette loi fut sucessivement appliquée aux Gabaonites, Jos., IX, 23; aux habitants de Gazer, Jos., XVI, 10, et en général à tous les Chananéens qu'épargna l'extermination. Jos., XVII, 13; Jud., I, 28, 30, 33, 35. Salomon remit en vigueur les anciennes corvées pour les descendants de ces Chananéens. III Reg., IX, 21; II Par., VIII, 8.

2° *Pour les Israélites.* — Jacob mourant avait fait cette prédiction au sujet d'Issachar, Gen., XLIX, 15 :

Il voit que le repos est doux
Et que le pays est agréable;
Il incline son épaule sous les fardeaux
Et devient sujet à la corvée.

A cause de son indolence ou par amour du gain, cette tribu devait subir un jour la honte de la corvée. — Dans les Proverbes, XII, 24, se lit une remarque analogue :

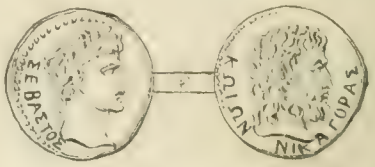
A la main courageuse le commandement;
A l'indolente, la corvée.

C'est sous Salomon que les Israélites sentirent le plus durement le poids de la corvée. Ce prince, pour mener à terme les grandes constructions qu'il avait entreprises, ne pouvait se passer d'une multitude de bras. Pour se procurer le grand nombre d'ouvriers nécessaires, il employa le procédé en vigueur chez ses voisins, la corvée. Sans doute les travaux les plus pénibles furent réservés aux descendants des anciens Chananéens, III Reg., V, 15; IX, 20, 21; II Par., II, 17, 18, et les Israélites ne furent pas traités en esclaves. Ils eurent néanmoins à fournir une énorme contribution aux entreprises de Salomon. C'est ce qui leur fit dire plus tard à Roboam : « Ton père a fait peser sur nous un joug très dur, » et ce qui permit à ce dernier de répondre : « Mon père vous a frappés avec les fouets. » III Reg., XII, 4, 11. La Bible a conservé le nom du « chef de corvées » de cette époque : Aduram ou Adoniram, qui exerça cette fonction sous David, II Reg., XX, 24; sous Salomon, III Reg., IV, 6; V, 14, et au commencement de Roboam. III Reg., XII, 18; II Par., X, 18. Son impopularité devint telle, que le peuple le lapida. II Par., X, 18.

3° *Pendant la captivité.* — Jérémie, Lam., I, 1, déplore que Jérusalem soit alors soumise à la corvée. Isaïe, XXXI, 8, avait prédit le même sort à Assur. Assuérus (Xerxès Ier) assujettit à la corvée les pays méditerranéens. Esth., X, 1. — Sur la réquisition à l'époque évangélique, voir ANGARIER, t. I, col. 575. H. LESÊTRE.

1. COS (hébreu : *Qôṣ*, « épine; » Septante : Κωέ), descendant de Juda, père d'Anob et de Soboba. I Par., IV, 8.

2. COS (Κῶς, Κόως; latin : *Cous*), île de la mer Égée (fig. 359). Cette île est mentionnée deux fois dans l'Écriture. — 1° La lettre que le consul Lucius écrivit pour



359. — Monnaie de Cos.
ΣΕΒΑΣΤΟΣ. Tête d'Auguste, laurée, à droite. — R. ΚΩΙΩΝ ΝΙΚΑΓΟΡΑΣ. Tête d'Esculape, laurée, à droite.

annoncer au nom des Romains que ceux-ci avaient fait alliance avec le grand prêtre Simon et avec les Juifs fut envoyée, entre autres, aux habitants de Cos. I Mach., XV, 23. — 2° Dans son dernier voyage à Jérusalem, saint Paul, après avoir fait ses adieux aux anciens d'Éphèse, à Milet, fit escale à Cos. Le navire qui le portait séjourna pendant une nuit dans le port, et le lendemain repartit pour Rhodes. Act., XXI, 1.

I. DESCRIPTION. — L'île de Cos est située à l'entrée du golfe qui s'étend entre la presqu'île d'Halicarnasse et celle de Cnide. Un étroit passage semé d'écueils la sépare d'Halicarnasse. Elle a 40 kilomètres de long sur 7 à 8 de

large, soit 286 kilomètres carrés. Sa direction générale est du nord-est au sud-ouest. Elle est traversée par la chaîne de montagnes du Trion, dont le point culminant atteint 930 mètres. Ces montagnes sont nues et stériles. Dans l'antiquité, la partie basse était très fertile en vins et en fruits. Strabon, XIV, II, 19; Horace, *Sat.*, II, IV, 29; Perse, *Sat.*, V, 135. On y fabriquait des étoffes transparentes très célèbres. Tibulle, II, III, 53; Properce, I, 2. Les trois pointes principales de l'île s'appelaient : le cap Laceter, au sud; le cap Drecanum, à l'ouest, et le cap Scandarium, au nord-est.

La capitale de l'île fut d'abord Astypalæa, dont on voit les ruines près du village moderne de Céphalos; plus tard, ce fut la ville de Cos, près du cap Scandarium, là où elle est encore aujourd'hui. Cette ville n'était pas grande, mais elle était très bien construite, et d'un aspect enchanteur quand on la voyait de la mer. Strabon, XIV, II, 19. Une lagune malsaine, située au nord de la ville moderne, marque l'emplacement de l'ancien port. D'après les uns, le Cos mentionné dans Actes, XXI, 1, est la ville; d'après d'autres, l'île de ce nom.

II. Histoire. — Selon les traditions grecques, les habitants de Cos étaient des émigrants venus d'Épidaure. Pausanias, III, XXIII, 4. L'île possédait un Asclépiéion ou temple d'Esculape auquel était attachée une école de médecins, et qui renfermait des chefs-d'œuvre artistiques offerts au dieu. Telles étaient l'Antigone d'Apelle et la Vénus Anadyomène, transportée à Rome par Auguste. Strabon, XIV, II, 19. Cos fit partie de la pentapole dorienne, qui avait pour sanctuaire fédéral le temple d'Apollon, situé sur le cap Triopien. Hérodote, I, 144. L'île fut comprise dans la confédération délienne et soumise à Athènes, qui ne lui imposa qu'un tribut assez minime. Elle faisait partie du Καρικὸς χῶρος, c'est-à-dire de la circonscription carienne. *Corpus inscript. attic.*, t. I, nos 240, l. 76; 244, l. 49. Alcibiade fortifia la capitale à la fin de la guerre du Péloponèse. Thucydide, VIII, 108. A partir de cette époque, Cos suivit la fortune de toutes les îles voisines et de la Carie. En 301, elle fit partie du royaume de Lysimaque; en 281, du royaume des Séleucides; en 246, du royaume des Ptolémées; en 187, du royaume de Pergame. Pendant les guerres puniques et la guerre contre Antiochus III le Grand, Cos se montra favorable aux Romains. Tite Live, XXVII, 10; Polybe, XXX, VII, 9. Lors de la constitution de la province d'Asie, en 133, Cos en fit partie et reçut le privilège de l'autonomie. L'empereur Claude lui accorda l'immunité, c'est-à-dire l'exemption d'impôts. Tacite, *Ann.*, XII, 61.

Il y avait une colonie juive à Cos. Durant la guerre des Romains contre Mithridate, les Juifs avaient réuni des sommes considérables. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 2. Jules César fit un édit en leur faveur, *ibid.*, X, 15; Hérode le Grand fut leur bienfaiteur, Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXI, 11; Hérode le tétrarque mérita également leur reconnaissance. *Corpus inscript. græc.*, no 2502. Cos est la patrie du peintre Apelle, d'Hippocrate (Strabon, XIV, II, 19), et de Ptolémée Philadelphe. Théocrite, *Idyll.*, XVII, 57. — Le nom moderne de Cos est Stanko ou Stanchio. Les Turcs ont formé ce mot de la phrase grecque ἐς τὴν Κῶ.

Voir Ross, *Reisen auf den griechischen Inseln*, in-8°, Halle, 1843-1845, t. I, p. 86-92; t. III, p. 126-139; Id., *Reisen nach Kos*, in-8°, Halle, 1852; Kuster, *De Co insula*, in-8°, Halle, 1833; O. Rayet, *Mémoire sur l'île de Kos*, dans les *Archives des missions scientifiques*, 1876, p. 37-116; M. Dubois, *De Co insula*, in-8°, Paris, 1884; R. Hertzog, *Koische Forschungen*, in-8°, Leipzig, 1899.

E. Beurlier.

COSAN (grec : Κωσάμ), ancêtre de Notre-Seigneur Jésus-Christ et descendant de David par la branche de Nathan. Il est donné comme père d'Addi et fils d'Élimadan. Luc., III, 28. Il dut vivre vers le temps de la captivité de Babylone.

COSMOGONIE MOSAÏQUE. — Toutes les religions et tous les peuples de l'antiquité ont prétendu expliquer l'origine des choses. Ces divers systèmes cosmogoniques ont des traits communs qui semblent accuser une communauté d'origine, peut-être même une révélation primitive; mais la plupart ont été dénaturés dans le cours des siècles par l'addition de détails puérils, souvent en contradiction flagrante avec les données les plus incontestables de la science moderne. Une seule de ces cosmogonies, celle qui figure en tête de nos Livres Saints, a échappé à cette corruption séculaire au point de défier encore aujourd'hui les attaques des savants incrédules. Il n'entre point dans notre plan d'en donner ici un commentaire détaillé. Exposer cette cosmogonie, indiquer sommairement sa supériorité sur les autres, dire un mot de la cosmogonie scientifique, et enfin montrer l'accord de l'une et de l'autre : tel est le but que nous nous proposons dans cet article

I. Récit mosaïque de la création. — Comme on ne saurait discuter sur la cosmogonie biblique sans en connaître le texte, nous en donnons ici la traduction littérale d'après l'hébreu, nous contentant de grouper en autant de paragraphes spéciaux les œuvres propres à chacun des six jours. — « 1. Au commencement Dieu créa les cieux et la terre. 2. Or la terre était informe et vide; les ténèbres étaient sur la face de l'abîme et l'esprit de Dieu se mouvait sur la face des eaux. » — *1er jour.* 3. « Et Dieu dit : Que la lumière soit! Et la lumière fut. 4. Et Dieu vit que la lumière était bonne, et Dieu sépara la lumière des ténèbres. 5. Et Dieu nomma la lumière jour et les ténèbres nuit. Et il y eut soir et il y eut matin : un jour. » — *2e jour.* « 6. Et Dieu dit : Qu'il y ait une étendue au milieu des eaux et qu'elle sépare les eaux d'avec les eaux. 7. Dieu fit donc l'étendue et sépara les eaux qui sont au-dessous de l'étendue des eaux qui sont au-dessus de l'étendue; et il fut ainsi. 8. Et Dieu nomma l'étendue cieux. Et il y eut soir et il y eut matin : second jour. » — *3e jour.* « 9. Et Dieu dit : Que les eaux qui sont sous les cieux se rassemblent en un seul lieu et que le sec apparaisse. Et il fut ainsi. 10. Et Dieu nomma le sec terre, et il nomma l'amas des eaux mers. Et Dieu vit que cela était bon. 11. Et Dieu dit : Que la terre produise la verdure, l'herbe portant semence selon son espèce et l'arbre donnant selon son espèce du fruit qui ait en lui sa semence sur la terre. Et il fut ainsi. 12. Et la terre produisit la verdure, l'herbe portant semence selon son espèce et l'arbre donnant du fruit qui avait en lui sa semence selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. 13. Et il y eut soir et il y eut matin : troisième jour. » — *4e jour.* « 14. Et Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires dans l'étendue des cieux pour distinguer le jour et la nuit, et qu'ils soient des signes et pour les saisons et pour les jours et pour les années. 15. Et qu'ils soient des luminaires dans l'étendue des cieux pour luire sur la terre. Et il fut ainsi. 16. Et Dieu fit deux grands luminaires : le plus grand luminaire pour présider au jour et le moindre luminaire pour présider à la nuit, et il fit aussi les étoiles. 17. Et Dieu les plaça dans l'étendue des cieux pour luire sur la terre, 18. et pour présider au jour et à la nuit et pour distinguer la lumière des ténèbres. Et Dieu vit que cela était bon. 19. Et il y eut soir et il y eut matin. » — *5e jour.* « 20. Et Dieu dit : Que les eaux fourmillent d'une multitude d'animaux vivants et que le volatile vole au-dessus de la terre dans l'étendue des cieux. 21. Et Dieu créa les grands monstres marins et tout animal rampant dont fourmillent les eaux, selon leurs espèces, et tout volatile ailé, selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. 22. Et Dieu les bénit en disant : Croissez et multipliez, et remplissez les eaux dans les mers, et que le volatile se multiplie sur la terre. 23. Et il y eut soir et il y eut matin : cinquième jour. » — *6e jour.* 24. Et Dieu dit : Que la terre produise l'animal vivant selon son espèce, le bétail, l'être rampant et la bête sauvage ter-

restre selon son espèce. Et il fut ainsi. 25. Et Dieu fit la bête sauvage selon son espèce, et le bétail selon son espèce, et tout être rampant sur la terre selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. 26. Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance ; et qu'il domine sur les poissons de la mer, et sur le volatile du ciel, et sur le bétail, et sur toute la terre, et sur tout reptile rampant sur la terre. 27. Et Dieu créa l'homme à son image ; à l'image de Dieu il le créa. Il les créa mâle et femelle. 28. Et Dieu les bénit et Dieu leur dit : Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre et soumettez-la, et dominez sur les poissons de la mer et sur le volatile du ciel et sur toute bête rampant sur la terre. 29. Et Dieu dit : Voilà que je vous ai donné toute herbe portant de la semence qui est sur la surface de la terre et tout arbre dans lequel est fruit d'arbre portant de la semence : cela vous sera pour nourriture. 30. Et à toute bête de la terre, et à tout être volant dans les cieux, et à tout être rampant sur la terre qui a en lui un souffle de vie, toute herbe verte sera pour nourriture. Et il fut ainsi. 31. Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voilà que cela était très bon. Et il y eut soir et il y eut matin : sixième jour. » — « Telles sont, dit l'écrivain sacré au second chapitre de la Genèse, les générations du ciel et de la terre au jour où ils furent créés. »

Si l'on se contente de relever dans cette admirable page les actes successifs par lesquels se traduit l'intervention du Créateur, on en trouve neuf, qui se présentent dans l'ordre suivant : 1° création de la matière ; 2° apparition de la lumière ; 3° formation du firmament ou de l'atmosphère par la séparation des eaux inférieures condensées et des eaux supérieures restées à l'état de vapeurs ; 4° émersion des continents ; 5° apparition des plantes ; 6° apparition du soleil, de la lune et des étoiles ; 7° création des animaux aquatiques et des oiseaux ; 8° apparition des animaux terrestres ; 9° création de l'homme. On le voit, deux œuvres distinctes sont attribuées au troisième et au sixième jours. C'est dire à l'avance que la répartition des œuvres de la création en six jours peut être considérée comme arbitraire et dut avoir quelque motif qu'il n'est sans doute pas impossible de retrouver, c'est-à-dire l'institution religieuse de la semaine. Quant à l'ordre de succession, il n'est pas douteux, et nous verrons plus loin qu'il est en somme d'accord avec les données de la science moderne.

II. Supériorité de la cosmogonie mosaïque. — Bien que la cosmogonie que nous venons d'exposer n'ait point échappé aux attaques de l'incrédulité, qui a prétendu y voir des non-sens et des contradictions, la plupart des rationalistes ont reconnu qu'elle l'emportait immensément sur les autres cosmogonies que nous a léguées l'antiquité. « Elle ne contient pas un mot, a dit l'un d'eux, Dillman, *Genesis*, 1875, p. 9, qui puisse paraître indigne de la pensée de Dieu. Dès lors que l'on tentait de peindre, pour le rendre saisissable à l'intelligence humaine, le mystère de la création, qui demeurera toujours un mystère pour l'homme, il était impossible de tracer un tableau plus grand et plus digne. C'est à bon droit qu'on en tire une preuve du caractère révélé de ce récit. » Un naturaliste célèbre, devenu depuis la mort de Darwin le principal représentant de l'école transformiste avancée, Hœckel, professeur à Iéna, accorde les mêmes éloges à l'histoire mosaïque de la création. Il vante en particulier « la disposition simple et naturelle des idées qui y sont exposées, et qui contrastent avantageusement avec la confusion des cosmogonies mythologiques chez la plupart des peuples anciens D'après la Genèse, observe-t-il le Seigneur Dieu forme d'abord la terre en tant que corps inorganique. Ensuite il sépare la lumière et les ténèbres, puis les eaux et la terre ferme. Voilà la terre habitable pour les êtres organisés. Dieu forme alors en premier lieu les plantes, plus tard les animaux, et même parmi ces derniers il façonne d'abord les habitants de l'eau et de l'air, plus tardivement ceux de la terre ferme. Enfin Dieu crée le dernier venu des êtres organisés, l'homme ; il le crée à son image pour être le maître de la terre ». L'illustre naturaliste va jusqu'à retrouver l'application de ses idées transformistes dans ces créations successives en progrès les unes sur les autres. « Bien que, dit-il, ces grandes lois de l'évolution organique... soient regardées par Moïse comme l'expression de l'activité d'un créateur façonnant le monde, pourtant on y découvre la belle idée d'une évolution progressive, d'une différenciation graduelle de la matière primitivement simple. Nous pouvons donc payer à la grandiose idée renfermée dans la cosmogonie... du législateur juif un juste et sincère tribut d'admiration. » *Histoire de la création*, trad. Letourneaux, 3e édit., in-8°, Paris, 1884, p. 29.

Pour bien saisir l'infinie supériorité de la cosmogonie mosaïque, il ne sera pas inutile de jeter un rapide coup d'œil sur les autres. A côté de quelques traits qu'elles semblent lui avoir empruntés ou tout au moins avoir puisés à la même source, que d'exagérations, de puérilités, d'extravagances ! La cosmogonie *chaldéenne*, qui à d'autres égards se rapproche de la nôtre (voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. I, p. 205-240), nous montre, au dire de Bérose, dans Eusèbe, *Chron.*, I, 2, t. XIX, col. 109-112, le dieu suprême, Bel, coupant son épouse en deux parties dont il fait le ciel et la terre, puis se tranchant lui-même la tête, et les autres dieux modelant les hommes avec le limon imprégné du sang de la divine victime. — Les traditions *phéniciennes* transmises par Sanchoniaton, dans Eusèbe, *Præp. Ev.*, I, 10, t. XXI, col. 75, nous représentent le monde primitif à l'état de chaos et enveloppé de ténèbres ; mais au bout d'un certain nombre de siècles, ajoutent-elles, l'Esprit et le chaos s'unirent pour produire le monde. — Dans l'*Inde*, nous avons deux cosmogonies : celle de Rig-Véda, et celle plus récente du code de Manou. La première, passablement obscure, nous montre encore la divinité s'immolant pour donner naissance au monde. On y rencontre des détails comme ceux-ci : « Cette victime (la divinité) était liée avec des liens de chaque côté et étendue par les efforts de cent un dieux, qui lièrent, façonnèrent et placèrent la trame (?). Le premier mâle étendit et enroula cette toile et la déploya dans le monde et dans le ciel... Quelle était la dimension de cette victime que tous les dieux sacrifièrent ? Quelle était sa forme ?... Tous les éléments, les sages et les hommes furent formés par ce sacrifice universel. » — Le code de *Manou* nous montre le Seigneur, l'être suprême et éternel « qui existait par lui-même », produisant d'abord les eaux (*nara*), dans lesquelles il déposa un germe. « Ce germe devint un œuf brillant comme l'or, aussi éclatant que l'astre aux mille rayons, et dans lequel l'être suprême naquit lui-même sous la forme de Brahma, l'aïeul de tous les êtres. » D'où le nom de *Narayana*, « celui qui se meut sur les eaux, » donné au nouvel être. Après avoir demeuré dans cet œuf une année de Brahma (c'est-à-dire 3 110 400 000 000 de nos années), le Seigneur divisa cet œuf en deux parts dont il fit le ciel et la terre séparés par l'atmosphère, « les huit régions célestes et le réservoir permanent des eaux. » Puis de sa bouche, de son bras, de sa cuisse et de son pied il tira les diverses castes, à commencer par les brahmanes. Son corps, divisé en deux parties, devint moitié mâle et moitié femelle et donna naissance à toute une hiérarchie d'êtres dans laquelle l'esprit se perd. Ce sont, à la suite de Manou, dix saints éminents appelés *maharchis ;* puis les gnomes, les géants, les vampires, les nymphes, les Titans, etc. — Dans la cosmogonie *égyptienne*, encore assez peu connue, nous voyons le créateur Phtah façonner l'homme sur un tour de potier. Voir t. I, fig. 22, col. 179. — Chez les *Persans*, nous retrouvons la division en six époques ; mais ces époques ont une durée qui varie de quarante-cinq à quatre-vingts

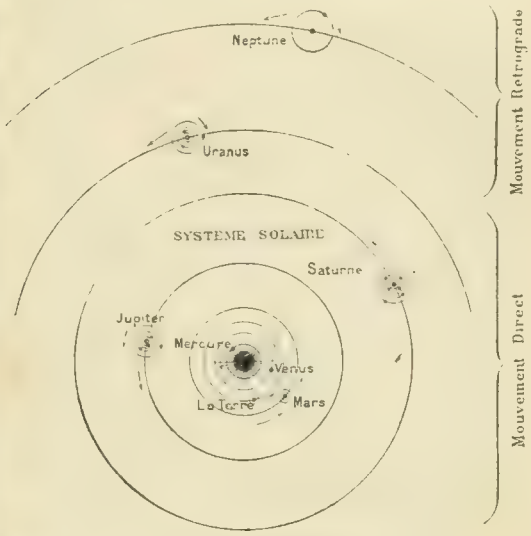
jours. Elles virent apparaître successivement le ciel, l'eau, la terre, les arbres, les animaux et l'homme. Il y a sept cieux, dont chacun porte un nom spécial. Le taureau fut créé avant tout autre animal et vécut seul; mais à sa mort sa semence, transportée dans le ciel de la lune, donna naissance aux autres animaux. L'homme lui-même tira son corps du bras droit du premier taureau. A son tour il vécut seul, et à sa mort il se transforma en un arbre qui, coupé en deux, donna naissance à un homme et à une femme, ancêtres du genre humain. J'omets de nombreux détails dépourvus de sens ou par trop puérils. — Au *Japon*, nous retrouvons le chaos de la Genèse, chaos qui donne naissance au ciel et à la terre; mais on nous représente la terre nageant sur la mer comme un pois-

360. — Nébuleuse circulaire.

son, et on nous montre au-dessus une fleur qui devient un esprit divin. — Les cosmogonies *occidentales* contiennent le même mélange de vérité et d'erreur, de vraisemblance et d'absurdités. La *Grèce* nous fournit peu de chose sur l'origine du monde et des hommes. Au contraire, nous y trouvons de longs et fastidieux détails sur l'origine des dieux, qui pour la plupart doivent leur naissance à une série de transformations toutes plus invraisemblables les unes que les autres. Toutefois, à l'origine de l'humanité, Hésiode nous montre l'âge d'or, qui pourrait être un souvenir altéré du paradis terrestre. — Chez les *Latins* nous trouvons, comme dans la Bible, le chaos, — *rudis indigestaque moles* (Ovide), — à l'origine des choses. Alors tous les éléments sont confondus : air, terre et eau. Puis ils s'isolent, et les continents apparaissent. — Dans la cosmogonie *germanique*, nous voyons une masse énorme de glace jaillir du pôle Nord, et en fondant donner naissance au chaos. De ce chaos, Dieu fait surgir la vache Audumbla, qui en léchant la glace pour y chercher sa nourriture en forme l'ossature du géant Bur, père de Bor et grand-père d'Odin. Puis du chaos primitif se forment neuf sphères, qui représentent l'univers entier et ses habitants : dieux, hommes, géants, gnomes, etc.

Si incomplet qu'il soit, le court aperçu qui précède suffit pour donner une idée de l'extravagance des cosmogonies païennes, et montrer à tous qu'elles ne sauraient seulement entrer en comparaison avec la cosmogonie si simple, si sublime, si rationnelle, qui figure en tête de nos Livres Saints. « Comparez à ces fables le récit biblique, dit Mgr Meignan, et vous admirerez comment celui-ci porte dans toutes ses parties l'empreinte de la vérité historique. Le récit tout entier est sobre, net, clair et conforme à la raison. Sans doute l'histoire de la Genèse respire la plus haute poésie, elle a des traits magnifiques, des paroles sublimes; mais on n'y entrevoit ni système philosophique, ni fantaisie de poète, ni mythe obscur, ni fables puériles. C'est à ce récit si grand et si simple qu'il faut ramener les exagérations des autres cosmogonies. » *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, in-8°, Paris, 1869, p. 13.

III. La cosmogonie scientifique. — Avant de passer à l'étude critique de la cosmogonie biblique, il importe de voir brièvement ce que la science nous enseigne sur

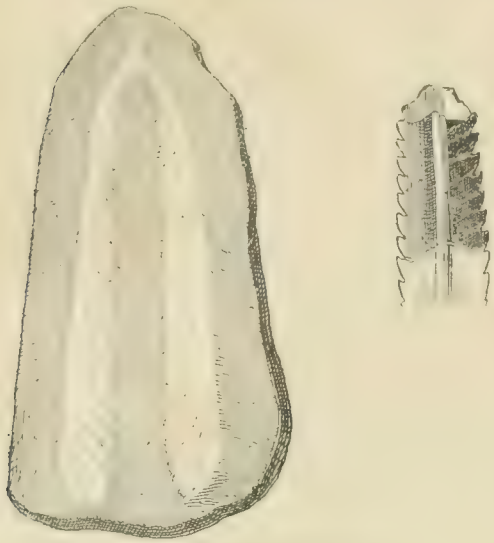


361. — Système solaire.

le même sujet. L'histoire de notre globe peut se diviser en deux parties nettement distinctes, l'une antérieure, l'autre postérieure à l'apparition de la vie. La première, éminemment conjecturale, puisqu'elle échappe à l'observation directe, se rattache aux sciences astronomiques et physiques; la seconde, plus précise et mieux connue, est du ressort de la géologie. — Jetons un rapide coup d'œil sur l'une et sur l'autre.

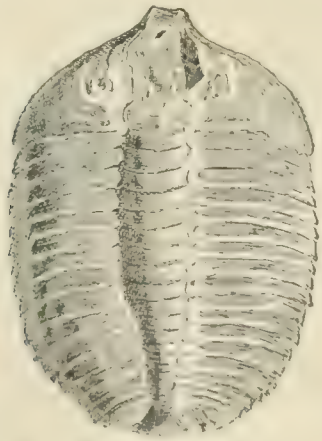
1. Ère cosmique. — D'après une théorie communément admise et que tout confirme, la terre et les autres planètes et satellites qui font partie du système solaire furent primitivement à l'état gazeux, et dans cet état constituèrent une sphère immense, d'un rayon au moins égal à la distance du soleil à Neptune, planète la plus éloignée. Cette sphère gazeuse, qu'on a appelée la *nébuleuse primitive* (fig. 360), était douée d'un mouvement rotatoire qui peu à peu s'accéléra par l'effet même de la condensation. La force centrifuge se développant en proportion, des lambeaux gazeux, peut-être même des anneaux complets, se détachèrent de la surface de l'immense sphère, à sa partie équatoriale, et en se concentrant donnèrent naissance aux planètes, qui elles-mêmes encore gazeuses engendrèrent de la même façon les satellites. Le noyau de la nébuleuse, non encore tout à fait condensé, n'est autre que le soleil, dont la masse est sept cents fois supérieure à celle de toutes les planètes réunies à leurs satellites. Cette hypothèse, à laquelle Herschel et Laplace ont attaché leurs noms, repose sur des faits nombreux. On a remarqué, par exemple, que la densité de la matière va croissant sur notre planète de la surface au centre, et

sans doute aussi des planètes extrêmes au soleil lui-même, à condition, bien entendu, de tenir compte de l'état probablement encore gazeux de cet astre. En second lieu, les diverses phases par lesquelles notre nébuleuse a dû passer se retrouvent de nos jours soit dans notre système solaire, soit dans les systèmes étrangers. Le télescope nous montre ici des nébuleuses qui semblent en voie de se condenser,



362. — Graptolithe (*Permatulis*).

là des soleils sur le point de s'éteindre pour devenir planètes, ailleurs des planètes ou des satellites, comme la lune, ayant atteint, ce semble, le point extrême de leurs transformations et devenus inhabitables faute d'atmosphère. Un dernier argument invoqué en confirmation de ce système consiste dans l'uniformité des mouvements

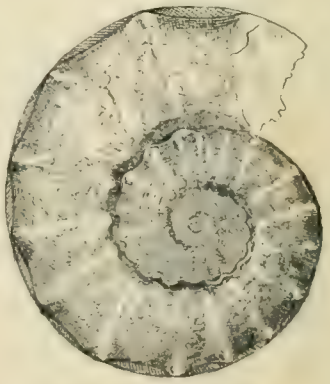


363. — Trilobites Asaphus Buchii.

de rotation et de révolution des planètes et de leurs satellites, qui tous ou presque tous sont directs, c'est-à-dire s'effectuent de l'ouest à l'est. Nous disons presque tous, car on a cru constater dans ces dernières années que le mouvement des satellites des deux planètes extrêmes, Uranus et Neptune, s'effectuait en sens inverse, c'est-à-dire de l'est à l'ouest (fig. 361); mais cette exception, si elle est réelle, ne va point, quoi qu'on en ait dit, à l'encontre du système attribué à Laplace. Elle est, selon nous, une conséquence toute naturelle de la loi de Képler, qui veut que les corps célestes les plus éloignés de l'astre autour duquel ils gravitent aient une vitesse inverse de leur distance. Mais ce n'est point ici le lieu d'insister sur une question d'une nature aussi technique. Contentons-nous de renvoyer les lecteurs qu'elle intéresserait aux

364. — Pecopteris aquilina.

notes que nous lui avons consacrées dans *La Controverse* et *Le Contemporain*, novembre 1885, p. 353-379, et dans *Le Cosmos*, 29 mars et 19 avril 1886, p. 483 et 67. Cl. Wolf, *Les hypothèses cosmogoniques*, in-8°, Paris, 1886. — En dépit des critiques de détail auxquelles elle a pu être en butte, la théorie qui voit dans les corps célestes autant de fragments plus ou moins condensés d'une



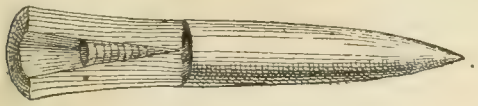
365. — Ammonites catena.

ancienne nébuleuse est universellement acceptée, on peut le dire, dans le monde savant, et bien qu'elle ne soit pas susceptible d'une démonstration directe, bien qu'elle puisse être comprise de diverses manières dans les détails, il est bien difficile de lui contester un fond de vérité.

Mais la matière qui compose les mondes n'a pas dû passer brusquement de l'état gazeux à l'état solide que nous lui connaissons. Dans l'intervalle, il y a l'état liquide ou pâteux, qui a dû servir de transition. Rapprochées

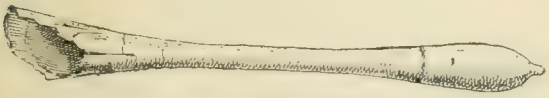
les unes des autres par l'effet de la condensation, qui elle-même résultait de la loi d'attraction, les molécules se sont combinées de façon à former des corps composés, et en se combinant elles ont dû produire de la chaleur et de la lumière. Toutefois la principale source de la chaleur a été la condensation même de la nébuleuse, condensation qui en se continuant sous nos yeux dans le soleil fait de l'astre central le foyer calorifique qui entretient la vie sur notre planète.

Bien plus petite que le soleil, la terre a nécessairement parcouru beaucoup plus vite que lui les diverses



366. — *Belemnites sulcatus.*

phases par lesquelles il semble que tout corps céleste est appelé à passer. Comme son satellite, la lune, qui elle-même s'était détachée de sa masse encore gazeuse, notre globe n'a mis qu'un temps relativement court à se transformer de simple nébuleuse en soleil lumineux par lui-même, et de soleil en planète refroidie et susceptible d'être



367. — *Belemnites pistiliformis.*

habitée. A l'état gazeux, avons-nous dit, a succédé l'état liquide, et à celui-ci l'état solide. Par suite du rayonnement perpétuel qui se produisait à sa surface, la couche superficielle s'est la première solidifiée, de manière à former une mince écorce semblable à celle qui recouvre les courants de lave à la suite d'une éruption volcanique. Souvent brisée au début, par suite de sa faible épaisseur et de la violence des feux internes, cette écorce a fini par se reconstituer, se consolider et se refroidir au point de permettre à la vie végétale et animale de se développer

368. — Ichthyosaure.

à sa surface. Alors commence l'ère *géologique,* qu'il nous faut décrire brièvement.

II. ÈRE GÉOLOGIQUE. — Cette ère a été divisée en trois longues époques appelées *primaire* (ou *de transition*), *secondaire* et *tertiaire.* Il est de mode en France d'y ajouter une quatrième époque, dont l'âge actuel n'est que le prolongement, l'époque *quaternaire;* mais par sa courte durée, par sa confusion, par l'absence de caractères précis, cette dernière époque ne saurait, de l'aveu de tous, entrer en comparaison avec les précédentes. — S'il fallait caractériser d'un mot les époques géologiques, nous pourrions dire que la première a été l'ère des végétaux; la seconde, l'ère des animaux aquatiques, spécialement des reptiles; la troisième, l'ère des animaux terrestres, et la quatrième, l'ère humaine. Mais sans faire ici un cours de géologie, il y a nécessité d'entrer dans un peu plus de détails.

1° L'époque *primaire* est aussi appelée, avons-nous dit, époque *de transition,* parce que les terrains qui la représentent marquent comme un passage entre les roches d'origine ignée, qui constituent la masse de l'écorce terrestre, et les roches sédimentaires, déposées au fond des eaux et souvent enrichies de débris fossiles de plantes et d'animaux. Elle se divise en cinq périodes, qui correspondent à la formation successive des terrains *cambrien, silurien, dévonien, carbonifère* et *permien.* La vie semble avoir apparu sur la terre au début de la période *cambrienne,* sous la forme d'êtres infimes, — annélides, polypes, graptolithes (fig. 362), etc., — appartenant aux derniers degrés de l'échelle animale. Elle se développe à la période suivante; mais elle n'est encore représentée

369. — *Megalosaurus Bucklandi.*

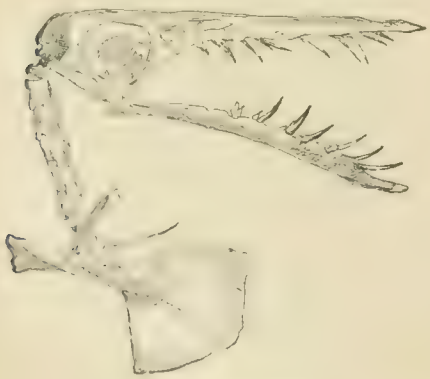
que par des êtres de petite taille et pour la plupart aquatiques, les continents ayant à peine encore fait leur apparition. Ce qui domine dans cette humble faune, c'est une famille de crustacés appelés *trilobites* (fig. 363), à cause des trois lobes qui les caractérisent et les distinguent des êtres actuellement existants. Toutefois à la partie supérieure de l'étage silurien apparaissent les poissons; mais ils sont rares et de faibles dimensions. La période *carbonifère,* qui vient ensuite, est de beaucoup la plus importante de l'école primaire. Sur les continents récemment émergés se développe à la faveur de l'humidité, de la chaleur encore intense et uniforme et de l'acide carbonique abondamment répandu dans l'atmosphère impure des premiers temps, une végétation luxuriante, dont les débris (fig. 364), entraînés par les eaux dans les estuaires et les lacs, ont donné naissance aux immenses dépôts de houille qui alimentent l'industrie moderne. Si plus tard elle a été représentée par des plantes d'un ordre plus élevé, à aucune époque de l'histoire du globe elle n'a été aussi abondante. Cette végétation merveilleuse se continue, en s'affaiblissant, pendant la période *permienne,* qui n'est, pour ainsi dire, qu'un prolongement de la précédente, bien qu'elle ait ses représentants caractéristiques dans un certain nombre de mollusques qui font alors leur apparition.

2° Quatre fois moins longue que l'époque primaire, si l'on en juge par l'épaisseur des terrains qui s'y rattachent, l'époque *secondaire,* divisée à son tour en trois périodes, *triasique, jurassique* et *crétacée,* a été essentiellement celle des reptiles et surtout des reptiles aquatiques. Sans doute les mollusques y sont toujours les plus nombreux,

témoin ces *ammonites* (fig. 365) et ces *bélemnites* (fig. 366 et 367) qui occupent une si grande place dans les vitrines de nos collections paléontologiques; mais les vertébrés à sang froid, les poissons et les reptiles attirent davantage l'attention par leurs formes bizarres ou leurs proportions grandioses. Les reptiles surtout y ont des dimensions qu'on ne retrouve plus dans la faune

370. — Ptérodactyle.

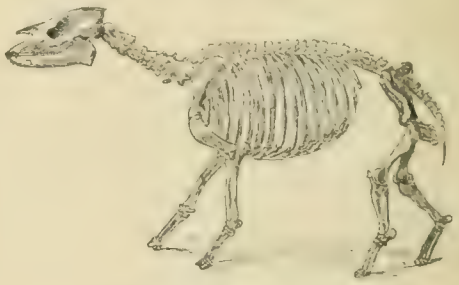
actuelle. Tels sont l'*ichthyosaure* (fig. 368), le *mégalosaure* (fig. 369), animaux plus ou moins amphibies de l'ordre des sauriens, qui mesuraient dix mètres de longueur et davantage. D'autres, comme le *ptérodactyle* (fig. 370) et le *ramphorhynchus* (fig. 371), avaient



371. — *Ramphorhynchus.*

l'étrange privilége d'être munis d'ailes et de pouvoir voler ou tout au moins se soutenir quelque temps dans les airs. Alors aussi apparaissent les oiseaux, inconnus jusque-là. On les reconnaît aux empreintes que leurs pieds ont laissées sur les grèves de l'époque, autant qu'à leurs ossements, assez rares, il faut l'avouer. Quant à la classe des poissons, que nous avons vu faire son apparition à l'époque primaire, elle se maintient et se développe pendant l'époque secondaire, surtout vers la fin, pendant le dépôt des terrains crétacés, sans toutefois revêtir des proportions extraordinaires.

3° L'époque *tertiaire*, la troisième des temps géologiques, ressemble assez à la nôtre au point de vue de la faune. C'est par excellence l'ère des animaux terrestres. Tous les ordres de mammifères y sont représentés, mais nul ne l'est par des animaux plus gigantesques que celui des pachydermes. A côté du *paléothérium* (fig. 372) et de l'*acérothérium* (fig. 373), qui semblaient présager notre rhinocéros, à côté de l'*hipparion* (fig. 374), dont le transformisme a fait l'ancêtre du cheval, nous voyons le *dinothérium* (fig. 375) et le mastodonte (fig. 376), « les plus imposants des mammifères terrestres qui ont



372. — *Palæotherium magnum.*

vécu sur notre globe. » Albert Gaudry, *Mammifères tertiaires*, in-8°, Paris, 1878, p. 169. Le dinothérium atteignait jusqu'à cinq mètres de hauteur. Le mastodonte, qui ne différait guère de l'éléphant que par sa dentition mamelonnée, l'emportait toutefois sur ce dernier par des proportions encore plus colossales.

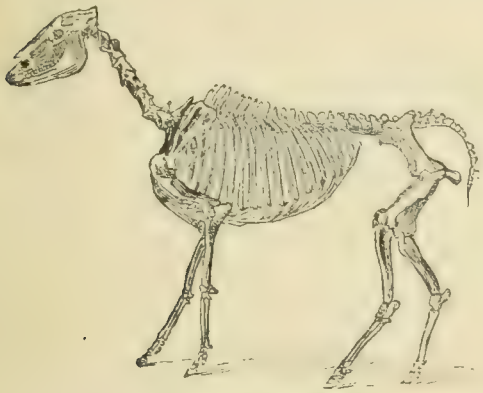
4° Enfin dans les couches superficielles qui représentent l'époque *quaternaire* ou, si l'on veut, les débuts de l'ère actuelle, nous trouvons le véritable éléphant, le mammouth, et à côté de lui les congénères de nos espèces actuelles, le rhinocéros, l'ours, le cerf, le cheval, etc.,

373. — *Acerotherium incisum* (Crâne et mâchoire).

et enfin l'homme lui-même, notre ancêtre, qu'on reconnaît aux grossiers instruments de pierre qu'il a façonnés plus encore qu'à ses ossements d'une authenticité presque toujours douteuse.

Telles sont en résumé les diverses manifestations de la vie à la surface du globe. Dans les temps *primaires*, pas de mammifères ni d'oiseaux, mais d'humbles mollusques, des crustacés (trilobites), quelques poissons, les premiers batraciens et surtout une végétation luxuriante, qui nous a valu nos immenses gisements de charbon de terre. Favorisée par une atmosphère chaude et nuageuse, qui n'est

pas sans analogie avec celle de nos régions tropicales, cette végétation a pour résultat de purifier l'air, auquel elle enlève l'excès d'acide carbonique et peut-être les autres impuretés qui jusque-là sans doute avaient mis obstacle à l'action directe des rayons solaires. Désormais les animaux terrestres à respiration aérienne et pulmonaire pourront vivre sur la terre. Aussi apparaissent-ils à l'époque secondaire, d'abord sous la forme de reptiles plus ou moins amphibies, car sans doute les continents ont encore peu d'étendue et l'air n'a pas acquis sa pureté définitive. Vers la fin seulement des temps secondaires apparaissent les oiseaux, dont la respiration énergique exige un air riche en oxygène, et quelques mammifères inférieurs. A la faveur de ces mêmes conditions, les grands animaux terrestres viennent à leur tour animer la nature désormais prête à recevoir l'homme lui-même, le dernier venu des êtres créés. C'est l'époque tertiaire,



374. — *Hipparion gracile.*

dont les temps actuels ne sont, pour ainsi dire, que la continuation.

IV. Accord de la science et de la Bible. — Si maintenant on veut bien se reporter au premier chapitre de la Genèse, que nous avons donné en tête de cet article, on y constatera, au lieu d'un prétendu désaccord, une ressemblance frappante avec la cosmogonie qui précède. Pour nous en convaincre, examinons successivement chacun des *jours* génésiaques.

Création de la matière. — La création de la matière précéda toute autre intervention de la divinité dans la production du monde visible, la science l'exige non moins que la logique. Elle prouve, en effet, que la matière ne saurait être éternelle. En nous enseignant qu'elle a pris des formes successives sans cesse en progrès les unes sur les autres, passant de l'état simple et gazeux à l'état composé et solide, elle nous la montre au début dans un état de simplicité telle, qu'on ne saurait en concevoir une plus grande. Impossible de remonter plus loin que l'origine de la période évolutive. A ce moment du passé, qui pour être extrêmement reculé ne saurait cependant être infini, la création s'impose. C'est l'instant où Dieu lança les atomes matériels dans l'espace en les soumettant à des lois qui en ont fait notre monde actuel. — Les expressions dont se sert l'écrivain sacré semblent indiquer qu'il avait sur l'état de la matière au sortir des mains du Créateur une idée conforme à celle de la science contemporaine. « La terre, nous dit-il, Gen., I, 2, était informe et vide. » (Septante : ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, « invisible et sans consistance. ») Ces mots peuvent s'appliquer à la nébuleuse primitive dont les éléments étaient tellement raréfiés, qu'elle le cédait en densité, nous dit-on, à l'air qui reste dans la machine pneumatique après qu'on y a fait le vide.

1er jour. — Il fut marqué par l'apparition de la lumière. Elle précéda ainsi de trois jours celle du soleil. Ce fait, loin d'être en contradiction avec la science, comme on l'a longtemps soutenu, dénote, au contraire, chez l'écrivain sacré une intuition extraordinaire, qui ne s'explique guère sans une révélation spéciale. Parler de lumière avant de signaler l'existence du foyer qui en est aujourd'hui l'unique source devait jadis sembler paradoxal, et un écrivain ordinaire n'y eût sans doute point songé. Il a fallu les progrès de la science moderne pour donner raison à l'auteur de la Genèse. On sait maintenant que le soleil n'a pas dû être le premier foyer de lumière qui ait éclairé la terre.

La géologie nous enseigne que longtemps après que la vie avait apparu sur le globe sous la forme de végétaux et d'animaux inférieurs, au moins jusqu'à la période car-

375. — *Dinotherium* (Crâne).

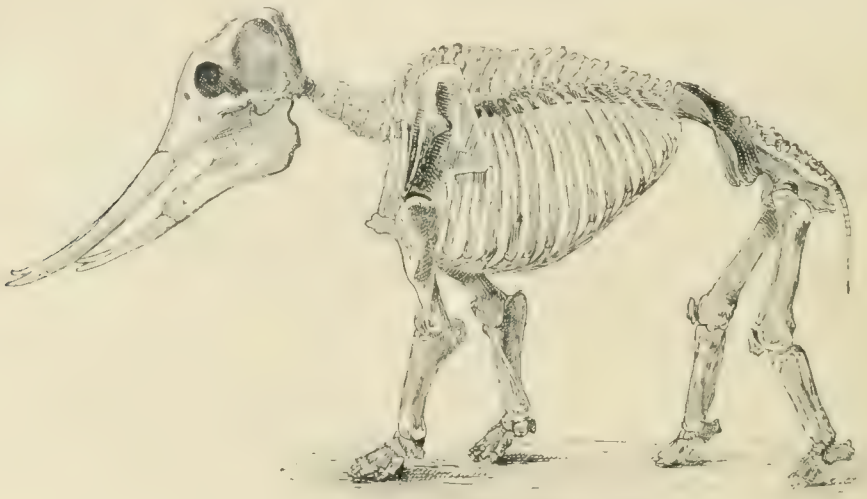
bonifère, notre planète était entourée d'une atmosphère opaque chargée d'acide carbonique, de matières gazeuses et de vapeurs d'eau, qu'une température élevée empêchait de se condenser totalement. Par suite de ces nuées perpétuelles, du reste très favorables à la végétation quand elles sont jointes à la chaleur et à l'humidité, les rayons lumineux émis par les astres étaient comme interceptés, et la terre ne percevait qu'une lumière diffuse. C'est seulement lorsque la température se fut quelque peu abaissée et que la merveilleuse végétation des temps carbonifères eut absorbé la plus grande partie du carbone dont l'atmosphère était saturée, que les humbles habitants de la terre purent apercevoir le disque solaire et les autres astres. Ce n'est donc pas sans raison que le récit sacré renvoie jusqu'à cette date, postérieure à la grande manifestation végétale du troisième *jour* ou de la période carbonifère, l'apparition du soleil, de la lune et des étoiles. Car, il ne faut pas l'oublier, l'écrivain sacré ne nous dit pas que ces astres furent *créés* en ce jour. Le mot בָּרָא, *bârâ'*, qui signifie *créer* en hébreu, n'est employé par lui que dans de rares circonstances et toujours avec intention, par exemple pour l'apparition première de la matière. Le mot ici employé, עָשָׂה, *'âsâh*, n'a évidemment point la même portée. Il signifie tout au plus *faire*, et nous n'avons point le droit d'en exagérer ni d'en altérer le sens. — Concluons de ce qui précède, d'une part, que le soleil ne fut point le premier foyer de lumière qui éclaira la terre ; d'autre part, que son disque ne fut visible que fort tard, longtemps sans doute après que déjà il remplissait son rôle actuel : double raison pour que l'écrivain sacré ait pu, ait dû même, en dépit des railleurs

du siècle dernier, mentionner son apparition longtemps après celle de la lumière.

2e jour. — Le *premier jour,* en y joignant l'époque qui précéda l'apparition de la lumière, dut être d'une immense durée. On peut considérer cette époque comme s'étendant de la création même des éléments de la matière à l'instant où l'écorce terrestre commença à se former. Elle comprend donc tout le temps pendant lequel la terre resta à l'état gazeux. Quant au *second jour,* il s'étendra de la formation de l'écorce solide à l'émersion des continents, et comprendra non seulement l'âge *azoïque* des géologues, mais encore tout au moins la période *cambrienne,* la première des temps géologiques; car il y a tout lieu de croire que les continents n'existaient point encore à cette époque. Du moins les règnes animal et végétal ne nous ont-ils livré jusqu'ici aucun fossile nettement *terrestre* qui date de ces temps reculés. On peut même, ce semble, en dire autant de la première partie de la période silurienne.

Quoi qu'il en soit, le *second jour,* nous dit la Bible, les eaux qui étaient en haut se séparèrent de celles qui étaient en bas. Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que l'eau maintenue jusque-là à l'état de vapeur par la chaleur intense qui se dégageait du globe non encore solidifié se condensa alors en partie? En cela rien que de conforme aux données de la science. En même temps que l'écorce terrestre s'épaissit et se refroidit, la vapeur d'eau doit évidemment se condenser, et en se condensant former autour du globe une masse liquide continue; car s'il y a çà et là des inégalités du sol comme on en rencontre sur les laves volcaniques refroidies, il n'y a point encore d'aspérités qui puissent mériter le nom de montagnes. Toutefois la température est toujours assez élevée pour qu'une partie des vapeurs reste encore pour longtemps à l'état de nuages dans les hauteurs des cieux. C'est vraiment la *séparation* des eaux d'avec les eaux dont parle l'écrivain sacré; c'est la formation de l'atmosphère ou du *firmament,* pour nous servir de l'expression consacrée par la Vulgate. — Cependant les eaux se refroidissent peu à peu et permettent à la vie de se développer au fond des mers sous les formes les plus humbles. C'est le commencement de l'*époque primaire.* Si la Bible ne nous dit rien de ces premiers êtres, c'est qu'ensevelis au fond des eaux ils ont joué dans l'histoire du globe un rôle qui peut intéresser la science, mais non p le commun des hommes.

3e jour. — Jusqu'ici les eaux couvraient la face entière de la terre encore dépourvue de ride sensible. Mais voilà que les montagnes et les plateaux vont surgir et permettre à la vie, jusque-là reléguée au fond des mers, de se développer sur la terre ferme. L'écorce terrestre s'est épaissie. Pour continuer de reposer sur le noyau liquide, qui a diminué de volume, elle se plisse, et ces plissements forment les montagnes. C'est l'apparition des continents, qui inaugure la troisième partie de l'œuvre créatrice. Sur ces terres fraîchement émergées se développe à la faveur de l'humidité, de la chaleur et d'une atmosphère toujours saturée de carbone et de vapeur d'eau, la luxuriante végétation qui caractérise la période carbonifère. Ici donc encore rien que de rationnel et de conforme aux enseignements de la science. Le trait dominant de l'époque *primaire,* comme celui du troisième *jour* génésiaque, c'est, après la formation des continents, le développement de la végétation, qui jamais à aucune autre époque n'a atteint une pareille exubérance. Si vraiment l'écrivain sacré s'est proposé de saisir la caractéristique de chacun des *jours* de la création, de noter en deux mots ce qui eût frappé par-dessus tout le spectateur qui eût assisté à la lente formation du monde, c'est bien des plantes et des plantes seules qu'il devait nous entretenir après avoir signalé l'émersion des premiers continents. Sans doute la vie végétale n'existait pas seule à cette époque. Des animaux d'un ordre inférieur, des mollusques, des crustacés, quelques vertébrés même de la classe des poissons, vivaient concurremment; mais, ensevelis au fond des eaux, ces êtres passaient en quelque sorte inaperçus au milieu de l'abondante végétation houillère. C'est donc à tort que certains exégètes ont invoqué ce silence de l'auteur inspiré pour se refuser à identifier la période carbonifère avec le troisième *jour* de la création. Leur objection aurait peut-être quelque valeur, si Moïse attribuait à une autre époque l'apparition des poissons; mais il ne le fait pas. Il n'en fait pas même mention au cinquième *jour.* Les animaux aquatiques qu'il signale à cette date ne sont pas des poissons, mais des monstres marins et des reptiles aux formes grandioses et bizarres. Nouvelle preuve que l'écrivain inspiré se contente de signaler à chaque époque ce qui en constitue



376. — Mastodonte.

pour la masse des hommes le trait saillant et caractéristique; or ce qui constitue pour tout le monde, même pour les savants, le trait caractéristique de l'époque primaire, c'est évidemment sa végétation. A côté du spectacle grandiose qu'elle présente, les humbles poissons qui nageaient dans les mers de l'époque peuvent passer inaperçus.

4e jour. — L'événement rapporté à cette date par l'écrivain sacré, l'apparition du soleil, de la lune et des étoiles, ne relève point de la géologie et échappe à peu près au contrôle scientifique. Il est conforme cependant aux données de la science. Il est tout naturel, en effet, que l'air épuré par l'abondante végétation de l'époque précédente ait permis aux rayons lumineux émanés des astres de pénétrer pour la première fois jusqu'à notre planète. Ce n'est donc plus seulement une lumière diffuse que reçoit la terre à partir de ce moment; désormais le soleil, la lune et les étoiles seront visibles, au moins par intervalles. C'est sans doute dans ce sens, bien plutôt, nous l'avons dit, que dans le sens d'une création véritable, qu'il faut prendre le texte sacré. Il serait contraire aux vraisemblances scientifiques que tous les astres eussent été créés en même temps et à cette époque tardive. Aussi, on l'a vu ci-dessus, la Genèse ne nous parle-t-elle nullement d'une *création*. Le mot *bârâ'*, « créer, » qui n'a encore été employé qu'une fois, à propos de l'apparition première de la matière, ne le sera plus qu'à propos des animaux et de l'homme : ce qui est encore conforme aux exigences d'une saine philosophie.

Le quatrième *jour* génésiaque n'a pas dû avoir une durée aussi considérable que les précédents. On ne peut le placer géologiquement qu'entre la période *carbonifère* et l'époque *secondaire*, qui correspondent visiblement l'une au troisième *jour*, l'autre au cinquième *jour* biblique. De fait, l'unique événement auquel il est consacré, l'apparition des astres, a dû être presque instantané : une déchirure produite dans les nuées épaisses qui voilaient le ciel a suffi pour révéler aux êtres terrestres, encore si infimes, les merveilles célestes. Toutefois un temps considérable a dû s'écouler avant que ce spectacle, d'abord exceptionnel et très rare, fût offert presque constamment à la terre, et ce temps, qui constitue le quatrième jour, peut être identifié avec la période *permienne*, la dernière de l'époque *primaire*. La végétation carbonifère, qui se continuait alors, il est vrai, avec moins d'exubérance, dut avoir pour résultat d'achever d'épurer l'atmosphère en même temps que de préparer la venue des animaux à respiration pulmonaire.

5e jour. — L'œuvre de ce *jour* est double; elle consiste dans la création successive des reptiles aquatiques et des oiseaux. Chose remarquable, ce sont ces mêmes animaux que nous présente dans le même ordre l'époque *secondaire* de la géologie. Dès la période *triasique*, qui en constitue la première partie, nous voyons apparaître divers reptiles de l'ordre des « sauriens nageurs ». De Lapparent, *Traité de géologie*, 2e édit., in-8°, Paris, 1885, p. 878. Toutefois les plus monstrueux de ces reptiles, tels que l'ichthyosaure (fig. 368), par exemple, n'apparaissent que plus tard, à l'époque *jurassique*. Quant aux oiseaux, on n'a guère trouvé leurs débris ou leurs empreintes que dans les terrains *crétacés*, c'est-à-dire à la partie supérieure des couches secondaires. Ils n'y sont pas très nombreux, il est vrai; mais ils ne le sont pas davantage aux époques suivantes. Cette rareté relative tient sans doute à la délicatesse de leurs ossements, qui n'ont guère pu résister à l'action destructive du temps. Elle tient aussi, suivant Pictet, *Traité de paléontologie*, in-8°, Paris, 1853, t. I, p. 402, à leur pesanteur spécifique, qui, inférieure à celle de l'eau, les a dérobés à la fossilisation en les faisant surnager en cas d'inondation, et en les offrant ainsi à la voracité des poissons et des autres animaux carnassiers. Il convient du reste d'observer que le mot hébreu עוף, *'ôf*, ici employé et généralement traduit par « oiseau », n'a point cependant exclusivement ce sens; il signifie « être volant », et peut s'appliquer par conséquent aux reptiles ailés, tels que le *ptérodactyle* (fig. 370) et le *ramphorhynchus* (fig. 371), aussi bien qu'aux oiseaux proprement dits.

La même observation s'applique plus rigoureusement encore aux poissons, dont il est d'usage de rapporter la création au cinquième jour. En réalité, il n'est pas question de poissons à cette date, mais seulement de monstres marins et d'animaux qui rampent dans l'eau. Aussi n'est-ce point par ses poissons, mais bien par ses monstres marins et ses reptiles aquatiques, que l'époque géologique dite *secondaire* se fait remarquer. C'est au point qu'on l'a appelée l' « âge des reptiles ». Mais, chose à laquelle on n'a point jusqu'ici fait suffisamment attention, ces reptiles sont tous ou presque tous plus ou moins aquatiques. Des divers ordres qui composent cette classe, un seul, celui des *ophidiens* (serpents), a des mœurs à peu près exclusivement terrestres; aussi n'est-il point représenté à l'époque secondaire, tandis que les autres abondent dans les terrains de cet âge.

Il semble donc que tous les reptiles secondaires hantaient les mers, les lacs ou les rivières : ce qui est en conformité avec le récit biblique, qui fait du cinquième *jour* l'ère des animaux aquatiques. Observons toutefois que si l'on venait à constater parmi ces reptiles quelques espèces terrestres, la véracité de l'écrivain sacré n'aurait point à en souffrir. Il resterait toujours vrai que les monstres marins et les reptiles aquatiques ont constitué, avant et avec les oiseaux, le trait saillant du cinquième *jour*, et nous aurions mauvaise grâce à demander à un écrivain qui s'en tient aux grandes lignes de signaler de si minimes exceptions.

6e jour. — La sixième et dernière partie de l'œuvre créatrice correspond sans nul doute à l'époque *tertiaire* des géologues. D'après la Bible comme d'après la science, cette époque est par excellence l'âge des animaux terrestres. Sans doute parmi les mammifères alors si nombreux, il existe quelques espèces qui, comme nos cétacés actuels, vivaient dans la mer; mais, outre qu'elles ne font que continuer le groupe des animaux aquatiques apparus à l'époque précédente, elles sont relativement rares, surtout si l'on tient compte de la facilité avec laquelle leurs débris ont dû se conserver au fond des eaux. Ce qui domine dans cette faune tertiaire, ce sont avant tout les pachydermes et les ruminants. Ce sont eux qui ont donné à cette époque sa physionomie propre, et il était tout naturel qu'un écrivain qui néglige les détails et n'a aucune prétention scientifique concentrât sur elle son attention. Nous ne prendrons pas la peine de les énumérer. Pour avoir une idée de leur importance et de leur variété, il suffit de jeter les yeux sur un traité quelconque de géologie.

Mais une œuvre plus importante encore est attribuée au sixième *jour* : l'homme est créé. Cette fois il s'agit bien d'une *création* véritable. L'expression employée est ce mot *bârâ'*, qui signifie « tirer du néant », et que nous n'avons encore rencontré que deux fois, à propos de l'apparition de la matière et de la venue du premier animal : double circonstance où la saine raison, appuyée sur la science, réclame, en effet, l'intervention créatrice de Dieu.

Une petite difficulté se présente au sujet de l'identification du sixième *jour* génésiaque avec l'époque *tertiaire*. La Bible rattache la création de l'homme au sixième *jour*, tandis que la géologie ne nous montre l'homme qu'à l'époque *quaternaire*. — Nous pourrions répondre que certains savants ont prétendu trouver dans les terrains tertiaires des preuves manifestes de l'existence de notre espèce; mais leur opinion est aujourd'hui presque unanimement rejetée. Voir ADAM, t. I, col. 196. Il nous suffira d'observer, en réponse à cette objection, que l'époque *quaternaire* a été séparée arbitrairement et sans raison suffisante de l'époque précédente. Elle en est si peu distincte

et a de si faibles titres à être mise sur le même pied que les grandes époques géologiques, que les savants anglais en ont fait une simple annexe de la période *pliocène*, la dernière des temps tertiaires, et l'ont appelée pour ce motif *postpliocène*.

L'accord si remarquable que nous venons de constater entre la cosmogonie biblique et l'enseignement de la science a frappé, nous l'avons déjà dit, beaucoup de savants. La suite chronologique des événements est exactement la même de part et d'autre, observe un Allemand, Pfaff, dans sa *Schöpfungsgeschichte*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1877, p. 741. « Le chaos primitif; la terre couverte d'abord par les eaux, émergeant ensuite; la formation du règne inorganique suivie du règne végétal, puis du règne animal, qui a pour premiers représentants les animaux vivant dans l'eau, et après eux les animaux terrestres; l'homme apparaissant le dernier de tous : telle est bien la véritable succession des êtres; telles sont bien les diverses périodes de l'histoire de la création, périodes désignées sous le nom de jours. » En face d'un pareil accord on est tenté de s'écrier avec Ampère : « Ou Moïse avait dans les sciences une instruction aussi profonde que celle de notre siècle, ou il était inspiré. »

Le tableau ci-dessous résume ce que nous venons de dire sur la manière dont nous comprenons l'identification des deux cosmogonies scientifique et biblique :

traduit de la sorte, a un sens plus large encore. Nous en trouvons la preuve dans la Bible elle-même, qui l'emploie souvent dans un sens figuré. Voir notamment Gen., II, 4; Exod., X, 6; Lev., VII, 35; Num., VII, 10; Deut., IX, 24. On se demande du reste pourquoi les trois premiers *jours* eussent été des jours de vingt-quatre heures. C'est, en effet, le soleil qui règle la durée de nos jours ordinaires; or, d'après l'interprétation commune, il n'existait point encore à cette époque. Mais si ces premiers jours n'étaient pas de vingt-quatre heures, pourquoi les suivants le seraient-ils?

Il est d'usage d'invoquer la tradition à l'encontre du système concordiste. Les Pères et les docteurs de l'Église ont toujours, nous dit-on, pris le mot *jour* de la Genèse dans son sens littéral. Nous répondrons qu'il y a à cette règle de nombreuses et imposantes exceptions. Saint Augustin, saint Thomas et bien d'autres sont du nombre. Voir Vigouroux, *La cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église*, dans les *Mélanges bibliques*, 2e édit., 1889, p. 95-101; Motais, *Origines du monde d'après la tradition*, 1888. Nous pouvons ajouter que si la tradition chrétienne est divisée à cet égard, la tradition païenne ne l'est guère. Les Phéniciens, les Perses, les Hindous, les Chaldéens, les Étrusques, etc., ont cru à la division de la création en périodes et généralement en *six* périodes de longue durée. N'est-ce pas nous dire qu'il faut entendre

CONCORDANCE DES DEUX COSMOGONIES

1° SCIENTIFIQUE		2° BIBLIQUE	CARACTÈRES COMMUNS
ÉPOQUES	PÉRIODES		
Cosmique	Id.	Premier jour	Création de la matière à l'état gazeux. Apparition de la lumière.
Azoïque	Id.		
Primaire	cambrienne silurienne { inférieure, supérieure dévonienne carbonifère	Deuxième jour	Transformation d'une partie des vapeurs en eaux qui entourent la terre entière; formation de l'atmosphère.
		Troisième jour	Émersion des continents. Règne des plantes.
	permienne	Quatrième jour	Apparition des astres.
Secondaire	triasique jurassique crétacée	Cinquième jour	Règne des monstres marins, des reptiles aquatiques et des oiseaux.
Tertiaire	éocène miocène pliocène	Sixième jour	Règne des animaux terrestres. Création de l'homme.
Quaternaire	postpliocène		

V. SYSTÈMES CONCORDISTE, INSTITUTIONNISTE ET IDÉALISTE. — 1° *Système concordiste.* — L'opinion qui voit dans le premier chapitre de la Genèse une page d'histoire et cherche à la mettre d'accord avec les données scientifiques, comme nous venons de le faire, a reçu le nom de système *concordiste* ou de système des *jours-périodes*. Ce dernier nom lui vient de ce que, dans les *jours* de la Genèse, elle voit non des jours ordinaires, mais des périodes ou des époques d'une durée indéterminée.

Que le mot *jour* puisse être compris de la sorte, il n'est guère permis d'en douter. Même en français, ce mot est pris parfois dans le sens métaphorique avec une signification analogue; mais le mot hébreu יום, *yôm*, qu'on

dans le même sens le mot équivoque employé par l'auteur de la Genèse? On peut croire que Moïse a employé à dessein un mot qui signifiât à la fois jour de vingt-quatre heures et longue période. En tout cas, il n'est pas douteux qu'il se soit proposé de faire de cette semaine divine le symbole et le type de la semaine ordinaire, qui, elle, est véritablement composée de jours de vingt-quatre heures. On comprend donc qu'il ait employé de préférence un mot qui ait les deux sens, lors même qu'il en aurait eu à sa disposition un autre plus précis : ce qui est plus que douteux. Pour toutes ces raisons que nous ne pouvons qu'indiquer, il est évidemment loisible aux exégètes de voir dans les jours de la Genèse des périodes d'une longue durée.

2° *Système restitutionniste.* — Les commentateurs qui au début du siècle eurent à expliquer la Genèse conformément aux enseignements de la géologie naissante hésitèrent d'abord à attribuer au *jour* un sens différent du sens littéral, auquel ils étaient habitués. Ils préférèrent placer en dehors de la cosmogonie biblique, entre la création et le premier jour, la longue série des âges géologiques. D'après eux, après les millions d'années exigés par la science pour l'évolution de notre planète et la formation des couches terrestres, un cataclysme serait survenu. Toute vie eût été anéantie sur la terre, et le Créateur aurait repris son œuvre cette fois en six jours de vingt-quatre heures, conformément au dire de l'écrivain sacré. — Cette théorie, qui porte le nom de l'Anglais Buckland et est encore appelée *restitutionniste* ou *de restauration,* est aujourd'hui presque totalement abandonnée, pour des motifs qu'on peut réduire à trois. 1° Il est difficile de se faire une idée d'un cataclysme qui ait bouleversé la terre au point d'anéantir plantes et animaux, de faire disparaître jusqu'à la lumière et de réduire notre globe à l'état exprimé par le *terra inanis et vacua* de Moïse. — 2° Il répugne d'admettre que Dieu, qui avait mis des siècles sans nombre à organiser une première fois le monde, eût procédé une seconde fois par jours de vingt-quatre heures. — 3° Enfin la géologie ne nous présente nulle part et à aucune époque de traces du cataclysme supposé. Elle contredit même cette hypothèse de la façon la plus formelle; car si elle nous montre des modifications dans la faune et dans la flore des temps géologiques, ces modifications s'effectuent lentement. Nulle part il n'y a d'interruption absolue dans la vie végétale et animale. Plantes et animaux passent toujours en partie d'une époque à la suivante, montrant ainsi qu'il n'y a point eu d'anéantissement complet dans l'intervalle. — Donc, au point de vue scientifique comme au point de vue rationnel, le système restitutionniste est inadmissible.

3° *Système idéaliste.* — Il en est un autre, qui compte un plus grand nombre d'adhérents ; c'est le système *idéaliste.* Il consiste à nier le caractère historique du récit génésiaque de la création. Moïse n'a point eu, nous dit-on, l'intention de raconter scientifiquement l'origine du monde. Son but était de donner au peuple hébreu un enseignement religieux qui lui apprît l'existence d'un Dieu créateur et les devoirs qu'il avait à remplir vis-à-vis de Dieu. C'étaient donc des vérités de l'ordre philosophique et moral qu'il voulait leur imprimer dans l'esprit. Mais il ne les présenta pas sous la forme didactique, que le peuple saisit difficilement et qui est spécialement en opposition avec l'esprit des Orientaux; il eut recours à une mise en scène. Prenant tour à tour ce que les Israélites avaient sous les yeux, il représenta Dieu créant tout cela : le ciel et la terre, l'herbe des champs, les plantes que l'on sème, les arbres, les animaux qui vivent dans l'eau, sur la terre, dans les airs, le soleil qui nous éclaire le jour, la lune qui brille pendant la nuit, enfin l'homme lui-même. Puis, comme il avait une loi positive à établir, la loi du repos sabbatique, il distribua dans les six jours de travail d'une semaine les œuvres de la création. Il est bien probable qu'il ne s'est jamais demandé combien il avait fallu de temps à Dieu pour créer le monde. Cette question de pure curiosité ne l'occupe point. Ce qu'il veut, c'est donner à son peuple le seul enseignement qui pût lui convenir, un enseignement religieux.

Ce système n'est point celui que nous adoptons. Nos préférences sont pour le système concordiste, et la meilleure raison que nous puissions en donner consiste dans l'admirable exactitude que nous avons constatée au point de vue scientifique dans le récit biblique de la création. En se refusant à admettre le caractère historique de ce récit, les partisans de l'*idéalisme* se privent volontairement d'un grave argument à l'appui de l'inspiration de nos Livres Saints; car l'accord sur lequel ils s'obstinent à fermer les yeux ne nous semble pas pouvoir être l'effet du hasard. N'est-ce pas une chose étonnante que les trois seuls *jours* génésiaques qui puissent être contrôlés par la géologie, le troisième, le cinquième et sixième, correspondent précisément, quant aux caractères qui leur sont attribués, aux trois grandes époques géologiques? Qui donc aussi avait pu apprendre à Moïse que le monde avait commencé par le chaos? que la matière était à l'origine dans un état de ténuité telle qu'elle échappait, pour ainsi dire, à la vue, ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, *invisibilis et incomposita?* que plus tard l'eau recouvrit toute la surface du globe? que les animaux aquatiques apparurent sur la terre à la même époque que les « volatiles » et précédèrent les animaux terrestres? enfin que la lumière précéda l'apparition du soleil? L'écrivain sacré eût-il songé à ce dernier trait, s'il n'avait eu d'autre guide que sa raison? Les prétendues contradictions qu'on a signalées entre la cosmogonie biblique et l'enseignement scientifique n'ont pas la moindre réalité. Quiconque s'en tient aux enseignements certains de la géologie, et, d'un autre côté, sait faire la part de l'image et de la métaphore, qui jouent un si grand rôle dans le langage oriental, est obligé de reconnaître l'accord frappant des deux ordres de connaissances. — On répète sans cesse que la Bible ne fait pas de science. C'est vrai; mais s'ensuit-il qu'elle puisse se tromper sur les faits qui touchent à la science? On n'oserait sans doute le soutenir. Concluons donc que si la répartition des œuvres de la création en *six* jours ou périodes peut être considérée comme arbitraire, elle se présente du moins dans l'ordre chronologique.

VI. Bibliographie. — Vigouroux, *Manuel biblique,* 9e édit., t. I, nos 263-277, p. 448-501 ; *Id., Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. III, p. 235-265; *Id., La cosmogonie mosaïque d'après les Pères,* dans les *Mélanges bibliques,* 2e édit., p. 11-122; Thomas, *Les temps primitifs et les origines religieuses,* in-8°, Paris, 1890, t. I, p. 24-90; Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne,* 3e édit., in-12, Paris, 1890, p. 90-110 et 131-152; A. Arduin, *La religion en face de la science,* 3 in-8°, Lyon, 1877-1883; Jean d'Estienne (de Kirwan), *Comment s'est formé l'univers,* 2e édit., in-8°, Paris, 1882; J. Fabre d'Envieu, *Les origines de la terre et de l'homme,* in-8°, Paris, 1873; *La terre et le récit biblique de la création,* in-8°, Paris, 1874; Marin de Carranrais, *Études sur les origines,* in-8°, Paris, 1876, p. 329-500; Moigno, *Les Livres Saints et la science,* 1884, p. 74-130; *Les splendeurs de la foi,* t. II, chap. III; Motais, *Moïse, la science et l'exégèse,* in-12, Paris, 1882; *Origine du monde d'après la tradition,* in-12, Paris, 1888; Lavaud de Lestrade, *Accord de la science avec le premier chapitre de la Genèse,* 2e édit., in-12, Paris, 1885; Molloy, *Géologie et révélation,* in-8°, Paris, 1890, p. 342-407 et 456-469; Hamard, *L'origine du monde,* dans *La Controverse* et *le Contemporain,* novembre 1885; *M. Faye et le système cosmogonique de Laplace,* dans le *Cosmos,* 29 mars et 19 avril 1886; J. Mir, *La creación,* in-8°, Madrid, 1890; Xavier de Fourvières, *La creacioun dou moundo,* 2 in-8°, Avignon, 1891 (Conférences sur la création du monde, exposant le système concordiste , en langue provençale, avec traduction française); C. Braun, S. J., *Ueber Kosmogonie vom Standpunct christlicher Wissenschaft,* in-8°, Munster, 1895; J. Guibert, *Les origines,* in-8°, Paris, 1896; 5e édit. 1908. P. Hamard.

COSTER François, jésuite belge, né à Malines le 16 juin 1532, mort à Bruxelles le 6 décembre 1619. Reçu au noviciat de la Compagnie de Jésus par saint Ignace, le 7 novembre 1552, il fut envoyé à Cologne pour y expliquer l'Écriture Sainte et enseigner l'astronomie, et y prit le grade de docteur en théologie. Il fut recteur des collèges de Bruges et de Douai, deux fois provincial de Bel-

gique et une fois de la province du Rhin. Ses ouvrages ascétiques et surtout ses controverses avec les réformés de Hollande lui ont acquis une certaine réputation. On a de lui : *Het niev Testament onser Herren Jesu Christi met uytlegghingen*, in-f°, Anvers, 1614. Ce sont des annotations sur le Nouveau Testament.

C. Sommervogel.

CÔTE D'ADAM. Voir t. I, col. 174.

COTON. Hébreu : *karpas;* Septante : καρπασίνος, adjectif de κάρπασος; Vulgate : *carbasinus.*

I. Description. — La matière textile blanche ou jaunâtre et soyeuse, connue sous le nom de coton, est formée par les poils longs et contournés qui recouvrent la graine de plusieurs plantes nommées cotonniers. Ce sont

377. *Gossypium herbaceum.*

des herbes vivaces ou des arbrisseaux de la famille des Malvacées, à feuilles alternes, portées sur de longs pétioles, et profondément lobées sur le pourtour du limbe. La fleur est renfermée avant l'épanouissement dans un calicule à trois folioles. Le calice, plus court, a cinq sépales soudés; les pétales, larges et contournés dans le bouton, sont jaunes avec des nuances pourprées. Le tube des étamines recouvre le style jusqu'au sommet. Le fruit mûr est une capsule à trois ou cinq loges s'ouvrant par autant de valves pour laisser échapper les graines très nombreuses. Les cotonniers de l'ancien monde sont les plus importants du genre; il faut noter surtout le *Gossypium herbaceum* (fig. 377), originaire de l'Égypte et de l'Arabie, où il est récolté et cultivé de temps immémorial. Sa tige peut s'élever à plus d'un mètre, et devenir même ligneuse sous les climats plus chauds. Celui de l'Inde, *Gossypium arborescens* (fig. 378), exige une température plus élevée et forme un arbrisseau atteignant cinq à six mètres de haut.

F. Hy.

II. Exégèse. — 1° Le *karpas* n'est mentionné dans l'Écriture qu'en une seule circonstance; c'est dans la description de la salle du festin préparé par Xerxès à l'entrée de ses jardins. Esth., I, 6. « Des tentures blanches de coton, *ḥûr karpas,* et de pourpre violette étaient attachées par des cordons de lin blanc et de pourpre à des anneaux d'argent et à des colonnes de marbre. » *Karpas* n'est pas un mot hébreu, mais un nom perse, *kirbas, karfas,* emprunté lui-même aux langues de l'Inde : en sanscrit, le cotonnier s'appelle *kārpāsā.* Ce sont les Phéniciens qui de l'Inde ou de la Perse ont passé ce mot aux Grecs, A. W. Schlegel, *Indische Bibliothek,* t. II, Bonn, 1827, p. 393, et de là il est venu chez les Latins, *carbasus.* Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* in-4°, Paris, t. I, p. 915. Le sens de ce mot *karpas* est donc nettement déterminé par la comparaison avec le nom du coton dans ces diverses langues. C. Ritter, *Ueber die geographische Verbreitung der Baumwolle,* in-4°, Berlin, 1852, p. 11-14. Le rôle que jouaient les tentures dans la décoration de la salle du festin, et qui a frappé l'auteur du livre d'Esther, est bien un usage persan. « Par la symétrie et l'ampleur de leurs plis, par l'élégance de leurs franges et de leurs glands, par les heureuses combinaisons de lignes

378. — *Gossypium arborescens.*

et de couleurs qu'elles présentaient, elles achevaient de donner à l'édifice royal cette diversité pittoresque, cet air de profusion grandiose et d'incomparable richesse qui paraissent avoir été les caractères dominants de l'architecture perse. » Perrot, *Histoire de l'art,* t. V, p. 452. Le blanc et le violet, couleurs dominantes de ces tentures, sont, d'après Quinte-Curce, VI, VI, IV, les couleurs royales des Perses. Cf. Duncker, *Geschichte des Alterthums,* 3e édit., 1867, t. II, p. 891, 952.

2° On a souvent discuté pour savoir si le *šeš* d'Égypte, Ezech., XXVII, 7, et le *bûṣ* de Syrie, Ezech., XXVII, 16 (dans les Septante et la Vulgate : βύσσος, *byssus*) étaient des étoffes de coton ou de lin. Il est certain que les Egyptiens connaissaient le cotonnier et le cultivaient. Pline, *H. N.,* XIX, 2, 6; G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* in-8°, Leipzig, 1872, p. 478-479. Des tissus de coton et des graines de cette plante ont été trouvés dans les tombeaux. V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., 1892, p. 105. Les Hébreux ont donc pu connaître le coton très anciennement; mais nous ne savons par quel nom ils le désignaient, à moins qu'ils ne l'aient compris sous le même nom que le lin, *bûṣ* ou *šeš.* Plus d'un écrivain grec, surtout postérieur à Pausanias, emploie le mot βύσσος pour désigner également la toile de lin et celle de coton. Les anciens n'ont pas toujours distingué assez nettement ces deux produits. Voir Lin.

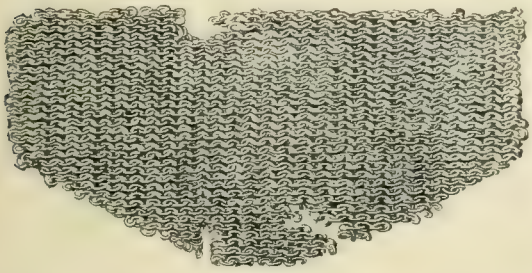
E. Levesque.

COTTE DE MAILLES (Septante : θώραξ ἀλυσιδωτός; Vulgate : *lorica concatenata*). Parmi les armes défensives des soldats d'Antiochus, la Bible mentionne la cotte

de mailles. Les soldats placés sur les éléphants étaient τεθωρακισμένοι ἐν ἁλυσιδωτοῖς, *in loricis concatenatis.* I Mach., VI, 35. La cotte de mailles était une sorte de tunique formée de chaînons de métal attachés les uns aux autres. Elle facilitait les mouvements par sa souplesse, et en même temps offrait une résistance presque aussi grande que la cuirasse aux coups des armes offensives. Les Septante emploient le même mot pour traduire

379. — Cotte de mailles gauloise sur un bas-relief de Pergame. D'après une photographie.

l'hébreu *širyôn qaśqaśśim,* dans la description des armes du Philistin Goliath. I Reg. (Sam.), XVII, 5. Josèphe, *Ant. jud.,* VII, XII, 1, dit aussi que le géant Philistin Acmon portait une cotte de mailles. L'expression hébraïque signifie une cuirasse faite d'écailles de métal, et la Vulgate traduit exactement *lorica squamata.* Cette



380. — Débris d'une cotte de mailles romaine trouvée à Mayence. D'après Lindenschmidt, *Die Alterthümer unserer heidnischen Vorzeit,* t. I, XII, pl. 4, n° 4.

cuirasse s'appelait en grec θώραξ λεπιδωτός. Voir CUIRASSE. La cotte de mailles à chaînons était inconnue des Égyptiens et des Assyriens, qui ne portaient que la cuirasse d'écailles ou de peau. La forme de ces cuirasses, qui avaient des manches, a fait que certains auteurs les ont appelées improprement cottes de mailles. Les Grecs avaient également des cuirasses de peau ou des cuirasses faites de deux larges plaques métalliques; les soldats d'Antiochus, armés de cottes de mailles, devaient donc appartenir à quelque peuplade barbare. Celles qui sont représentées sur un bas-relief de Pergame sont des vêtements gaulois (fig. 379). R. Bohn, *Das Heiligthum der Athena Polias Nikephoros; Alterthümer von Pergamon,* t. II, in-f°, Berlin, 1885, pl. 44, 46. Cf. Baumeister, *Denkmäler des classischen Altertums,* in-4°, Munich, 1887, p. 1282 et 2041, fig. 1433 et 2231. — Les Celtes et les Lusitaniens connaissaient la cotte de mailles. Diodore de Sicile, V, 30; Strabon, III, IV, 6. Les Romains la leur empruntèrent. Varron, *De lingua latin.,* V, 116, et à l'époque de Polybe, les citoyens de la première classe commencèrent à s'en revêtir. Polybe, VI, XXIII, 15; XXXI, III, 3. Cf. Athénée, V, 22. La cotte de mailles romaine s'appelait *lorica hamata* (fig. 380). Sous l'empire, les monuments ne la montrent portée que par les prétoriens et par les officiers. L. Lindenschmit, *Die Alterthümer unserer heidnischen Vorzeit,* in-4°, Mayence, 1858-1871, t. I, IV, pl. 6; XII, pl. 4; W. Froehner, *La colonne Trajane,* in-f°, Paris, 1872, pl. 71.

E. BEURLIER.

COTTONIANUS (CODEX). Ce manuscrit de la Bible grecque appartient au British Museum, à Londres, où il est coté *Otho B VI.* L'écriture est onciale, d'une main du Ve ou du VIe siècle : une colonne par page, chaque colonne comptant 26-28 lignes. Les initiales sont très grandes et dans la marge. Ni esprits ni accents, ponctuation par points simples, parchemin d'une finesse moyenne. De ce manuscrit, qui a compté 165 feuillets et 250 miniatures, il subsiste 149 morceaux lacérés et souvent illisibles. Offert à Henri VIII par des évêques grecs, il passa des mains de la reine Élisabeth aux mains de lord Arundel, puis de sir John Cotton, dont la bibliothèque fut nationalisée en 1700 : transportée à Ashburnam House, un incendie la dévorait le 23 octobre 1731. Notre *Codex Cottonianus* n'y périt point entièrement : on en sauva dix-huit feuillets, qui furent déposés au British Museum, trois ou quatre autres ont été retrouvés au Baptist College de Bristol. Mais avant l'incendie il avait été collationné, et fort soigneusement, par Grabe, dont la collation a été publiée par Owen : *Collatio Cod. Cottoniani Geneseos cum editione romana,* Londres, 1778. Il contenait alors le texte intégral de la Genèse, moins les premiers versets et les derniers. Les fragments du British Museum ont été publiés par Tischendorf, *Monumenta sacra inedita,* t. II, Leipzig, 1857, p. 95-176, et la publication de Tischendorf complétée par Gotch, *Supplement to the Tischendorf's Reliquiæ,* Londres, 1881, qui a pu reproduire les fragments de Bristol. M. Omont a retrouvé la copie figurée de trois feuillets perdus dans les papiers de Peiresc, copies exécutées au XVIIe siècle pour cet érudit : *Fragments du manuscrit de la Genèse de R. Cotton,* dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France,* t. LIII, 1894, p. 163-172. H. B. Swete, *The Old Testament in Greek,* Cambridge, 1887, t. I, p. XXIII-XXV; E. M. Thompson, *Catalogue of ancient manuscripts in the British Museum,* Londres, 1881, t. I, p. 20-21.

P. BATIFFOL.

COU (Hébreu : *ṣavvā'r,* de *ṣûr,* « tourner » [d'où le diminutif *ṣavvārôn,* « ornement de cou, » Cant., IV, 9]; Septante : τράχηλος; Vulgate : *collum; 'ôréf,* la partie postérieure du cou, la nuque : σφόνδυλος, la vertèbre cervicale, et νῶτος, le dos; *cervix*), partie du corps qui réunit la tête au tronc. La Sainte Écriture parle assez souvent du cou de l'homme ou des animaux tantôt dans le sens littéral, tantôt dans des sens métaphoriques.

I. DANS LE SENS LITTÉRAL. — 1° *Le cou des animaux.* — On retourne celui des oiseaux dans les sacrifices. Lev., I, 15; V, 8. On met des ornements au cou des chameaux. Jud., VIII, 21. Le hennissement agite le cou du cheval. Job, XXXIX, 19. La force du crocodile est dans son cou. Job, XLI, 13 (hébreu, 14). Dans les chérubins d'Ézéchiel, X, 10, le cou, comme tout le corps, est plein d'yeux, c'est-à-dire de facettes brillantes.

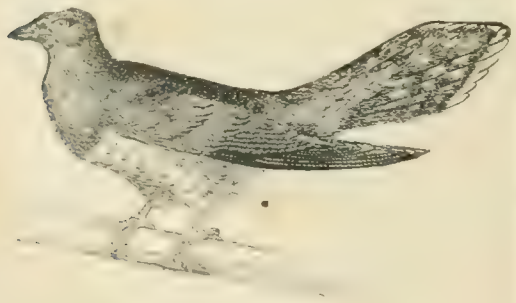
2° *Le cou de l'homme.* — Rébecca couvre le cou de Jacob avec la peau du chevreau. Gen., XXVII, 16. L'époux

du Cantique, I, 9; IV, 4, 9; VII, 4, célèbre la beauté du cou de l'épouse. C'est le cou qui porte les parures et les colliers. Gen., XLI, 42; Jud., V, 30; Prov., I, 9; Eccli., VI, 25; Ezech., XVI, 11; Dan., V, 7, 16, 29. Il reçoit la charge des fardeaux, du joug et des chaînes. Gen., XXVII, 40; Lev., XXVI, 13; Deut., XXVIII, 48; II Esdr., III, 5; Eccli., XXXIII, 27; LI, 34; Is., X, 27; LII, 2; Jer., XXVII, 2, 8, 12; XXVIII, 10-12, 14; XXX, 8; XLVIII, 39; Lam., I, 14; V, 5; Os., X, 11; Mich., II, 3; Act., XV, 10. — On saisit l'ennemi en le prenant au collet. Gen. XLIX, 8; Job, XVI, 13; II Par., XXIII, 15. On met le pied sur le cou du vaincu. Deut., XXXIII, 29; Jos., X, 24; Bar., IV, 25. On brise le cou, Ps. CXXVIII (CXXIX), 4; on y attache une meule de moulin pour faire périr quelqu'un dans l'eau, Matth., XVIII, 6; Marc., IX, 41; Luc., XVII, 2; on pend par le cou, I Mach., I, 64; on le coupe, Ezech., XXI, 29; II Par., XVIII, 33; Judith, XIII, 10; XVI, 11, ou enfin on le donne soi-même à couper. Rom., XVI, 4. En signe de clémence, Assuérus touche de son sceptre d'or le cou d'Esther, XV, 15. On tombe au cou de quelqu'un pour l'embrasser, Gen., XXXIII, 4; XLV, 14; XLVI, 29; Luc., XV, 20; Act., XX, 37, ou pour pleurer. Tob., VII, 6.

II. Expressions métaphoriques. — Être submergé jusqu'au cou, c'est souffrir de grandes tribulations. Is., VIII, 8; XXX, 28. Le cou raide et inflexible est toujours dans la Sainte Écriture un symbole d'orgueil, d'opiniâtreté, d'endurcissement dans le mal. Exod., XXXII, 9; XXXIII, 3, 5; XXXIV, 9; Deut., IX, 6, 13; X, 16; XXXI, 27; IV Reg., XVII, 14; II Par., XXX, 8; XXXVI, 13; II Esdr., IX, 16, 17, 29; Job, XV, 26; Ps. LXXV, 6 (texte hébreu); Prov., XXIX, 1; Is., III, 16; Jer., VII, 26; XVII, 23; XIX, 15; Bar., II, 30; Act., VII, 51. Isaïe, XLVIII, 4, reproche même à son peuple d'avoir « la nuque raide comme une barre de fer ». Le cou est assoupli, c'est-à-dire la docilité et l'humilité sont procurées par l'éducation, Eccli., XXX, 12; par l'épreuve, Job, XVI, 13; Eccli., XXXVIII, 19, et par la soumission volontaire. Bar., II, 21. — Montrer la nuque (*'oréf*), c'est se détourner de quelqu'un ou fuir devant l'ennemi. Exod., XXIII, 27; Jos., VII, 8, 12; II Par., XXIX, 6; Ps. XVIII, 41; Jer., II, 27; XXXII, 33; XLVIII, 39.

H. Lesètre.

COUCOU, oiseau de l'ordre des grimpeurs et de la famille des cuculidés, long d'une trentaine de centimètres environ, avec une queue de couleur blanc-jaunâtre tirant parfois sur le verdâtre avec des taches cendrées (fig. 381).



381. — Le coucou.

L'oiseau est voyageur. Il passe l'hiver en Asie ou en Afrique et vient en Europe au commencement du printemps. La femelle du coucou pond huit ou dix œufs dans l'espace de six ou sept semaines. Comme il lui serait impossible de les couver dans ces conditions, elle les prend dans son bec, après les avoir pondus sur le sable, et va les déposer dans le nid de quelque passereau insectivore, alouette, fauvette, rossignol, merle, etc., qui couve l'intrus en même temps que ses propres œufs et ensuite le nourrit après son éclosion. Le coucou est doué d'une remarquable faculté de mimétisme. Ses œufs prennent fréquemment la couleur des œufs de l'oiseau dans le nid duquel ils ont été déposés. Lui-même, faible et incapable de se défendre, mime l'épervier et effraye ainsi les ennemis qui pourraient l'attaquer. Les petits coucous noirs d'Orient ressemblent à des espèces de faucons, tandis que d'autres copient les étourneaux à teintes métalliques. Cuénot, *Moyens de défense dans la série animale*, Paris, 1892, p. 124, 125. — Il existe en Palestine deux espèces de coucous, le coucou commun de nos pays, le *cuculus canorus*, qui, même en arabe, porte le nom de *coucou* reproduisant son cri, et un grand coucou moucheté, l'*oxylophus glandarius*, qui dépose ses œufs dans le nid du corbeau, quelquefois de la corneille ou de la pie. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 210. — Il n'est pas probable que le coucou soit mentionné dans la Bible. Seule la version autorisée anglaise traduit par le nom de cet oiseau l'hébreu *šaḥaf*. Ce mot signifie étymologiquement le « mince » et désigne un oiseau qui attire l'attention par sa légèreté ou sa maigreur. Les versions ont traduit *šaḥaf* par λάρος, *larus*, « mouette. » Il n'y a aucune raison pour abandonner leur traduction en faveur de celle qu'adopte la version anglaise, et que n'essaye de défendre aucun auteur. Le *šaḥaf* est rangé parmi les oiseaux impurs, Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15, ce qui convient beaucoup mieux à la mouette, abondante sur les rivages, à chair coriace et de mauvais goût, qu'au coucou, beaucoup plus rare et difficile à prendre. Voir Mouette, Pétrel.

H. Lesètre.

COUDÉE (hébreu : *'ammâh;* Septante : πῆχυς; Vulgate : *cubitus*), mesure de longueur employée généralement chez les anciens, et qui représentait la distance moyenne du coude à l'extrémité du doigt du milieu. Le nom même par lequel la langue hébraïque désigne cette mesure se retrouve avec quelques variantes chez presque tous les peuples sémitiques. On peut aussi en rapprocher le nom égyptien, *meh, mah,* conservé en copte sous la forme ⲙⲁϩⲓ, *mahi,* ⲙⲁϩⲉ, *mahé.*

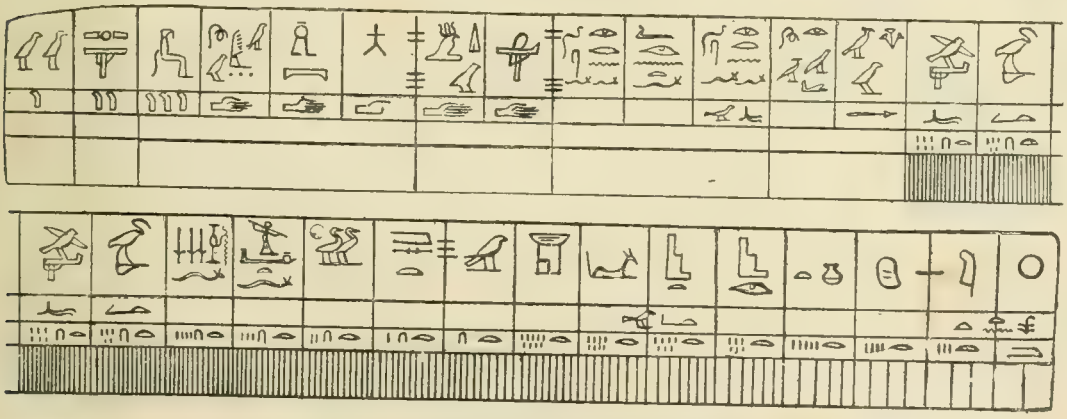
I. Valeur de la coudée. — Cette mesure étant prise du corps humain, comme le doigt, la palme, le pied, etc., ne pouvait être en soi qu'approximative; elle devait naturellement varier suivant les différents peuples. Pour amener moins de variation, dans chaque contrée une longueur conventionnelle ou étalon était choisie; mais chez les anciens il ne faut pas chercher la précision des mesures modernes : de là une certaine divergence entre les spécimens de mesure conservés jusqu'à nos jours et entre les indications des auteurs.

1° *Coudée hébraïque.* — Plusieurs coudées ont été en usage en Palestine. L'auteur du second livre des Paralipomènes, qui vivait probablement à l'époque de la domination persane, donnant les dimensions du Temple de Salomon, dit qu'il avait 60 coudées de long et 20 de large selon la première (c'est-à-dire ancienne) mesure, *bammiddâh hâri'šônâh.* II Par., III, 3. Or Ézéchiel, décrivant les dimensions du temple nouveau qu'il contemple dans ses visions, emploie la canne, *qâneh,* de six coudées, chaque coudée évaluée à une coudée ordinaire et un palme. Ezech., XL, 5; XLIII, 13. La coudée qui servait aux mesures du Temple avait donc un palme de plus que la coudée ordinaire au temps de la captivité. Ce n'est pas seulement à cette époque tardive, mais à l'époque de Moïse, qu'une coudée commune est signalée. *Be'ammat 'iš,* « selon la coudée vulgaire, » est-il dit, Deut., III, 11, en parlant du sarcophage en basalte du géant Og. On fit donc usage en Israël de deux coudées : la coudée employée pour les mesures du Tabernacle et du Temple, c'est-à-dire la grande coudée ou coudée sacrée, et la coudée vulgaire ou petite coudée. Il en était ainsi en Égypte et en Babylonie, où à côté de la coudée commune on employait la coudée royale. D'après Ézéchiel, XLIII, 13, 17, l'empan égale une

demi-coudée; on admet généralement que l'empan comprenait 3 palmes, et le palme 4 doigts : d'où la coudée ordinaire = 2 empans (*zéret*), 6 palmes (*tofah*, et 24 doigts (*'ésba'*). La coudée du Temple avait un palme de plus, c'est-à-dire 28 doigts. Malheureusement on manque de données certaines qui permettent de conclure à la valeur absolue de l'une ou de l'autre de ces coudées. La similitude de partition de la coudée des Égyptiens, et en général les emprunts nombreux que leur firent les Hébreux pendant leur séjour en Égypte, permettent d'évaluer vraisemblablement la coudée du Temple à 0m,525; et par conséquent la coudée vulgaire, qui avait un palme (0m,075) de moins, à 0m,450 environ. Cette mesure de la coudée vulgaire se trouve vérifiée par les données de l'inscription de Siloé avec l'estimation de la longueur de l'aqueduc. « L'eau coula de la source à la piscine sur une longueur de 1 200 coudées, » est-il dit à la cinquième ligne de l'inscription. Or de la fontaine de la Vierge à la piscine de Siloé, les diverses estimations ont donné 1 767 pieds (anglais) 98, soit 539 mètres 33 : ce qui donne pour une coudée 0m,449. C'est donc bien 0m,450 environ. S. Beswick, *The Siloam inscription*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1884, p. 255-257. En dehors de ces deux coudées en usage en Palestine, les Israélites ont pu employer les coudées des divers peuples chez lesquels ils ont séjourné pendant la captivité ou sous la domination desquels ils ont vécu en Terre Sainte.

382. — Coudée chaldéenne réduite de moitié. D'après la statue de Goudéa (l'Architecte à la règle). Musée du Louvre.

2° *Coudée chaldéenne et assyrienne.* — L'unité linéaire, la mesure fondamentale du système chaldéen était non la coudée, mais la demi-coudée ou empan. La statue de l'*Architecte à la règle* du Musée du Louvre, trouvée par M. de Sarzec, à Tell-Loh, nous montre un empan chaldéen avec ses deux pentes et ses subdivisions, présentant l'aspect d'un double décimètre moderne (fig. 382). Il est divisé en doigts, et quelques-uns de ces doigts sont subdivisés en 2, 3, 4, 5, 6 parties égales; cette dernière subdivision en 6 marquée sur l'autre bord de l'empan est elle-même partagée en 2 et 3 : ce qui donne jusqu'à un dix-huitième de doigt. Chaque doigt n'a pas rigoureusement la même longueur; on peut l'évaluer à 0m,0166, avec des variations allant jusqu'à un millimètre en plus. En prenant la longueur plus ordinaire, c'est-à-dire 0m,0166 pour le doigt, et en suivant la combinaison généralement admise du système décimal et du système sexagésimal de cinq doigts par palme et de six palmes par coudée, on trouve pour la coudée 0m,498. Or c'est précisément ce qu'on obtient sur l'empan de Goudéa en mesurant depuis la première ligne tracée à une extrémité jusqu'à la dernière de l'autre; on a un empan de trois palmes, de cinq doigts chacun, équivalant à 0m,02495, ce qui donne pour la coudée commune 0m,499. Une remarque d'Hérodote, I, 178, et du scoliaste de Lucien, cité par Böckh, *Metrologische Untersuchungen*, in-8°, Berlin, 1838, p. 212, 214, permet d'évaluer la coudée royale. Celle-ci, disent-ils, a trois doigts de plus que la coudée commune. Or en ajoutant trois doigts de 0m,0166 à cette dernière, évaluée à 0m,498 ou 0m,499, on a pour la coudée royale 0m,5475 ou 0m,5485. Cette dernière mesure est exactement celle qu'obtient M. Oppert, au moyen d'un texte de Sargon. Ce qui lui donne pour l'empan 0m,27425, et pour la coudée par conséquent 0m,5485. Oppert, *Sur quelques-unes des incriptions cunéiformes nouvellement découvertes en Chaldée*, dans *Actes du sixième congrès international des orientalistes, tenu à Leyde, en 1883*, p. 635. De plus, il est à remarquer que l'empan de Goudéa, pris dans toute sa longueur, 0m,27, donne aussi une coudée de 0m,54.



383. — Coudée royale égyptienne réduite de moitié.
La partie inférieure, à gauche, se rattache à la partie supérieure, à droite. Musée du Louvre.

3° *La coudée égyptienne.* — Un certain nombre de spécimens ont été trouvés en Égypte et sont conservés dans les musées de Paris, de Londres, de Turin, de Florence, de Leyde, etc. Leur longueur varie de 0m,5235 à 0m,5285 : ce qui donne à peu près comme valeur moyenne la longueur communément admise, 0m525, pour la grande coudée égyptienne ou coudée royale, *suten meh*. Elle est divisée en 7 palmes ou 28 doigts. Sur les spécimens de coudée conservés jusqu'à nous (fig. 383), la première division, égale à un doigt, est marquée par la représentation d'un doigt levé; la seconde par deux doigts, la troisième par trois; le palme, équivalent à quatre doigts, est désigné par une main sans pouce; la cin-

quième division est marquée par une main avec le pouce; la sixième par une main aux doigts repliés sauf l'index; les deux premiers palmes par deux mains étendues placées souvent l'une à la suite de l'autre. Sur les coudées destinées aux tombeaux, pour lesquelles la précision importe peu, il se glisse assez souvent des erreurs. Ainsi dans la coudée du Louvre (fig. 383), le palme est marqué par une main avec pouce. L'empan de quatorze doigts ou demi-coudée est désigné par une patte d'ibis (copte: ⲉⲣⲧⲱ, *ertô*), avec le signe *aa* grand, par opposition au petit empan (le même signe avec l'oiseau déterminatif de la petitesse), (*ertô*) *nedjés* de la coudée commune ou petite coudée, *meh nedjés*. Chacune des divisions en vingt-huit doigts était consacrée à une divinité. La petite coudée, divisée en 2 empans, 6 palmes et 24 doigts, avait donc 0m,075 de moins, par conséquent 0m,45. C'est celle dont les Égyptiens se servaient pour la construction de leurs maisons. On voit que ce sont pour ces deux coudées les mesures mêmes des deux coudées hébraïques; les Hébreux les ont vraisemblablement reçues des Égyptiens pendant leur long séjour dans la terre de Gessen. Il est curieux d'observer la longueur d'une coudée trouvée aux environs d'Atfiéh (Aphroditopolis) et conservée au musée de Leyde. Cette coudée, divisée en 6 palmes et 24 doigts, a 0m,54, valeur identique à la coudée moyenne des échelles de Roudah. Elle semble dépendre du système babylonien. On croit qu'elle a été employée à l'époque des rois pasteurs: elle serait donc venue d'Asie en Égypte. Mais elle ne paraît pas avoir eu un long usage. — Les coudées égyptiennes trouvées dans les tombeaux sont en bois, en pierre ou en bronze. Elles sont taillées à pan coupé: le profil de la coudée formait l'hiéroglyphe *mâ*, ▬, exprimant la justice, la vérité, sans doute parce que ce qui est juste, vrai, est conforme à la règle.

4° *Coudée perse.* — On estime généralement la coudée royale à 0m,5328, et la coudée commune à 0m,444.

5° *Coudée grecque et romaine.* — La coudée attique, πῆχυς, de 2 σπιθαμαί ou empans, 6 παλαισταί ou palmes, 24 doigts, avait 0m,444. La même valeur est donnée à la coudée romaine, *cubitus*, également de 6 *palmi*, 24 *digiti*. La coudée olympique = 0m,480675. Dans l'Asie Mineure, pays grec de langue, la coudée commune était plus longue que la coudée attique et avait à peu près la mesure de la petite coudée babylonienne, 0m,495.

Voir Paucton, *Métrologie, ou Traité des mesures des anciens peuples et des modernes*, in-4°, Paris, 1780; Fr. Lenormant, *Essai sur un document mathématique chaldéen, et à cette occasion sur le système des poids et mesures de Babylone*, in-8°, Paris, 1868; Oppert, *Étalon des mesures assyriennes fixé par les textes cunéiformes*, dans le *Journal asiatique*, 1872, t. xx, p. 157-177, et 1874, t. iv, p. 417-486; R. Lepsius, *Die Längenmasse der Alten*, in-8°, Berlin, 1884; Lehmann, *Altbabylonisches Mass und Gewicht*, dans les *Verhandlungen der Berliner anthropol. Gesellschaft*, 1889, p. 245-328; P. Bartolotti, *Del primitivo cubito egizio*, in-4°, Modène, 1878-1883; Rodenbach, *La coudée étalon linéaire des Égyptiens*, in-4°, Bruxelles, 1883; Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, in-8°, 2e édit., Berlin, 1882; Nissen, *Griechische und römische Metrologie*, dans *Handbuch der klass. Altertumswissenschaft. I. Einleitende und Hilfsdisziplinen*, in-8°, Munich, 1892, p. 835-865.

II. Emploi de la coudée dans la Sainte Écriture. — Elle est employée 1° pour les mesures de l'arche de Noé, Gen., vi, 15, 16, et pour marquer la hauteur des eaux du déluge. Gen., vii, 20. D'après la couleur chaldéenne du récit et l'origine de la famille patriarcale qui a conservé ces traditions du déluge, on peut conclure vraisemblablement qu'il s'agit ici de la coudée chaldéenne. — 2° Pour les mesures de l'arche d'alliance, Exod., xxv, 10; xxxvii, 1; du propitiatoire, Exod., xxv, 17; xxxvii, 6; de la table des pains de propositions, Exod., xxv, 23; xxxvii, 10; des diverses couvertures du Tabernacle, xxvi, 2, 8, 13; xxxvi, 9, 15; de la charpente du Tabernacle, xxvi, 16; xxxvi, 21; de l'autel des holocaustes, xxvii, 1; xxxviii, 1; de la cour ou parvis du Tabernacle et des rideaux qui devaient l'entourer, xxvii, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18; xxxviii, 9, 12, 13, 14, 15, 18; de l'autel des parfums, xxx, 2; xxxvii, 25. Il est probable que pour toutes ces mesures, données à la sortie d'Égypte, il est question de la coudée égyptienne de 0m,525. — 3° Au contraire, il s'agit de la coudée ordinaire, *'amaṭ 'iš*, de 0m,45, dans les dimensions du sarcophage en basalte du géant Og de Basan, Deut., iii, 11; dans l'évaluation de six coudées et un palme (2m,775) pour la taille de Goliath, I Reg., xvii, 4; et pour la taille de cinq coudées (2m,25) de l'Égyptien tué par Banaïas. I Par., xi, 23. Il en est de même probablement dans le miracle des cailles qui tombèrent dans le camp des Hébreux et formèrent à certains endroits jusqu'à une couche de deux coudées. Num., xi, 31. La question est indécise pour l'évaluation de l'étendue de pâturages laissés aux prêtres et aux lévites autour des villes lévitiques, Num., xxxv, 5, et pour l'espace de deux mille coudées qui dans les marches séparait l'arche des enfants d'Israël. Jos., iii, 4. On pourrait considérer ces choses comme se rattachant au culte de Dieu, et par conséquent y voir l'emploi de la coudée sacrée, de 0m,525. — 4° Mais pour les constructions du Temple de Salomon et de son mobilier on prit la même coudée que pour le tabernacle de Moïse. II Par., iii, 3. Cette coudée de 0m,525 est employée pour les dimensions du Temple, III Reg., vi, 2; II Par., iii, 3; le vestibule, III Reg., vi, 3; II Par., iii, 4; les chambres qui entourent le Temple, III Reg., vi, 6, 10; le Saint des saints, le Saint et les chérubins du Saint des saints, III Reg., vi, 16, 17, 20, 23-26; II Par., iii, 8, 11, 12, 13; les deux colonnes de bronze et leurs chapiteaux, III Reg., vii, 15, 16, 19; IV Reg., xxv, 17; Jer., lii, 21 (dans II Par., iii, 15, erreur de transcription pour la hauteur des deux colonnes, 35 coudées au lieu de 18); la mer d'airain et son ornementation, III Reg., vii, 23, 24; II Par., iv, 2, 3; les dix bassins mobiles, III Reg., vii, 27, 31, 32, 35, 38; l'autel des holocaustes, II Par., iv, 1; très probablement aussi pour l'estrade d'airain élevée par Salomon dans la cour extérieure, II Par., vi, 13; le portique des colonnes, III Reg., vii, 6; le palais du roi et l'ensemble des édifices royaux. III Reg., vii, 2, 10. — 5° Pour le temple de Zorobabel, dont les dimensions paraissent l'emporter du double sur celles du Temple de Salomon, I Esdr., vi, 3, il est probable qu'on employa la coudée sacrée; cependant comme il s'agit d'un décret de Cyrus, renouvelé par Darius, il n'est pas impossible que ces deux rois aient entendu la coudée de Babylone ou la coudée perse. Il en est de même de la dimension des murailles et des tours d'Ecbatane, donnée dans Judith, i, 2, et de la potence de cinquante coudées dressée par Aman. Esth., v, 14; vii, 9. — 6° Dans la description du nouveau temple d'Ézéchiel, la coudée sacrée ou grande coudée est expressément indiquée. Ezech., xl, 5; xliii, 13. Elle est employée pour le mur d'enceinte des constructions du temple, les parvis extérieur et intérieur, les portiques et les bâtiments adjacents. Ezech., xl, 7, 9, 11-15, 19, 21, 23, 25, 27, 29, 30, 33, 36, 47; xlii, 2-4, 6-8; xlvi, 22; les dimensions du sanctuaire proprement dit et de l'édifice latéral qui l'entourait de trois côtés, Ezech., xl, 48, 49; xli, 1-4, 5-11; de l'édifice construit à l'ouest, xli, 12; les dimensions générales du temple et de ses constructions, Ezech., xli, 13-15; l'autel de bois devant le sanctuaire, xli, 22; les tables pour l'immolation des victimes, xl, 42; l'autel des holocaustes, xliii, 13-17; le territoire des lévites, xlv, 2; les mille coudées mesurées par l'ange qui conduisait Ézéchiel, xlvii, 3-5. (Dans Ezéchiel, xlii, 20, l'hébreu n'a pas le mot « coudée » après le chiffre de 500, comme la Vulgate; il faut plutôt sous-entendre *qâneh*, « canne », roseau à mesurer de six coudées et un palme.) — 7° Comme il ne s'agit pas du

Temple, il est difficile de décider si la grande coudée est encore employée, plutôt que la coudée commune, dans les longueurs des parties du rempart de Jérusalem indiquées IV Reg., XIV, 13; II Par., XXV, 23, et II Esdr., III, 13. (Quant à la tour de cent coudées mentionnée par la Vulgate, II Esdr., III, 1, le texte hébreu ne parle pas de coudées, et le mot *Meah* est un nom propre : la tour de Méah.) Le rouleau de Zach., V, 2, estimé à vingt coudées de long sur dix, est évalué plus probablement en coudées communes, en usage après la captivité, d'après II Par., III, 3. — 8° Les dimensions de la statue d'or de Nabuchodonosor, Dan., III, 1, sont peut-être données d'après le système babylonien, où la coudée royale est de 0m,54. On a trouvé la hauteur disproportionnée, et on en a fait une objection contre l'authenticité du livre de Daniel. Mais la statue pouvait être placée sur une colonne ou un piédestal. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. IV, p. 302. — 9° Pour la tour de cinquante coudées et remplie de cendres, où fut jeté Ménélaüs, II Mach., XIII, 5, sa hauteur peut être évaluée d'après la coudée juive commune. — 10° La coudée n'est mentionnée dans les Évangiles qu'en deux endroits. « Qui peut, dit Notre-Seigneur, Matth., VI, 27; Luc., XII, 25, ajouter une coudée à sa taille, » ou, selon d'autres interprètes, « à la durée de sa vie? » (Pour l'expression « une coudée de temps », elle est employée par un poète grec, Mimnerme, dans *Stobæi Florilegium*, tit. 98, n° 13, in-24, Leipzig, 1838, t. III, p. 226; cf. Ps. XXXVIII, 6.) Ce doit être la coudée commune, employée en Palestine. Rien ne permet de penser que les Juifs aient adopté alors la coudée grecque ou romaine. Quant à Joa., XXI, 8, la distance peut être évaluée d'après les usages juifs; mais on peut dire aussi qu'à la fin du Ier siècle, et s'adressant à des lecteurs habitués plutôt alors aux usages grecs, saint Jean a pu exprimer la distance d'après la coudée grecque. — 11° Il en est de même de la coudée dont parle l'Apocalypse, XXI, 17, pour la mesure des murailles de la cité céleste, cent quarante-quatre coudées. C'est bien une coudée commune sans doute, *mensura hominis*, ajoute saint Jean. Cf. Deut., III, 11. Mais, pour les mêmes raisons, l'apôtre pouvait employer la coudée grecque de 0m,444, ou peut-être la coudée en usage dans l'Asie Mineure, 0m,495. Du reste, il n'y avait pas une grande différence avec la coudée juive commune, 0m,45. E. LEVESQUE.

COULEURS. — I. LES NOMS DES COULEURS ET LEUR DÉTERMINATION. — Dans la Sainte Écriture se rencontrent un certain nombre de mots qui servent à désigner les couleurs. Il n'est pas toujours possible cependant de déterminer la nuance exacte que les auteurs sacrés ont en vue. Le même terme s'applique souvent à des teintes assez différentes, et d'ailleurs il faut convenir que les anciens ne pouvaient établir l'échelle technique des couleurs avec autant de précision qu'on l'a fait à une époque toute récente. Nos langues modernes manquent elles-mêmes de mots pour désigner toutes les nuances des couleurs, et nous sommes obligés de déterminer ces dernières soit en indiquant leur origine, soit en les rapprochant d'objets naturels ayant une coloration fixe. Aristote, *Meteor.*, III, 4, n'admettait que trois couleurs dans l'arc-en-ciel, le rouge, le vert et le violet, tout en constatant, III, 2, qu'entre le rouge et le vert apparaît souvent du jaune. D'après Pline, *H. N.*, XXI, 22, il y a trois couleurs principales, le rouge, le violet et le bleu. On ne doit donc pas s'étonner si l'imprécision à laquelle n'ont pu échapper ces savants anciens se retrouve, en pareille matière, sous la plume des auteurs sacrés. Voici les différentes couleurs dont parlent ces derniers :

1° **Blanc.** *Lābān*, λευκός, *albus*, Gen., XXX, 35; Exod., XVI, 31; Lev., XIII, 3; Zach., I, 8; VI, 3, 6, etc.; le *lābānāh* est la couleur blanche éclatante, d'où le nom de *lebānāh* donné à la lune. Cant., VI, 9 (hébreu, 10); Is., XXIV, 23; XXX, 26. — *Būṣ*, βύσσινος, *byssinus*, I Par., XV, 27; II Par., V, 12; Esth., I, 6; VIII, 15, désigne indirectement la couleur blanche parce que c'est la couleur naturelle du byssus. Voir LIN. — *Hiślig*, χιονοβήσονται, *nive dealbabuntur*, Ps. LXVII (LXVIII), 15, la blancheur de la neige. Ce blanc de neige ne peut être imité par les foulons. Matth., XVII, 2; Marc., IX, 2. — *Ṣaḥ*, λευκός, *candidus*, Cant., V, 10, le blanc éclatant comme la lumière du soleil. — *Šeybāh*, πολιαί, *cani*, Ose., VII, 9, se dit des cheveux blancs ou gris. — *Šēš*, βύσσος, *byssus*, mot égyptien qui correspond au *būṣ* hébreu, Exod., XXV, 4; XXXV, 6, 23, etc., et qui sous la forme *šēš*, Esth., I, 6; Cant., V, 15, ou *šayiš*, I Par., XXIX, 2, sert à désigner le marbre blanc. — *Karpas*, κάρπασος, *carbasinus*, Esth., I, 6, blancheur d'une sorte d'étoffe de coton. — *Ḥivvār*, λευκὸν ὥστεὶ χιών, *candidum quasi nix*. Dan., VII, 9. Le mot chaldéen *ḥivvār* ne se lit qu'en cet endroit. Le mot hébreu correspondant *ḥûr* désigne une espèce de lin blanc. Esth., I, 6; VIII, 15.

2° **Noir.** *Ḥūm*, φαιόν, *furvum*, Gen., XXX, 32, 33, 35, 40, le brun noir de la toison des brebis. — *'Orēb*, ce qui est noir et sombre, d'où les noms du corbeau, *'ôrēb*, et du soir, *'ērēb*. — *Šāḥôr*, μέλας, *niger*, le noir des cheveux, du poil des animaux, de la peau brûlée par le soleil, Lev., XIII, 31, 37; Cant., I, 5; V, 11; Zach., VI, 2, 6, d'où *šeḥōr*, couleur noire, ἐσκότασε, *denigrata est*, Lam., IV, 8, en parlant du visage. — *Qādar*, rendu par les versions comme *šeḥōr*, et s'appliquant aussi au visage bruni par les épreuves et les intempéries. Job, XXX, 28.

3° **Rouge.** I. Le mot *dām*, « sang, » donne les dérivés suivants pour désigner les objets dont la couleur rappelle celle du sang : 1. *'Ādom*, ἐρυθρός, *ruber*, le rouge-sang, qui teint les vêtements, Is., LXIII, 2, et qui colore les joues du jeune homme, Cant., V, 10, et aussi la couleur rousse, πυρρός, « rouge-feu, » *rufus*, d'une vache, Num., XIX, 2, ou d'un cheval. Zach., I, 8; VI, 2. — 2. *Me'oddām*, le rouge-sang, dont on teint les peaux, ἠρυθροδανωμένα, *rubricatæ*, Exod., XXV, 5; XXXV, 7, 23, etc., et les boucliers, *igniti* (Septante : ἐξ ἀνθρώπων, par suite d'une lecture fautive), Nah., II, 3. — 3. *'Adamdām*, πυρρίζουσος, *subrufus*, rougeâtre, se dit des taches qui apparaissent sur la peau des lépreux. Lev., XIII, 19; XIV, 37. Cf. Homère, *Iliad.*, V, 83; XVI, 334; XVII, 361. — 4. *'Admōnî*, πυρράκης, *rufus*, la couleur rouge des cheveux d'Ésaü, Gen., XXV, 25, et de David. I Reg., XVI, 12; XVII, 42. — II. La couleur rouge est encore indiquée par d'autres termes : 1. *Ḥāmar*, κέρασμα, *mistum*, Ps. LXXIV (LXXV), 9, la couleur du vin écumant. — 2. *Pā'rûr*, le rouge du visage, pareil à celui d'une marmite de terre cuite. Joel, II, 6; Nah., II, 11. — 3. *Šāšēr*, μίλτος, *sinopis*, le vermillon ou minium qui sert à peindre les images, Jer., XXII, 14; Ezech., XXIII, 14 (Sap., XIII, 14). Voir VERMILLON. — 4. *Ṭōlā'* et *šānî*, le cramoisi. Voir COCHENILLE. — 5. *Šāroq*, ψαρός, *varius*, la couleur rousse d'un cheval, Zach., I, 8; VI, 3, et celle des vignes couvertes de raisins ou dont les feuilles sont rougies par le soleil. Is. XVI, 8 (hébreu).

4° **Violet.** *'Argāmān*, πορφύρα, *purpura*, Exod., XXVI, 1, 31, 36; XXVII, 16, etc.; Esth., I, 6; VIII, 15; Prov., XXXI, 32; Cant., III, 10; Jer., X, 9, etc.; en chaldéen, *'argevan*, Dan., V, 7, 16, 29, la pourpre, couleur d'un rouge foncé très voisin du violet. Voir POURPRE.

5° **Bleu.** *Ṭekēlēṭ*, ὑάκινθος, ὑακίνθινος, ὁλοπόρφυρος, *hyacinthus, hyacinthinus*. Exod., XXVI, 1, 31, 36; XXVII, 16, etc.; Num., IV, 6, 7, 9, 11, 12; Esth., VIII, 15; Jer., X, 9; Ezech., XXIII, 6; XXVII, 7, 24, etc. C'est le bleu que Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 7, compare à la couleur intense de l'atmosphère en Orient.

6° **Vert.** 1. *Yāraq*, Deut., XI, 10 (hébreu), III Reg., XXI, 2; IV Reg., XIX, 26 : χλωρός, *virens*, ce qui est vert comme les légumes, d'où *yéréq*, la verdure, Gen., I, 30 (hébreu); IX, 3 : λάχανα χόρτου, *olera virentia*, Ps. XXXVI (XXXVII), 2. — 2. *'Ēb*, le vert de l'herbe, Job, VIII, 12 : ἐπὶ ῥίζης, *in flore*; Cant., VI, 11 (10) : ἐν γεννήμασι, *poma*. — 3. *Ra'ānān*, le

vert des feuilles, χλωρός, *viride*, Jer., XVII, 8, et des arbres, δασύς, *frondosus*, Deut., XII, 2; Is., LVII, 5; Jer., II, 20; Ezech., VI, 13; Ps. XXXVI (XXXVII), 35 : κέδρος, *cedrus*. — 4. *Rôtob*, ce qui est vert et frais, ὑγρός, *humectus*, Job, VIII, 16; Luc., XXIII, 31 : ὑγρός, *viridis*. Les auteurs classiques parlent dans le même sens de miel vert, χλωρός, c'est-à-dire frais, Homère, *Iliad.*, XI, 631; de fleurs vertes, Euripide, *Iphig. Aul.*, 1206 ; de sang vert, Sophocle, *Trach.*, 1055.

7° **Jaune.** 1. *Yêrâqôn*, le jaune pâle du visage, ἴκτερος, *aurugo*, Jer., XXX, 6, et le jaune des moissons maladives, ὤχρα, *rubigo*, Deut., XXVIII, 22; III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28; Am., IV, 9; Agg., II, 17 (Vulgate, 18). Cette jaunisse du blé est la caractéristique d'une maladie appelée rouille ou nielle du blé. Cf. t. I, col. 1817. — 2. *Yeraqrâq*, la couleur jaunâtre de la lèpre, χρωρίζουσα, *alba*, Lev., XIII, 49; XIV, 37, et aussi la couleur de l'or, χλωρότης, *pallor*, Ps. LXVII (LXVIII), 14.

II. Nature et emploi des couleurs. — 1° *Pour la teinture.* — Dès leur séjour au désert, les Hébreux utilisèrent les étoffes et les peaux de couleur rouge, violette ou bleue, pour la décoration du Tabernacle, Exod., XXVI, 1, 31, 36, et la confection des vêtements du grand prêtre, Exod., XXVIII, 6, 8, 28. Ils avaient appris en Égypte à se servir de ces teintures. Les Égyptiens connaissaient le rouge cramoisi, que les trafiquants du désert leur apportaient de Syrie et d'Arabie. Ces derniers fournirent aisément aux Hébreux, pendant leur séjour dans la presqu'île Sinaïtique, la teinture et les étoffes cramoisies qui leur furent nécessaires. Voir Cochenille. La pourpre phénicienne se trouvait sur tous les marchés de l'ancien monde. Les Hébreux en reçurent des mêmes intermédiaires. On tirait une belle couleur bleu foncé, le *tekêlêt*, d'un coquillage abondant sur les côtes méditerranéennes, *Helix ianthina*. Les talmudistes font grand éloge de cette teinture, fournie par le sang noirâtre du mollusque, mais d'un bleu à la fois très vif et très résistant. Cf Gesenius, *Thesaurus*, p. 1503. Les Hébreux la connurent comme les deux précédentes. En Égypte, on se contentait en général de tissus blancs. En Chaldée, au contraire, les étoffes multicolores, les lainages brodés ou teints étaient en grand honneur, et le monopole s'en conserva dans ce pays jusqu'à l'époque romaine. Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses*, Leipzig, 1868, t. I, p. 288. Une peinture égyptienne (fig. 384) du tombeau de Beni-Hassan nous représente l'arrivée sur les bords du Nil d'une bande d'Asiatiques revêtus de tissus multicolores. Lepsius, *Denkmäler*, X, 131, 133. Débora, dans son cantique, Jud., V, 30, suppose ironiquement que Sisara prend pour sa part de butin les vêtements de diverses couleurs enlevés aux vaincus. Dans Job, XXVIII, 16, là où le texte hébreu et les Septante parlent de « l'or caché d'Ophir », la Vulgate fait mention des « teintures en couleur de l'Inde ». A l'époque de la captivité, les vêtements de diverses couleurs étaient restés à la mode en Chaldée. Ezech., XXIII, 14, 15. Pendant tout le reste de leur histoire, les Israélites demeurèrent tributaires des trafiquants arabes et des Phéniciens, quand ils voulurent se procurer des teintures ou des étoffes de couleur. Dans le Temple de Salomon, toutes les anciennes tentures du Tabernacle avaient d'ailleurs disparu, et le voile du Saint des saints paraît avoir été, en dehors des vêtements sacerdotaux, la seule étoffe de couleur qui fût employée. II Par., III, 14.

2° *Pour la peinture.* — 1. On retrouve dans les monuments égyptiens un assez grand nombre de couleurs employées à la décoration des murailles : le minium, oxyde de plomb d'une fort belle teinte, que l'on confondait dans les anciens temps avec le vermillon et le cinabre, deux sulfures de mercure, le premier artificiel et le second naturel; les ocres de toutes couleurs, jaunes, rouges, bruns, qui sont des argiles plus ou moins colorées par l'oxyde de fer; l'indigo, qu'on ne savait alors employer que dans la peinture. L'indigo venait de l'Inde, comme l'indique son nom *indicum*. Pline, *H. N.*, XXXV, 27, le décrit ainsi : « C'est un limon adhérent aux racines des joncs. Broyé, il est noir; délayé, il donne une teinte magnifique de bleu pourpré. Une autre espèce de bleu est ce qui surnage sur les chaudières des teinturiers à pourpre; c'est l'écume de la pourpre. » En réalité, l'indigo provient du suc des indigotiers plantes herbacées, de la famille des papilionacées et de la tribu des lotus. Théophraste, *De lapid.*, 53, parle d'un bleu égyptien fabriqué artificiellement et inventé par un des anciens pharaons. Ce bleu d'azur se reproduit aujourd'hui en chauffant un mélange de sable blanc, d'oxyde noir de cuivre, de craie et de carbonate de soude. C'est l'ancienne fritte d'Alexandrie. Les bleus de cobalt furent aussi employés de toute antiquité. Les verts et les violets s'obtenaient par des mélanges. Le noir provenait du charbon végétal et de l'antimoine. Pour fixer ces couleurs, les anciens les trituraient dans une sorte de graisse animale. Les Égyptiens se servaient de ces matières colorantes parfois pour décorer grossièrement l'intérieur de leurs maisons, mais surtout pour orner magnifiquement les enveloppes de leurs momies et les parois des temples et des tombeaux. Ces peintures se retrouvent aujourd'hui encore pleines de fraîcheur et d'éclat. Mais les teintes en sont généralement plates et d'une teneur conventionnelle qui paraît avoir été réglée une fois pour toutes. Ainsi l'eau est toujours bleue, unie ou rayée de zigzags noirs; le corps des hommes est brun, celui des femmes jaune clair, etc. Voir les peintures reproduites t. I, col. 1932, et Perrot, *Histoire de l'art*, t. I, p. 781-792.

2. Les Hébreux virent quelques-unes de ces peintures pendant leur séjour en Égypte; mais ils ne les imitèrent en Palestine ni dans leurs maisons ni dans le Temple. A Babylone, pendant l'exil, ils en retrouvèrent d'un autre genre. Ezech., XXIII, 14-15. Les Chaldéens représentaient dans leurs maisons différentes scènes et des bandes de monstres en deux ou trois couleurs. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 449. Mais ce sont surtout les grands monuments de Ninive et de Babylone qui reçurent une remarquable décoration polychrome, la tour de Khorsabad, avec ses étages revêtus chacun d'une couleur différente, les façades en briques émaillées dont les vives couleurs, habilement alternées, produisaient de merveilleux effets décoratifs, les portiques, les frises, les sculptures dont les hauts-reliefs étaient accusés par un fond de peinture appropriée. Diodore de Sicile, II, 8, parle de palais de Babylone sur lesquels « des animaux de tout genre imitaient la réalité par l'habileté avec laquelle on avait disposé les couleurs ». Dans l'inscription de Borsippa, col. III, l. 36, Nabuchodonosor se vante d'avoir décoré le pourtour du temple « avec des briques de différentes couleurs ». Voir Émail. Le bleu forme ordinairement les fonds, sur lesquels les motifs de décoration se détachent en jaune orange. Le vert et le noir sont rares, et le blanc n'apparaît que dans les rosaces et les filets d'encadrement. Le rouge ne se présente jamais sur les briques, parce que les Assyriens ne savaient probablement pas le traiter au feu. Le bleu et le rouge vermillon sont seuls employés sur les bas-reliefs, avec quelques traits assez rares de couleur violette. « Il nous serait assez difficile de dire, remarque V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, Paris, 1866-1869, t. II, p. 251-252, quelle était la nature précise des couleurs assyriennes; seulement leur état de conservation, après tant de siècles, nous permet d'affirmer que toutes étaient minérales. Une trouvaille que nous avons faite vient confirmer cette opinion. Dans un des angles de la chambre 99 des Dépendances étaient deux blocs de couleurs, l'un rouge, l'autre bleu. Le bloc rouge, en quantité considérable, pesait une vingtaine de kilogrammes, le bleu à peu près un kilogramme. Mais, pendant que le rouge se délayait bien, le bleu se montra complètement rebelle. Il était impossible de l'étendre en couche

LETOUZEY et ANÉ Éditeurs

Imp Dufrénoy, 49 rue du Montparnasse Paris

ÉMIGRANTS ASIATIQUES ARRIVANT EN ÉGYPTE

PEINTURE DES TOMBEAUX DE BENI-HASSAN

régulière, et il laissait au fond du godet un dépôt vitreux. Nous supposâmes donc que, par son long séjour dans la terre, cette couleur avait perdu de ses qualités. Depuis elle a été analysée, et l'on a reconnu qu'elle se composait de verre pilé et colorié, uniquement destiné aux émailleurs, ne pouvant pas par conséquent servir au lavis. Il résulte également des analyses que le rouge était un oxyde de fer nommé *sanguine,* et le bleu, du *lapis-lazuli* pulvérisé, et associé sans doute avec un corps gras, lorsqu'il était étendu sur les sculptures. » Aujourd'hui encore le lapis-lazuli réduit en poudre constitue la matière colorante connue sous le nom d'outremer. On le produit artificiellement en grande quantité. Mais le lapis-lazuli naturel est fort rare. Au XVIe siècle, il se vendait au poids de l'or. Il en a été de même à l'époque assyrienne. La correspondance trouvée à Tell el-Amarna renferme une lettre d'un roi de la basse Chaldée, Burnaburyas, annonçant au roi d'Égypte, Amenhotep IV, qu'il lui envoie trois mines de lapis-lazuli pour les deux mines d'or qu'il en a reçues. *Athenæum*, 20 octobre 1888, p. 518; *The Tell El-Amarna Tablets in the British Museum with autotype Facsimiles,* in-4°, Londres, 1892, p. XXXI.

3. Dans une de ses visions, Ézéchiel, VIII, 10, voit sur la muraille du temple des idoles peintes qu'adorent les Israélites. Ces idoles lui apparaissent sous la forme des grands bas-reliefs assyriens qu'il avait sous les yeux à Babylone. Baruch, VI, 71, se moque des dieux assyriens, dorés et argentés, dont les vêtements de pourpre et d'écarlate sont rongés par les vers. L'auteur de la Sagesse, XIII, 14 (cf. XV, 4), dit que le fabricant d'idoles frotte la figure qu'il a faite avec du minium, μίλτῳ, *rubrica,* et la rougit avec du fard, φύκει ἐρυθήνας, *rubicundum faciens fuco.* Pline, *H. N.,* XXXIII, 36, raconte que « chez les anciens Romains on était dans l'usage de peindre au minium, les jours de fête, la face de la statue même de Jupiter, ainsi que les corps des triomphateurs ». Virgile fait allusion au même usage à propos d'autres divinités. *Eclog.,* VI, 22; X, 27. Quand ils se répandirent dans le monde grec et romain, les Juifs virent partout les couleurs employées à la décoration des monuments, comme leurs ancêtres les avaient vues en Égypte et en Assyrie. Ils purent contempler les vaisseaux peints en rouge ou en bleu, Homère, *Iliad.,* II, 637; *Odyss.,* XII, 100; les beaux voiles jaunes si estimés des anciens et exclusivement réservés à la parure des nouvelles épouses, Pline, *H. N.,* XXI, 22; les palais décorés de couleur bleue, *Odyss.,* VII, 87, 88, et spécialement le Parthénon d'Athènes, avec ses triglyphes et ses mutules bleus, le fond des métopes et la bande en creux qui séparait les mutules en rouge, et la procession des grandes panathénées en bas-reliefs sur un fond bleu de ciel. Beulé, *L'Acropole d'Athènes,* Paris, 1854, t. II, p. 59. Les Juifs ne furent pas tentés d'imiter ces décorations en couleur. Dans le temple d'Hérode, tout entier en « pierres blanches », Josèphe, *Ant. jud.,* XV, XI, 3, signale seulement, aux portes d'entrée, des « tentures de diverses couleurs, avec des fleurs de pourpre ». Voir Aulu-Gelle, *Noct. attic.,* II, 26; J. Geoffroy, *De la connaissance et de la détermination des couleurs dans l'antiquité,* Paris, 1882, p. 7-35; Guignet, *Les couleurs,* Paris, 1889, p. 137-194; J. Menant, *Ninive et Babylone,* Paris, 1888, p. 136-140.

III. Symbolisme des couleurs. — Les couleurs mentionnées dans la Sainte Écriture ont, au moins en certains cas, une signification symbolique. L'auteur de la Sagesse, XVIII, 24, en parlant des vêtements du grand prêtre, dit que « sur la robe longue qu'il portait était tout l'univers », représenté sans doute symboliquement par la couleur de l'étoffe. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* III, VII, 7. Dans Ézéchiel, XVI, 10-13, le Seigneur, rappelant à Jérusalem les bienfaits dont il l'a comblée, décrit ces bienfaits sous le symbole de vêtements brodés en couleur, de chaussures bleues, de manteau en byssus, d'étoffes de teintes diverses. Philon, *De vita Mosis,* 3, voyait dans la robe bleue du grand prêtre le symbole de l'air, qui a cette couleur. Josèphe, *Ant. jud.,* III, VII, 7, donne aussi une signification symbolique aux couleurs employées dans la décoration du Tabernacle et dans les vêtements du grand prêtre : le byssus représente la terre où pousse le lin; la pourpre, la mer d'où provient le coquillage; l'hyacinthe ou bleu, l'air dont il a la teinte; la tiare d'hyacinthe, le ciel. Saint Jérôme, *Ep.* LXIV, 18, t. XXII, col. 617, reproduit les indications de Josèphe. Ces rapprochements entre les quatre couleurs et les quatre éléments n'ont aucun fondement dans le texte sacré. Saint Thomas, *Summ. theol.,* Ia 2æ, CII, IV ad 4, attribue aux couleurs un symbolisme moral. Par le byssus est figurée la pureté, par la pourpre les souffrances à endurer pour Dieu, par le cramoisi deux fois teint le double amour de Dieu et du prochain, et enfin par l'hyacinthe la méditation des choses célestes. — C'est surtout, semble-t-il, du rapprochement de certains textes sacrés, que doit se déduire la signification symbolique des couleurs mentionnées dans la Bible. Ainsi 1° le *blanc* symbolise la joie, Eccle., IX, 8; l'innocence, Is., I, 18; la gloire angélique, Marc., XVI, 5; Joa., XX, 12; Act., I, 10; X, 30; le triomphe des saints, Apoc., III, 5; IV, 4; VI, 11, etc.; la divinité et la victoire finale du Rédempteur, Zach., VI, 3; Matth., XVII, 2; Luc., IX, 29; Apoc., VI, 2; XIX, 11, etc. La robe éclatante, λαμπρός, dont Hérode fait revêtir Notre-Seigneur est blanche, comme traduit la Vulgate, Luc., XXIII, 11, et convient aux grands personnages ou à ceux qui aspirent à le devenir. Tacite, *Hist.,* II, 89; Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, VII, 3; *Bell. jud.,* II, I, 1; J. Gow, *Minerva,* trad. S. Reinach, Paris, 1890, p. 189. — 2° Le *noir,* l'opposé du blanc, symbolise la puissance qui s'élève contre Dieu. Zach., VI, 2, 6; Apoc., VI, 5. — 3° Le *rouge* cramoisi rappelle le feu par son éclat, Josèphe, *Ant. jud.,* III, VII, 7, et, par sa couleur, le sang dans lequel est la vie. Lev., XVII, 11. L'étoffe cramoisie qui sert à la confection de l'aspersoir dans diverses purifications, Lev., XIV, 4, 6, 49, 51, 52; Num., XIX, 6; Hebr., IX, 19; le ruban cramoisi que porte à la main l'aîné de Thamar, Gen., XXXVIII, 27, 30, celui que Rahab attache à sa fenêtre à Jéricho, Jos., II, 18, 21; les étoffes cramoisies que donne Saül, II Reg., I, 24, celles dont parlent les Proverbes, XXXI, 21, et Jérémie, IV, 30; Lam., IV, 5, sont des symboles de vie naturelle ou de salut. Les vêtements cramoisis du Messie qui écrase ses ennemis, Is., LXIII, 1-3, le manteau rouge qu'on lui met sur les épaules pendant sa passion, Matth., XXVII, 28, rappellent aussi la vie que le Sauveur apporte aux hommes par l'effusion de son sang. Dans deux autres passages, le rouge paraît, au contraire, symboliser le mal et le péché : les péchés, rouges comme le cramoisi, deviennent blancs comme la neige, Is., I, 18; la grande prostituée et la bête qui la porte ont pour marque distinctive le cramoisi. Apoc., XVII, 3, 4. — 4° Le *violet* ou pourpre était regardé dans l'ancien monde comme la couleur significative de la royauté, de la puissance, des hautes dignités et de la richesse. Homère, *Odys.,* XIX, 225; Hérodote, IX, 22; Strabon, XIV, 648; Virgile, *Georg.,* II, 495; Horace, *Ep.,* XII, 31; Ovide, *Metam.,* II, 23; Suétone, *Cæsar,* 43; *Nero,* 32. Dans la Bible, c'est également la couleur assignée aux rois de Madian, Jud., VIII, 26; à Mardochée, Esth., VIII, 15; à Daniel, quand Baltasar veut le constituer en dignité, Dan., V, 7, 16, 29; à Andronicus, représentant d'Antiochus, II Mach., IV, 38; au grand prêtre Jonathan, qui est en même temps prince de Judée, I Mach., X, 20, 64; XI, 58; et à différents personnages considérables et opulents. Jer., X, 9; Ezech., XXVII, 7; Luc., XVI, 19; Apoc., XVII, 4. — Enfin le *bleu* d'hyacinthe, rappelant par sa couleur le ciel qui est la demeure de Dieu, semble avoir symbolisé pour les Hébreux la présence divine. C'est dans cette pensée sans doute que le grand prêtre, appelé par ses fonctions à communiquer directement avec Dieu, portait une robe d'hyacinthe.

Exod., XXVIII, 31; Lev., VIII, 7. Pour une raison analogue, les Israélites reçurent l'ordre de mettre aux quatre coins de leurs manteaux des franges en fils d'hyacinthe, afin de se rappeler les commandements imposés par le Seigneur, dont la présence les accompagnait partout. Num., XV, 38-41; Deut., XXII, 12. Saint Jérôme, *Ep.* LXIV, 18, t. XXII, col. 618, dit que la robe d'hyacinthe du grand prêtre, offrant la couleur de l'air, symbolise l'élévation du cœur au-dessus des choses terrestres. Saint Thomas, *Summ. theol.*, 1ª 2ᵉ, CII, 5 ad 10, y voit la figure du commerce avec le ciel par le moyen des œuvres de perfection. Il ajoute, 6 ad 7, que les bandes d'hyacinthe fixées aux manteaux étaient le symbole de l'intention céleste qui doit présider à toutes les actions. En dehors des usages religieux, cette couleur bleu d'azur était estimée presque à l'égal de la pourpre. On la trouve portée par de grands personnages, Ezech., XXIII, 6; Eccli., XL, 4, et par les idoles de Babylone. Jer., X, 9. Le palais de Suse avait des tentures de cette couleur. Voir Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 303-311, 316-340. H. LESÊTRE.

COULEUVRE (hébreu : *nâḥâš, ṭannîn;* Septante : ὄφις, δράκων; Vulgate : *coluber, colubra*), reptile de l'ordre des ophidiens et de la famille des colubridés, à la tête ovale et aplatie, à la langue noire, fourchue et extrêmement agile, au corps cylindrique, à la queue grêle et arrondie à son extrémité, aux écailles en losange et imbriquées, aux couleurs parfois très vives (fig. 385).

385. — La couleuvre.

La couleuvre est ovipare. Elle fait entendre une sorte de sifflement sourd, vit très longtemps, se nourrit de vers, de grenouilles, de poissons et même de petits oiseaux, habite isolément dans les bois couverts, dans les prairies humides et sur le bord des cours d'eau. La morsure de ce reptile est inoffensive, et ses dents ne distillent aucun venin. — Il existe en Palestine un très grand nombre de serpents. Sur les dix-huit espèces qui ont pu être étudiées avec soin (Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 270), on en a trouvé treize qui ne sont pas nuisibles. Ces serpents sont pour la plupart des colubridés appartenant aux genres *ablables* et *zamenis*. Plusieurs sont brillamment colorés, quelques-uns de très grande taille; mais la majeure partie sont plutôt petits. Le *tropidonotus hydrus* se rencontre fréquemment dans les marais et près des lacs. Parmi les serpents de sable, on trouve communément l'*eryx jaculus*, colubridé timide et inoffensif, qui se nourrit de vers et d'insectes, à queue courte et obtuse et à langue épaisse, mais sans aucun venin. — La couleuvre n'a pas de nom qui lui soit propre en hébreu, les mots *nâḥâš* et *ṭannîn* désignant les serpents en général. La Vulgate emploie treize fois le mot *coluber* pour traduire l'un ou l'autre de ces termes hébreux, alors que les Septante se servent du mot ὄφις, « serpent, » et de δράκων, ce dernier rendant deux fois *ṭannîn*, Exod., VII, 9, 10, et une fois *nâḥâš*. Job, XXVI, 13. Il est bien rare que le terme générique de *nâḥâš* puisse être entendu de la couleuvre, même quand la Vulgate le traduit par *colubra*. Dans la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 17, le *nâḥâš* est en parallélisme avec le *šefîfon*, « céraste, » et désigne par conséquent un reptile venimeux. La verge de Moïse est changée en *nâḥâš*, et à cette vue celui-ci prend peur. Exod., IV, 3. Il avait donc sous les yeux un reptile dangereux, à moins que sa peur provînt uniquement de ce qu'il y avait d'inattendu dans cette transformation. Il est plus probable cependant que quand ensuite la verge d'Aaron fut changée en serpent, Exod., VII, 9, 10, ce ne fut pas en couleuvre, mais en reptile venimeux, comme ceux que maniaient les psylles égyptiens. Dans plusieurs autres passages, le mot *nâḥâš*, traduit par *coluber*, désigne un serpent redoutable par sa morsure et son venin, ce qui ne peut s'entendre de la couleuvre. Prov., XXIII, 32; Eccle., X, 8; Am., V, 19 (Sap., XVI, 5; Eccli., XXI, 2; XXV, 23). Le *nâḥâš* dont parle Isaïe, XIV, 29, donne naissance à une vipère et ne peut être la couleuvre. Les deux seuls textes bibliques où le *coluber* de la Vulgate pourrait se rapporter au serpent en général, et par conséquent à la couleuvre, sont celui où l'auteur de Job, XXVI, 13, donne le nom de *nâḥâš*, δράκων, à une constellation, le Serpent ou le Dragon, ainsi appelée à cause de sa forme, voir CONSTELLATION, et celui des Proverbes, XXX, 19, où il est dit qu'on ne peut reconnaître sur le rocher la trace du serpent qui vient d'y passer. H. LESÊTRE.

COULON (Septante : Κουλόν), ville de la tribu de Juda, que ne mentionnent ni le texte hébreu ni la Vulgate, mais qu'on trouve nommée dans les Septante, avec dix autres cités. Jos., XV, 59. Saint Jérôme, *In Mich.*, V, t. XXV, col. 1198, transcrit ce nom sous la forme *Culon*. Le groupe tout entier, avec Bethléhem, Carem (*Aïn Karim*), Béther (*Bittîr*), etc., indique tout naturellement dans les environs de Jérusalem la position de cette localité. Or, à six kilomètres et demi de la ville sainte, au nord-ouest, et sur la route de Jaffa, on rencontre un village qui y répond exactement au double point de vue onomastique et topographique; c'est *Qolouniyéh*, en arabe, قلونية. On a pris ce mot pour une simple transcription du latin *colonia*, en raison de la colonie romaine fondée jadis en ce lieu, sur les ordres de Vespasien; il est plus juste peut-être d'y reconnaître le nom primitif et chananéen de Κουλόν.

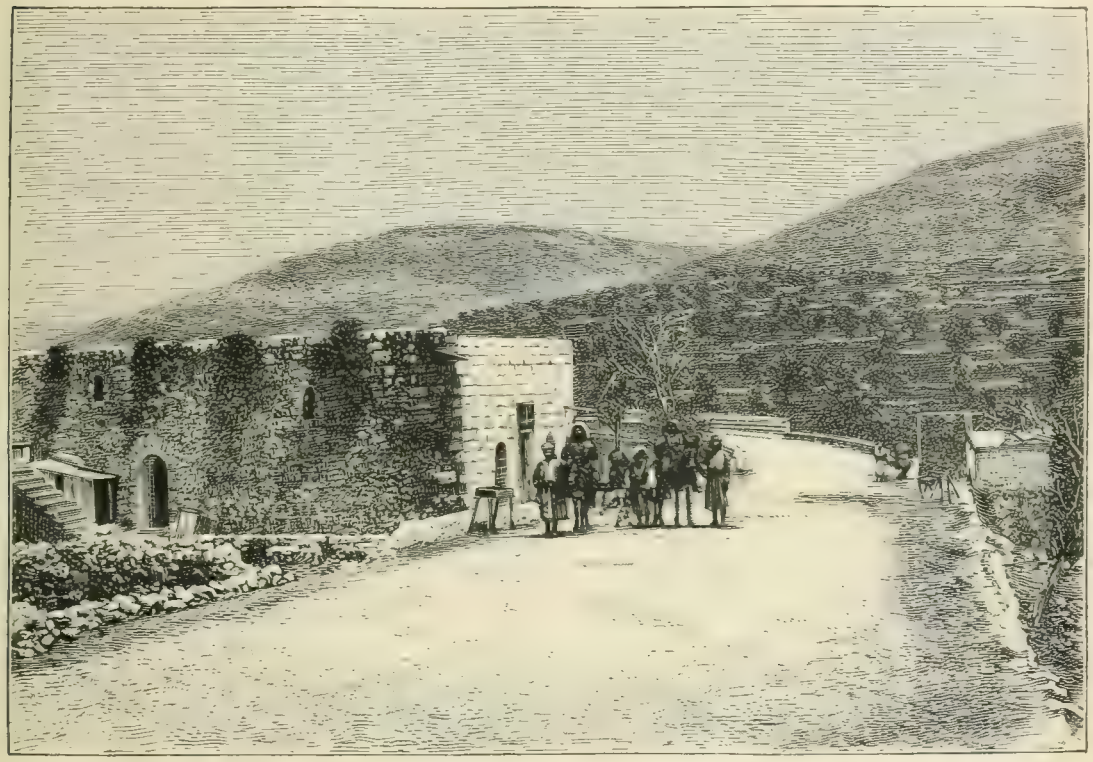
M. V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 257, décrit ainsi Qolouniyéh : « C'est un village de cinq cents habitants à peine; il est situé sur la pente d'une montagne rocheuse qui s'élève comme par gradins gigantesques, que l'on dirait, en certains endroits, plutôt l'œuvre de l'homme que de la nature, tant ils sont réguliers. Les maisons sont bâties les unes au-dessus des autres par étages successifs. Une petite mosquée passe pour fort ancienne, du moins au dire des habitants. Dans la cour qui la précède est un énorme mûrier, qui tombe de vétusté. Plusieurs aires antiques servent encore aujourd'hui à battre les grains. Quelques cavernes, qui ont été probablement, dans le principe, des carrières et peut-être ensuite des tombeaux, attirent pareillement mes regards. Au bas du village, vers le sud, coule une source abondante, appelée *'Aïn Qolouniyéh;* mais ce qui mérite principalement l'attention des voyageurs, ce sont, près de la route, les restes d'un édifice mesurant trente-cinq pas de long sur dix-huit de large, et dont les murs d'enceinte sont encore debout jusqu'à une certaine hauteur. Les assises qui les composent sont formées de magnifiques blocs, les uns complètement aplanis, les autres, particulièrement ceux des angles, relevés en bossage; ce bossage est en général fort saillant. La plupart de ces blocs ont un mètre de long sur soixante-dix centimètres de large (fig. 386). Près de là on observe des voûtes renversées et des citernes à moitié comblées. Les traces d'une voie romaine sont également très reconnaissables devant la grande construction dont j'ai parlé. A une faible distance, vers l'est, on franchit sur un pont l'oued Beit-Hanina... Ce pont, dont les piles datent peut-être de l'époque romaine, mais dont les

quatre arches, principalement la plus grande, qui est de forme légèrement ogivale, accusent une époque plus moderne, est surmonté d'un tablier qui est pavé de gros blocs, aujourd'hui fort inégaux... Le long de l'*oued*, de frais et verdoyants jardins sont cultivés avec assez de soin par les habitants de Qolouniyéh. Ces jardins sont plantés d'orangers, de citronniers, de grenadiers, de cognassiers et d'amandiers. La vigne y croît aussi parfaitement. » On a découvert auprès de Qolouniyéh un curieux tombeau creusé dans le roc; probablement d'origine judaïque, il fut plus tard utilisé par les chrétiens. Cf. *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1887, p. 51-55. On y a également trouvé un fragment d'inscription grecque ou latine, où l'on ne voit plus que les caractères NIA, terminant peut-être le nom antique de la localité, *Colonia*. Cf. Clermont-Ganneau, *Mission en Palestine et en Phénicie; cinquième rapport,* Paris, 1884, p. 62.

Le Dr Sepp, *Jerusalem und das heilige Land,* t. I, p. 52, s'est efforcé de prouver que ce village était l'Emmaüs de saint Luc, XXIV, 13. Cette opinion ne repose sur aucune tradition. En outre, Qolouniyéh est bien trop près de Jérusalem pour répondre à la distance indiquée par le texte sacré, quels que soient les manuscrits de l'Évangile dont on accepte la leçon. Voir EMMAÜS. M. Guérin, *Judée,* t. I, p. 260, serait plus disposé à l'identifier avec l'Emmaüs où, d'après Josèphe, *Bell. jud.,* VII, VI, 6, Vespasien établit huit cents vétérans de son armée. Mais il faut pour cela suivre les manuscrits de l'historien juif qui placent cette localité à « trente stades » de Jérusalem, au lieu de « soixante », chiffre donné par certains autres; et encore doit-on reconnaître alors que l'écrivain s'est trompé de quatre à cinq stades. Le Talmud applique aussi le nom de *Qôlônî'a* à un endroit situé près de la ville sainte et appelé *Môṣâh*. Certains auteurs l'identifie avec la moderne Qolouniyéh, d'autres avec *Môṣâh,* l'Amosa de Josué, XVIII, 26, dans Beit-Mizéh. Voir AMOZA, t. I, col. 518. Quel que soit de l'origine du nom, on comprend facilement qu'une colonie romaine ait été fondée sur ce point important aux abords de la capitale : les vétérans qui en étaient constitués les gardiens avaient en récompense à cultiver un sol très fertile et l'une des plus belles vallées de la Palestine. Peut-être pourrait-on voir les débris du poste militaire qu'ils occupaient dans les restes de la construction qui longe la route.

A. LEGENDRE.

COUP. Voir TALION.



386. — Qolouniyéh. D'après une photographie.

COUPE, vase ordinairement plus large que profond, destiné à recevoir un breuvage. En hébreu, un assez grand nombre de mots désignent le vase à boire, sans qu'il soit toujours aisé d'en spécialiser le sens.

I DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Kôs,* ποτήριον, *calix,* la coupe proprement dite, dans laquelle l'échanson donnait à boire au pharaon. Gen., XL, 11, 13, 21. — 1. *Sens littéral.* — Les Égyptiens avaient à leur usage des coupes d'or, d'argent, de bronze, d'albâtre, de faïence émaillée, de terre cuite et de verre. On en a retrouvé une multitude dans leurs tombeaux. Plusieurs ont des formes très artistiques et très gracieuses. Elles représentent la corolle d'une fleur qui s'entr'ouvre, une tête d'oiseau ou de mammifère, un lion qui, la gueule béante, tient un petit animal entre ses pattes de devant, etc. D'autres fois, le fond du vase était orné de guirlandes et de fleurs, au milieu desquelles nagent des poissons, ce qui donnait l'illusion de la réalité quand le vase était rempli d'eau. Le Musée du Louvre possède plusieurs de ces coupes (fig. 387). Cf. de Rougé, *Notice des monuments égyptiens,* 1855, p. 68-69; *Mémoires de la Société*

des antiquaires de France, 1858, t. XXIV, p. 3, 75-100; Pierret, *Salle historique de la galerie égyptienne*, Paris, 1877, p. 86-87. — C'est dans un *kôs* que le pauvre de l'apologue de Nathan fait boire sa brebis. II Reg., XII, 3. La coupe à boire le vin s'appelle également *kîs* ou *kôs*. Prov., XXIII, 31.

2. *Sens métaphorique.* — Mais le plus souvent les auteurs sacrés prennent le mot *kôs* dans un sens métaphorique. Babylone est une coupe d'or aux mains du Seigneur; toutes les nations y ont bu. Jer., LI, 7. — Dans les Psaumes, David dit que Dieu est « la portion de son lot et de sa coupe », Ps. XV (XVI), 5, c'est-à-dire qu'il constitue tout son bien. La métaphore suppose sans doute que l'on tirait au sort, dans une coupe, la part d'héritage qui revenait à chaque enfant. David se félicite de son lot: « Ma coupe est l'abondance même. » Ps. XXII (XXIII), 5; car le Seigneur le comble de biens. — Un autre psalmiste appelle « coupe des saluts », c'est-à-dire de la délivrance, Ps. CXV (CXVI), 5, la coupe dont on se sert dans les festins de joie et d'action de grâces. — Les prophètes aiment à représenter sous la figure d'une « coupe de colère » ou

387. — Coupes égyptiennes du musée du Louvre.
En haut, coupe en or où sont représentés des poissons. Don du pharaon Thothmès III à Thoth, un de ses officiers. Dans le bas, coupe en bronze, au nom de Nesi-Ameni, prêtre thebain du temple d'Ammon.

« de vengeance » le châtiment divin, qui doit être versé sur la tête des coupables comme le contenu d'une coupe funeste. Is., LI, 17, 22; Jer., XXV, 15, 17; XLIX, 12; Ezech., XXIII, 31-33; Hab., II, 16; Lam., IV, 21.

2° *Gâbia'*, κεράμιον, *scyphus*, plus grand que le *kôs*, la coupe pleine de vin que les Réchabites refusent de boire. Jer., XXXV, 5. La coupe de Joseph, en Égypte, s'appelle aussi *gâbia'*, κόνδυ, *scyphus*. Gen., XLIV, 2. C'était une coupe d'argent que Joseph ordonna de cacher dans le sac de blé de Benjamin, et qu'ensuite un serviteur alla réclamer en disant : « C'est celle dans laquelle boit mon maître et par laquelle il connaît les choses cachées. » Le texte sacré fait ici allusion à un art occulte appelé cyathomancie ou culicomancie, c'est-à-dire divination au moyen des coupes. Voici en quoi consistait cet art. On versait de l'eau dans une coupe, puis l'on y jetait des fragments de matières précieuses et brillantes, or, argent, pierres, perles, etc. Des figures produites par ces objets au fond de l'eau l'on tirait la connaissance des choses à venir et des choses cachées. Cette espèce de divination est restée commune en Orient. Norden, *Voyage d'Égypte et de Nubie*, trad. Lenglès, Paris, 1795-1798, VIIe partie, 4 janvier 1738, t. III, p. 68, raconte qu'un personnage de Derri, nommé Baram, fit difficulté pour le recevoir avec ses compagnons et dit : « Je sais déjà quelles gens vous êtes : j'ai consulté ma coupe, et j'y ai trouvé que vous étiez ceux dont un de nos prophètes a dit qu'il viendrait des Francs travestis... » Dans un ouvrage chinois de 1792, il est dit des devins : « Quelquefois ils regardent dans une jatte d'eau et y voient ce qui doit arriver. » *Nouveau journal asiatique*, octobre 1829, p. 261. Les poètes persans font aussi de fréquentes allusions à la coupe divinatoire. Cf. Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion*, trad. de Genoude, Paris, 4e édit., XIe disc., p. 401-403. Joseph a-t-il vraiment exercé l'art divinatoire au moyen de sa coupe? Sans doute, il disait lui-même à ses frères : « Ignorez-vous donc que je n'ai pas d'égal dans la science de la divination? » Gen., XLIV, 15. Mais il n'est pas nécessaire de voir en toute cette scène autre chose qu'une feinte qui se continue jusqu'au dénouement. S. Thomas, *Summ. theol.*, II^a II^æ, q. XCV, art. VII ad 1, dit à ce sujet : « Quand Joseph assure qu'il n'a pas d'égal dans l'art de la divination, il parle par fiction et non sérieusement; il fait peut-être allusion à l'opinion qu'on a de lui, et son intendant parle de même. » Cf. S. Augustin, *Quæst. in Heptat.*, I, 145, t. XXXIV, col. 587.

3° *Qubba'aṭ* (assyrien, *qabûtu*), ποτήριον, *calix*, la coupe de la colère divine. Is., LI, 17, 22.

388. — Coupes égyptiennes en albâtre.
Musée du Louvre (coupe à gauche); British Museum (coupe à droite).

4° *Sêfél* (assyrien, *saplu*), écuelle ou tasse dans laquelle on boit du lait, Jud., V, 25 (λεκάνη, *phiala*), et dans laquelle Gédéon exprime la rosée de la toison. Jud., VI, 38 (λεκάνη, *concha*). C'était une coupe sans profondeur.

5° *Qeśâôṭ*, employé seulement au pluriel, σπονδεῖα, *crateres, phialæ*, vase en forme de cruche, désigne des espèces de coupes employées dans le Temple pour les libations. Exod., XXV, 29; XXXVII, 16; Num., IV, 7; I Par., XXVIII, 17.

6° *Mizrâq*, de *zâraq*, « répandre, » φιάλη, *phiala*, est le nom d'autres vases à libations, en or et en argent, qui servaient dans le Temple. Exod., XXVII, 3; XXXVIII, 3; Num., IV, 14; VII, 13, 19, 25; III Reg., VII, 40, 50; II Par., IV, 11, 22, et qui furent emportées par Nabuchodonosor. IV Reg., XXV, 15; Jer., LII, 18, 19. Il y en eut de semblables dans le second Temple. Zach., XIV, 20. On employait encore le *mizrâq* pour boire le vin. Am., VI, 6.

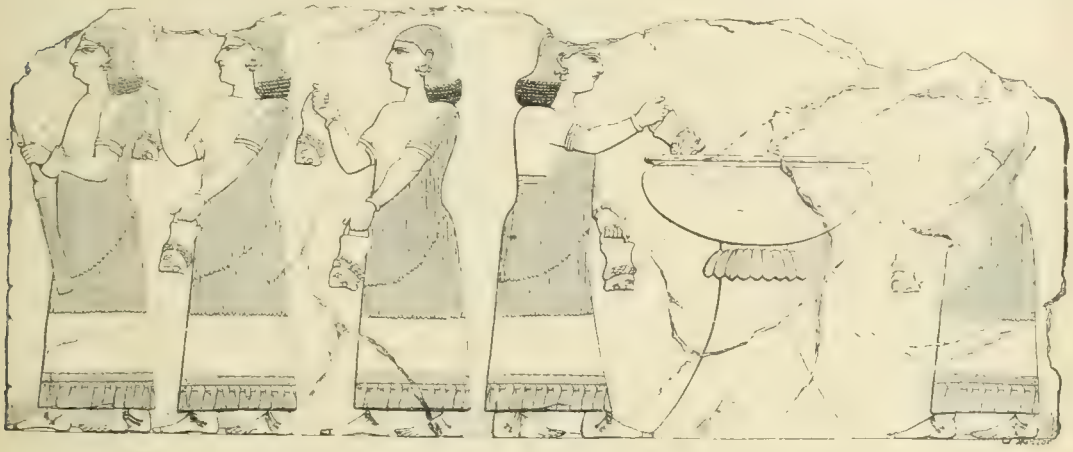
7° *Menaqqiṭ*, κύαθος, *cyathus*, est aussi une coupe à libations. Exod., XXV, 29; XXXVII, 16; Num., IV, 7; Jer., LII, 19.

Sur d'autres vases dont la forme rappelle plus ou moins celle de la coupe, *'aggân* (égyptien, *akana*, « bassin »), *kefôr* (assyrien, *kapru*), *saf*, voir VASES DU TEMPLE; sur *gullâh*, vase à huile, voir LAMPE.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° On donne le

nom de calice ou de coupe, ποτήριον, *calix*, au vase dans lequel on boit l'eau. Matth., x, 42; Marc., ix, 40. Pour obéir aux lois sur la purification, les pharisiens s'appliquaient à laver l'extérieur de la coupe; mais ils négligeaient de nettoyer l'intérieur, c'est-à-dire leur propre cœur. Matth., xxiii, 25-26; Marc., vii, 4, 8; Luc., xi, 39. — 2° C'est dans une coupe servant au repas que le divin Maître consacra le vin en son sang. Matth., xxvi, 27; Marc., xiv, 23; Luc., xxii, 17, 20; I Cor., x, 20; xi, 25-28. — Sur le calice de bénédiction, voir col. 67. Sur les différentes coupes du festin pascal, voir col. 414. — 3° Notre-Seigneur parle de sa passion sous la figure d'une coupe qu'il lui faut boire. Matth., xx, 22; xxvi, 39, 42; Marc., x, 38; xiv, 36; Luc., xxii, 42; Joa., xviii, 11. Ses disciples boiront une coupe analogue. Matth., xx, 23; Marc., x, 39. — 4° Saint Jean, reprenant dans l'Apocalypse le symbole employé par les prophètes, mentionne la coupe (ποτήριον, *calix*) de la colère divine. Apoc., xiv, 10; xvi, 19. Il parle aussi plusieurs fois de φιάλη, *phiala*. Les anciens appelaient de ce nom une coupe sans pied ni anse. Hérodote, i, 50; ii, 151; vii, 54; Euripide, *Ion.*, 1182; Xénophon, *Conviv.*, ii, 23. C'est dans des coupes de cette nature que les anges recueillent les prières des saints, Apoc., v, 8, et qu'ils portent la colère de Dieu, prête à être versée sur la terre. Apoc., xv, 7; xvi, 1-17; xvii, 1; xxi, 9. Ce symbole de coupes sans pied ni anse montre que la vengeance divine n'est plus retenue par aucune force, et qu'elle est sur le point de se déverser d'elle-même.

H. Lesêtre.



389. — Eunuques assyriens portant des coupes. D'après Botta, *Monument de Ninive*, t. i, pl. 76.

390. — Coupes assyriennes en terre cuite. British Museum.

1. COUR (hébreu : *ḥâṣêr;* Septante : αὐλή; Vulgate : *atrium, aula, vestibulum*), espace découvert dépendant d'une habitation et entouré de murs ou d'une clôture. — 1° Dans l'Ancien Testament, il est souvent question des cours ou parvis du Tabernacle et du Temple. Les cours en formaient une partie essentielle, puisque c'était là qu'on offrait les victimes en sacrifice et que se réunissaient les Israélites pour les cérémonies du culte. Voir Tabernacle et Temple. — Les maisons des simples particuliers avaient aussi fréquemment des cours, II Sam. (II Reg.), xvii, 18 (Vulgate : *vestibulum*); II Esdr., viii, 16, comme aujourd'hui encore en Palestine. — Il est parlé des cours du palais des rois dans divers livres, de celle de Salomon à Jérusalem, I (III) Reg., vii, 8, 9, 12; d'Ézéchias, IV Reg., xx, 4 (d'après les Septante, la Vulgate et le *qerî*); de Sédécias, Jer., xxxvi, 20, où Jérémie fut retenu en prison. Jer., xxxii, 2, 12; xxxiii, 1; xxxviii, 6; cf. II Esdr., iii, 25; d'Assuérus (Xerxès Ier) à Suse, Esth., ii, 11; iv, 11; v, 2; vi, 4, 5; de Séleucus à Tyr (περίστυλον, probablement la galerie à colonnes qui entourait la cour). II Mach., iv, 46. — Dans le Nouveau Testament, saint Luc, xi, 21, désigne la maison du fort armé sous le nom de la cour (αὐλή) par laquelle on y pénètre. Les quatre évangélistes, à propos de la passion du Sauveur, mentionnent la cour du palais du grand prêtre Caïphe. Matth., xxvi, 3, 58, 69; Marc., xiv, 54, 66, 68; xv, 16; Luc., xxii, 55; Joa., xviii, 15. Des détails donnés par saint Matthieu et par saint Marc, il résulte que ce palais avait une cour extérieure, entre la rue et les bâtiments, appelée προαύλιον ou « avant-cour », Marc., xiv, 68 (Vulgate : *ante atrium*), et une cour intérieure, enfermée dans les constructions mêmes. Cf. Marc., xiv, 66 et 68. C'est dans cette cour intérieure que les satellites des princes des prêtres avaient fait du feu, Luc., xxii, 55, et que saint Pierre renia son maître. Matth., xxvi, 69 (ἔξω dans ce passage est employé en opposition à l'appartement où les juges qui jugeaient le Sauveur étaient réunis; cf. le κάτω de Marc., xiv, 66). Après le double chant du coq, le prince des Apôtres alla pleurer sa faute dans la cour extérieure. Marc., xiv, 68.

2° Comme les Grecs et les Latins prirent l'habitude de désigner par le nom d'αὐλή, *aula*, non seulement la cour des palais, mais le palais lui-même, le mot *aula*, dans la Vulgate, traduit l'hébreu *bayiṯ*, « maison, » Gen., xlv, 16; IV Reg., vii, 9; *ša'ar*, « porte » de l'acropole ou du palais de Suse, Esth., iv, 2, et probablement aussi xi, 3; xii, 1, 5; *hêkal*, « palais » du roi de Babylone. Dan., v, 5. Voir aussi I Mach., xi, 46; II Mach., xiii, 15, où αὐλή, *aula*, désigne le palais royal.

3° Le mot hébreu *ḥâṣêr* ne signifiait pas seulement une cour de maison, mais tout lieu enclos comme une

cour, tel que les clôtures dans lesquelles on enfermait les troupeaux en plein champ pendant la nuit (τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων, Joa., x, 1, 16); les campements des nomades, Gen., xxv, 16; Is., xlii, 11; cf. Ps. x, 8, et les petits groupes d'habitations entourés de clôtures, de palissades ou de défenses quelconques en terre ou en pierre. De là le sens de « village, hameau » (Septante : ἔπαυλις, κώμη; Vulgate : *villæ, viculi*), qu'a souvent ce mot. Lev., xxv, 31; Jos., xiii, 23, 28; xv, 32, etc.; xvi, 9; xviii, 24, 28; xix, 6, 7, 16, 23, 30, etc.; I Par., iv, 33; Neh. (II Esdr.), xi, 25; xii, 29. La Vulgate a aussi traduit *ḥăṣerôṭ* par *villæ* dans Exode, viii, 13 (hébreu, 9); en réalité ce mot désigne ici les cours qu'avaient alors comme aujourd'hui toutes les maisons égyptiennes, même les plus modestes; Dieu fit périr les grenouilles qui avaient infesté l'Égypte, non seulement dans l'intérieur des maisons, mais aussi dans les cours qui les entouraient et où elles étaient fort gênantes.

4° Par suite de cette signification, le terme *ḥâṣêr* est entré dans la composition d'un certain nombre de noms de lieu : 1. *Ḥăṣar-Addâr* (Vulgate : *villam nomine Adar*), Num., xxxiv, 4; — 2. *Ḥăṣar-Gaddâh* (Vulgate : *Asergadda*), Jos., xv, 27; — 3. *Ḥăṣar-Sûsâh*, Jos., xix, 5, et *Ḥăṣar-Sûsîm*, I Par., iv, 31, « cour ou enclos des chevaux » (Vulgate : *Hasersusa, Hasersusim*); — 4. *Ḥăṣar 'Ênôn*, Ezech., xlvii, 17 (Vulgate : *atrium Enon*), et *Ḥăṣar 'Ênân*, Num., xxxiv, 9, 10; Ezech., xlviii, 1, « village des sources » (Vulgate : *villa Enan; atrium Enan*); — 5. *Ḥăṣar Šû'al*, « cour ou enclos des chacals » (Vulgate : *Hasersual*), Jos., xv, 28; xix, 3; I Par., iv, 28; Neh. (II Esdr.), xi, 27; — 6. *Ḥâṣêr haṭṭikôn*, « la cour du milieu » (Vulgate : *domus Tichon*). — 7. Un des campements des Israélites dans le désert s'appelle simplement *Ḥăṣerôṭ*, « les enclos, le douar » (Vulgate : *Haseroth*), Num., xi, 34; xiii, 1 (hébreu : xi, 35; xii, 16); xxxiii, 17; Deut., i, 1; — 8. Trois villes portent le nom de *Ḥâṣôr*, « enceinte » (Vulgate : *Asor*) : l'une dans la tribu de Nephthali, Jos., xi, 1, etc.; l'autre dans le sud de Juda, Jos., xv, 23; la troisième nommée par Néhémie, II Esdr., xi, 33. Une quatrième ville s'appelait *Ḥâṣôr* ou *Ḥeṣrôn*. Jos., xv, 3, 25 (Vulgate : *Esron, Hesron*). Une cinquième s'appelait *Ḥâṣôr ḥădaṭṭâh*, « la neuve, » *Asor nova*. Jos., xv, 25. Enfin une région d'Arabie portait aussi le nom de *Ḥâṣôr* (Vulgate : *Asor*). Jer., xlix, 28. — Le mot *ḥâṣôr* entre enfin dans le nom des deux villes *Ba'al Ḥâṣôr* (Vulgate : *Baalhasor*), II Sam. (II Reg.), xiii, 23, et *'Ên Ḥâṣôr* (Vulgate : *Enhasor*). Jos., xix, 37. — Pour toutes ces localités, voir leurs noms d'après l'orthographe de la Vulgate. F. Vigouroux.

2. **COUR**, résidence d'un roi et suite qui l'accompagne ou lui sert à gouverner son royaume. Il n'y a aucun mot spécial dans l'Écriture pour exprimer ce que nous appelons la cour, mais elle existait réellement chez les rois de Juda et d'Israël. David, en organisant le royaume, se bâtit un palais pour sa résidence, II Reg., v, 11; vii, 2; I Par., xiv, 1, comme devait le faire aussi après lui Salomon, III Reg., vii, 1, et de plus il s'entoura de ministres et de fonctionnaires, qui lui formèrent une cour, à lui et à ses successeurs. Sans parler des chefs de l'armée (voir Armée), il avait des conseillers (voir Conseiller), des *re'îm* (voir Ami, 7°, t. i, col. 479-480), des secrétaires (voir Secrétaires), des historiographes (voir Chancelier et Historiographe). Nous ne trouvons pas chez les anciens comme de nos jours des ministres chargés spécialement des finances, des relations étrangères, de l'intérieur, etc.; mais David avait un trésorier et des préposés à la surveillance de ses biens-fonds et de ses troupeaux. I Par., xxvii, 25-32. Sous le règne de Salomon, nous voyons des collecteurs officiels des impôts (voir Impôts), qui devaient faire partie de sa cour, car plusieurs d'entre eux avaient épousé des filles du roi, III Reg., iv, 7-19; des chefs des travaux publics, III Reg., ix, 23 (voir Corvée); un préposé au palais royal, IV Reg., iv, 6, qui est aussi mentionné sous ses successeurs, IV Reg., xviii, 18, 37; xix, 2; cf. x, 5; Is., xxii, 15 (voir Ahisar, Éliacim, Sobna). Le grand prêtre et sa famille peuvent être aussi considérés comme faisant partie de la cour. — Le titre de *kôhên*, « prêtre, » est donné à des ministres du roi, spécialement de David et de Salomon. II Sam. (II Reg.), viii, 18; xx, 26; I (III) Reg., iv, 5. On a beaucoup discuté sur le sens de ce titre (voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 663-664). Puisque dans II Sam., viii, 18, il est appliqué aux fils de David, qui, n'étant pas de la tribu de Lévi et de la famille d'Aaron, ne pouvaient exercer les fonctions sacerdotales, il s'ensuit qu'il désigne une haute fonction civile à la cour. — Joseph devint premier ministre du pharaon, et Moïse fut élevé à la cour des rois d'Égypte, comme Daniel fut élevé à celle de Nabuchodonosor et y remplit des fonctions importantes sous ce roi et sous ses successeurs. Esther vécut comme reine à la cour du roi perse Assuérus ou Xerxès Ier, et Mardochée devint son ministre; Néhémie vécut aussi une partie de sa vie à la cour des rois perses comme échanson d'Artaxerxès. II Esdr., ii, 1. (Voir ces différents noms.) — Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur fait allusion à la cour des rois, lorsqu'il dit, Matth., xi, 8; Luc., vii, 25, que c'est dans leurs palais que l'on trouve ceux qui sont vêtus d'habits précieux. — Il fut envoyé lui-même par Pilate, au moment de sa passion, à la cour (στράτευμα; Vulgate : *exercitus*, mot qui désigne ici la suite du roi) d'Hérode Antipas, qui le fit, par moquerie, revêtir d'une robe blanche. Luc., xxiii, 7-11. F. Vigouroux.

COUREUR (hébreu : *râṣ*, toujours au pluriel *râṣîm*; grec : τρέχοντες, II Par., xxx, 6, 10; I Cor., ix, 24; παρατρέχοντες, I Reg., xxii, 17; IV Reg., xi, 11. Ῥασίμ, IV Reg., xi, 4, 19; παραδρόμη, II Mach., iii, 28; Vulgate : *cursor*, II Par., xxx, 6; II Mach., iii, 28; *emissarii*, I Reg., xxii, 17; *scutarii*, III Reg., xiv, 27; II Par., xii, 10, 11; *milites*, IV Reg., xi, 4; *phelethi*, IV Reg., xi, 19).

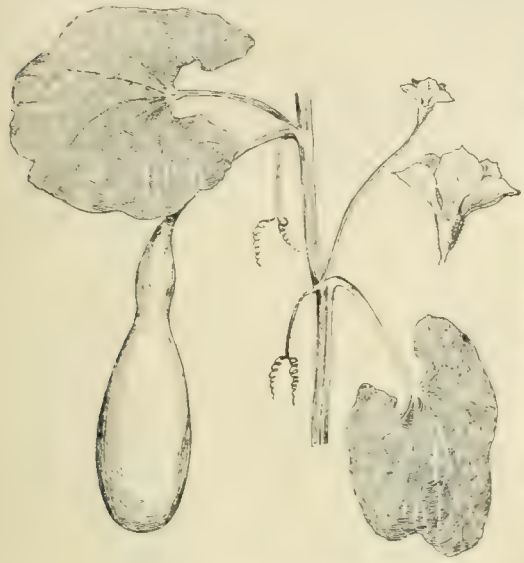
1° *Coureurs au service des rois juifs.* — Parmi les serviteurs ou les gardes des rois juifs sont mentionnés les *râṣîm*. Tantôt ils sont représentés courant devant le char du roi, et le fait d'avoir des *râṣîm* est considéré comme une prérogative royale. I Reg., viii, 11; II Reg., xv, 1; III Reg., i, 5; Jer., xvii, 25; xxii, 4. Voir Char, col. 565. Cette coutume existait en Égypte, et les monuments nous montrent les coureurs qui précèdent ce char royal. Voir fig. 193, col. 565. Les *râṣîm* étaient armés et gardaient la porte du roi. IV Reg., xi, 4, 11, 19. Dans ces trois passages les Septante transcrivent, aux versets 4 et 19, le mot hébreu Ῥασίμ, et au ℣. 11, ils traduisent par παρατρέχοντες. La Vulgate traduit au ℣. 4 par *milites*, et au ℣. 19 par *phelethi* (voir Phéléthiens); au ℣. 11 elle passe le mot. Cf. III Reg., xiv, 27; II Par., xii, 10, 11. Dans ces passages, la Vulgate traduit par *scutarii*. Voir Bouclier, t. i, col. 1881. Les *râṣîm* remplissaient aussi les fonctions de bourreaux. IV Reg., x, 25. Cf. I Reg., xxii, 17. Voir Bourreau, I, 3°, t. i, col. 1885. La Vulgate traduit ici par *emissarii*. Enfin ils étaient chargés de porter les messages royaux. II Par., xxx, 6, 10. Dans ce dernier cas, ils faisaient les fonctions de courriers. Voir Courrier.

2° *Coureurs assyriens.* — La Bible mentionne aussi des coureurs au service des généraux assyriens. Holopherne vint en Palestine avec un grand nombre de coureurs et de satellites. II Mach., iii, 28. Ces coureurs étaient des serviteurs remplissant les fonctions que nous avons indiquées plus haut.

3° *Coureurs dans les courses du stade.* — Le coureur du stade était désigné, en grec, sous le nom de δρομεύς; mais on employait d'ordinaire le terme plus général d'athlète. Voir t. i, fig. 351, col. 1223. Saint Paul, I Cor., ix, 24, emploie, pour désigner les coureurs, le participe

οἱ τρέχοντες, que la Vulgate traduit par *qui currunt*. Il compare souvent la vie chrétienne à une course, et, dans les incidents ordinaires de ce concours, il trouve autant de leçons pour les fidèles. Act., xx, 24; Gal., ii, 2; v, 7; Phil., ii, 16; Rom., ix, 16; II Tim. iv, 7-8. Voir Athlète, t. i, col. 1223-1225, et Stade. E. Beurlier.

COURGE. — I. Description. — Herbe annuelle de la famille des Cucurbitacées, remarquable par ses fruits



391. — *Cucurbita Lagenaria.*

charnus, atteignant souvent un volume énorme, et de formes très variées. La tige est longuement rampante, accrochantes. Les fleurs sont monoïques, à corolle gamopétale; les mâles à cinq étamines, dont quatre réunies par deux; les femelles à ovaire infère, avec style court et trifide. — La principale espèce est le potiron (*Cucurbita maxima*), à pédoncule renflé et feuilles plus larges que longues. La citrouille (*Cucurbita Pepo*), longtemps confondue avec le précédent, a le pédoncule plus mince et plus profondément cannelé. Une troisième espèce (*Cucurbita Lagenaria*) (fig. 391), à tige plus sarmenteuse et à fleurs blanches, est souvent utilisée à recouvrir les pans de murs ou à former des tonnelles. La chair, plus mince que dans les autres espèces, ne se mange pas; mais la dureté que prennent en se desséchant les enveloppes du fruit permet de l'employer comme vase à contenir les liquides, après qu'on l'a vidé de sa pulpe et des graines. La forme est celle d'une bouteille à long goulot dans la variété nommée *cougourde*. Ce goulot se renfle lui-même presque autant que la partie ventrue dans la vraie *gourde des pèlerins*; enfin tout étranglement disparaît dans la forme dite *calebasse*. — Ces plantes, originaires de l'Inde et de l'Afrique, sont extrêmement polymorphes, et la culture, qui les a propagées dans le monde entier, en a obtenu d'innombrables variétés par leur croisement, soit entre elles, soit avec leurs congénères. F. Hy.

II. Exégèse. — Les Septante ont traduit le *qîqâyôn*, la plante qui ombragea Jonas, iv, 6, 7, 9, 10, par κολοκύνθη, entendant par ce mot la courge, comme du reste l'ancienne version Italique l'a bien rendu du grec : *cucurbita*. Aussi dans les catacombes Jonas est-il représenté souvent assis ou couché sous une courge disposée en berceau et garnie de feuilles et de fruits (fig. 392). Saint Jérôme, en traduisant sur l'hébreu le texte de Jonas, savait que ce sens n'était pas exact, et qu'il s'agissait du ricin, comme on le croit communément aujourd'hui. Il dit lui-même, *In Jonam*, iv, 6, t. xxv, col. 1148, que, ne trouvant pas de nom pour cette plante dans la langue latine (Pline, *H. N.*, xv, 7, est le seul auteur latin ancien qui en ait parlé et l'ait appelé *ricinus*), il avait pensé d'abord transcrire le nom même du texte hébreu; mais

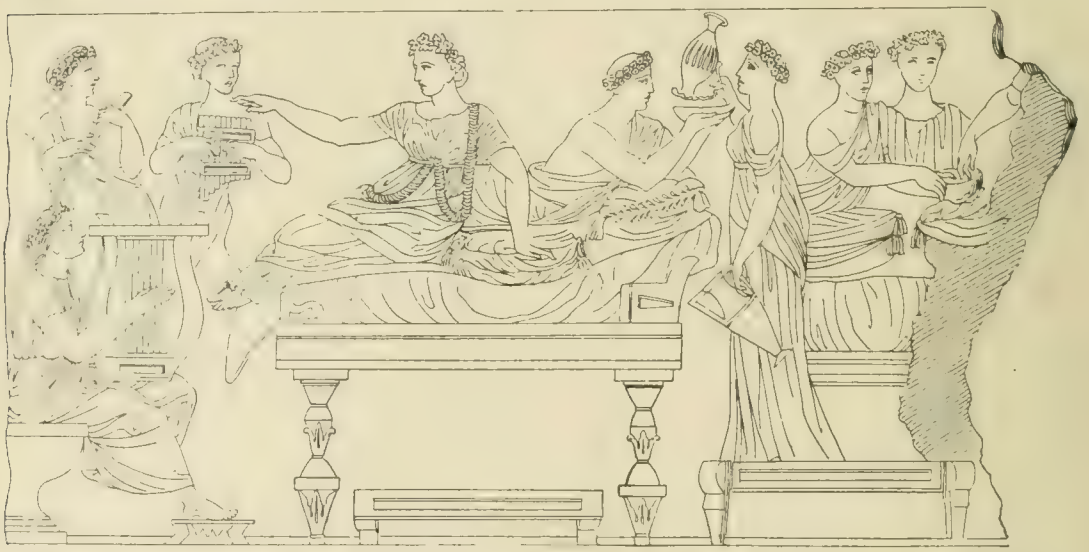
392. — Jonas sous la cucurbite.

Au milieu, le Bon Pasteur. A gauche, au bas, Jonas est jeté dans la mer et englouti par le monstre marin. Au-dessus, il est rejeté vivant. A droite, au bas, pousse la cucurbite. Au-dessus, elle a grandi, et Jonas repose à son ombre. Catacombe de Sainte-Sotère. D'après de Rossi, *Roma sotterranea*, t. iii, pl. x.

couverte de poils rudes, ainsi que les feuilles, qui sont amples, à limbe lobé et pourvues à leur base de vrilles il craignit de n'être pas compris et de fournir lieu, comme il le dit, *ibid.*, à des commentaires invrai-

semblables de la part des grammairiens. Alors il suivit les traducteurs grecs, comme Symmaque, qui avaient rendu *qîqâyôn* par κισσός, « lierre, » et il mit *hedera*. Cette substitution de *hedera* à *cucurbita* fut l'occasion de troubles dans l'Église d'Oéa, en Afrique. Saint Augustin, *Epist.* LXXI, 5, t. XXXIII, col. 242-243, s'en plaignit à saint Jérôme, en apportant contre lui le témoignage des Juifs de cet endroit. Il reçut cette réponse : « Si vos Juifs, par malice ou par ignorance, prétendent que le texte hébreu est conforme aux exemplaires grecs et latins, il est manifeste qu'ils ne savent pas l'hébreu, ou qu'ils ont voulu mentir pour se moquer de ceux qui cultivent la courge. » S. Jérôme, *Epist.* CXII, t. XXII, col. 931. Cf. Jean l'Heureux (Macarius), *Hagioglypta, sive picturæ et sculpturæ sacræ antiquiores*, édit. Garrucci, in-8°, Paris, 1856, p. 211. Voir RICIN. E. LEVESQUE.

COURONNE Hébreu : *'ătârâh*, de *'âtar*, « entourer, » cf. I Reg., XXIII, 26; Ps. V, 13; Eccli., L, 13; parce qu'elle plaçait la couronne royale sur la tête des chefs de ses colonies. Is., XXIII, 8. — 2° *Les couronnes sacerdotales.* — Zacharie, VI, 11, 14, parle de couronnes sur la tête du grand prêtre; ces couronnes représentent sans doute la royauté et le sacerdoce du Messie. Il est aussi question d'une couronne d'or sur la tiare du grand prêtre. Eccli., XLV, 9, 14. Voir TIARE. Toutes ces couronnes royales ou pontificales affectaient la forme de tiare, qui se retrouve fréquemment dans les monuments figurés et les statues d'Égypte, t. I, fig. 219, 306, col. 900, 1126; d'Assyrie, t. I, fig. 216, 217, col. 898, 899, et de Perse, t. I, fig. 221, col. 901. — 3° *Les couronnes offertes en hommage.* — On offrait des couronnes à un roi ou à son représentant en signe de soumission. C'est ainsi que les peuples révoltés de Syrie se soumettent à Holopherne en lui présentant des couronnes. Judith, III, 10. Plus tard, cette offrande volontaire devint un véritable tribut dont les rois de Syrie daignèrent parfois exempter les Juifs. I Mach., X, 29; XI, 35; XIII, 37, 39;

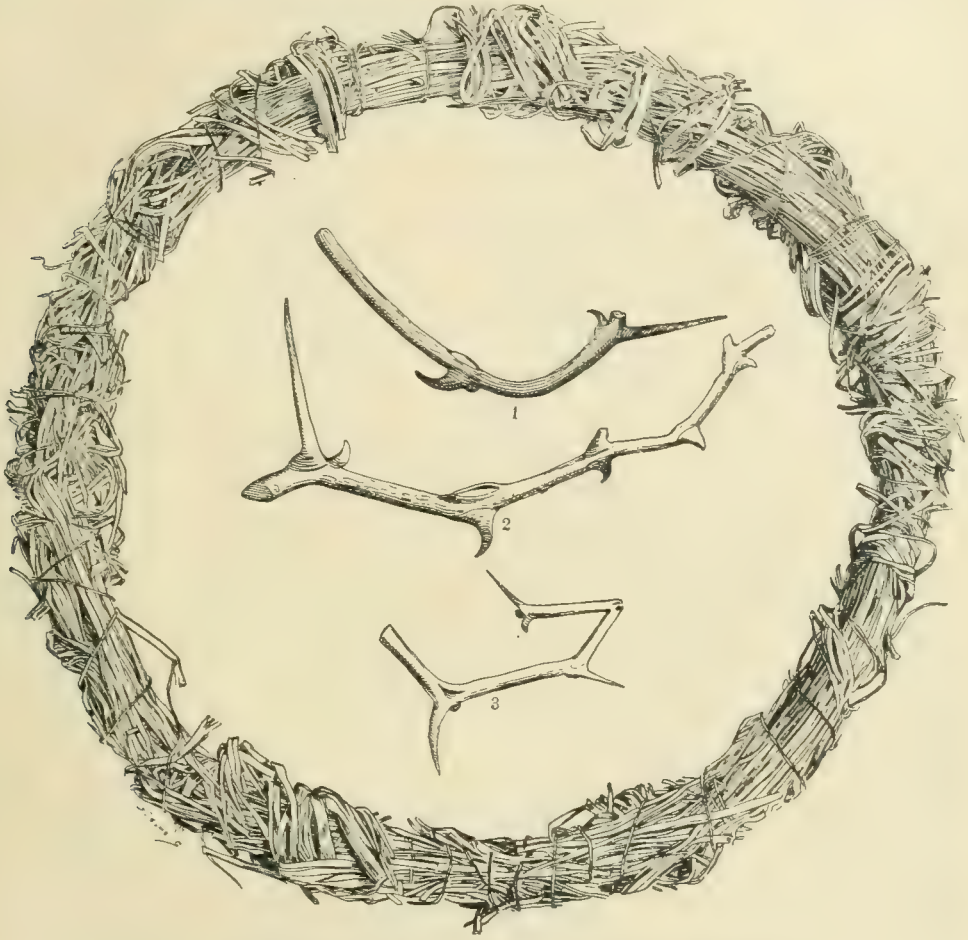


393. — Festin dans lequel les convives portent des couronnes D'après J. Micali, *Storia degli antichi popoli italiani.* Atlas, tav. 38.

kêtêr, Esth., VI, 8; Prov., XIV, 18; *livyâh*, de *lâvâh*, « tordre, tourner, » Prov., I, 9; IV, 9; Septante : στέφανος [dans Act., XIV, 13 : στέμμα]; Vulgate : *corona*), ornement qui se porte sur la tête et qui, originairement composé de feuillage ou de fleurs, a été parfois ensuite imité en métal. La Sainte Écriture parle de couronnes tantôt dans le sens littéral, tantôt dans un sens métaphorique ou symbolique.

I. LES COURONNES AU SENS LITTÉRAL. — 1° *Les couronnes royales.* — Joab s'empare de la couronne du roi des Ammonites et la place sur la tête de David. Cette couronne d'or, enrichie de pierres précieuses, « pesait un talent d'or » (près de cinquante-neuf kilogrammes), c'est-à-dire probablement valait ce poids d'or brut. II Reg., XII, 30; I Par., XX, 2. La Bible mentionne encore une couronne de pierres précieuses de David, Ps. XXI (XX), 4, peut-être la même que la précédente; la couronne du roi Salomon au jour de ses noces, Cant., III, 11; celle du roi de Perse, Esth., VI, 8; celle qui fut mise sur la tête de Mardochée, Esth., VIII, 15; celle que le roi de Syrie, Alexandre Bala, envoya à Jonathas avec la pourpre, afin de le constituer roi de Judée. I Mach., X, 20. La ville de Tyr est appelée *hamma'ătirâh*, « celle qui couronne, » II Mach., XIV, 4. Cf. Hérodien, I, VII, 4, 11; Suétone, *Nero*, 25; Tite-Live, XXXIII, 33. — 4° *Les couronnes dans les festins.* — On portait des couronnes dans les festins et dans les circonstances joyeuses. Cf. III Mach., IV, 8; VII, 16; Athénée, *Deipnosoph.*, XV, 673 (fig. 393). Le président du banquet en recevait une, chez les Juifs des derniers temps. Eccli., XXXII, 3. Les jouisseurs incrédules se couronnaient de roses dans leurs festins. Sap., II, 8. — 5° *Les couronnes idolâtriques.* — Les dieux de Babylone ont la tête ornée de couronnes d'or et d'argent. Bar., VI, 9. Cf. t. I, fig. 454, col. 1482. Les Juifs se couronnent de lierre, quand ils célèbrent les fêtes de Bacchus sous les Séleucides. II Mach., VI, 7. Cf. t. I, col. 1378. Quand Paul et Barnabé se présentent à Lystre, le prêtre de Jupiter, qui les prend pour des divinités, accourt avec des victimes et des couronnes. Act., XIV, 12. Ces couronnes étaient destinées aux victimes et aussi aux sacrificateurs. Cf. Hérodote, II, 45; Lucien, *De dea syra*, 58; Diodore de Sicile, XVI, 91; Virgile, *Æn.*, V, 366; Ovide, *Metam.*, XV, 130; etc. — 6° *Les couronnes des athlètes.* — Saint Paul, I Cor., IX, 25, parle de ces couronnes périssables qu'ambitionnent les athlètes. Voir ATHLÈTES et les couronnes en question représentées t. I, fig. 352, 353,

col. 1223, 1224. — 7° *Les couronnes ornementales.* — Il en existait dans le temple de Jérusalem, et Antiochus les enleva. I Mach., I, 23. Certains commentateurs ont regardé ces couronnes comme des ex-voto d'or ou d'argent. Il paraît plus probable que c'étaient des guirlandes décoratives, des frises ou des encadrements de métal précieux. Judas Machabée fit replacer, sur la façade du temple, ces divers ornements. I Mach., IV, 57. Les versions appellent de même du nom de « couronne » le *zêr*, Elle marque en conséquence la puissance, Ezech., XXI, 26 (31), même celle que Dieu communique pour exercer sa vengeance. Apoc., IX, 7. Elle convient donc excellemment au Fils de l'homme, Apoc., XIV, 14, et apparaît sur la tête de la femme qui représente l'Église et la très Sainte Vierge. Apoc., XII, 1. — 2° *Elle est un signe de gloire* sur la tête du Sauveur, Heb., II, 7; de David, Eccli., XLVII, 7; de l'homme en général, Ps. VIII, 6; du vieillard. Prov., XVI, 31. Le Seigneur est une couronne



394. — La sainte Couronne de Notre-Dame de Paris. D'après une photographie.
Dans l'intérieur sont placées trois des principales reliques des saintes Épines : 1. Épine de Pise; 2. de Trèves; 3. de Wevelghem (diocèse de Bruges). — La Couronne est réduite de moitié; les Épines sont réduites d'un tiers de la grandeur réelle.

la bordure ou guirlande qui faisait le tour de l'arche d'alliance. Exod., XXV, 11; XXX, 3; XXXVII, 14, etc.; cf. t. I, col. 913; celle qui décorait l'autel, Ezech., XLIII, 17, 20, et même un simple chapiteau. Jer., LII, 22. Dans quelques autres passages, Is., LXI, 3, 10; Ezech., XXIV, 17, 23, etc., les versions traduisent encore par « couronne » le mot *pe'êr*, qui veut dire « mitre » ou « turban ». — Sur la « couronne de la maison de Joab », I Par., II, 54, voir ATAROTH, t. I, col. 1206, 6. Dans ce texte, les traducteurs ont pris le mot *'atrôt* comme nom commun.

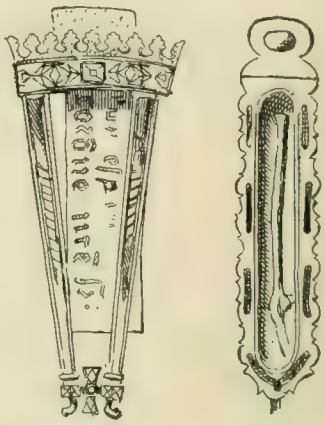
II. LES COURONNES DANS LE SENS MÉTAPHORIQUE OU SYMBOLIQUE. — Dans la Sainte Écriture, comme du reste dans les auteurs profanes de l'antiquité, la couronne se prend comme le symbole ou la figure de tout ce qui honore. Ainsi 1° *la couronne symbolise la royauté*, Eccli., XL, 4; le châtiment divin la fait tomber. Jer., XIII, 18. de gloire pour son peuple. Is., XXVIII, 5. Réciproquement, la nouvelle Sion sera une couronne de gloire dans la main du Seigneur. Is., LXII, 3. — 3° *Une marque d'adoption.* Dieu met la couronne sur la tête d'Israël, pour indiquer qu'il est son peuple choisi. Ezech., XVI, 12. Elle devient une couronne d'orgueil pour les hommes d'Ephraïm révoltés contre le Seigneur. Is., XXVIII, 1, 3. Jérusalem et Samarie commettent une abomination en se laissant couronner par les Assyriens. Ezech., XXIII, 42. — 4° *Un signe de prospérité*, Lam., V, 16; des bienfaits temporels du Seigneur, Ps. LXIV (LXV), 12; de sa grâce et de sa miséricorde, Ps. CIII (CII), 4; de la bonne réputation, Job., XIX, 9; de la richesse du sage, Prov., XIV, 24; du cortège honorable que l'on fait à quelqu'un que l'on aime. Eccli., L, 13; Philip., IV, 1. Les enfants des enfants sont la couronne des vieillards. Prov., XVII, 6. — 5° *Un symbole*

de vertus, de fidélité à la loi, Prov., I, 9; de science, Prov., XIV, 18 (texte hébreu); de sagesse, Prov., IV, 9; Eccli., VI, 32; XXV, 8; de crainte du Seigneur, Eccli., I, 11, 22; d'activité domestique. Prov., XII, 4. — 6° *Un symbole de victoire*, II Tim., II, 5; Apoc., VI, 2, et surtout de la victoire qui conduit à la *vie éternelle*. Tob., III, 21; Sap., IV, 2; I Thess., II, 19; II Tim., IV, 8; Jacob., I, 12; I Pet., V, 4; Apoc., II, 10; III, 11; IV, 4, 10.

III. Couronne d'épines de Notre-Seigneur. — Les Évangélistes racontent que, pendant que les Juifs s'efforçaient d'arracher à Pilate la condamnation du Sauveur, les soldats de la cohorte romaine « tressèrent une couronne d'épines et la mirent sur la tête » de Notre-Seigneur. Matth., XXVII, 29; Marc., XV, 17; Joa., XIX, 2 Prenant ensuite le roseau qu'ils venaient de placer entre ses mains, « ils frappaient sur sa tête. » Matth., XXVII, 30; Marc., XV, 19. Quand ce supplice eut pris fin, « Jésus sortit portant la couronne d'épines. » Joa., XIX, 5. Par cette dérision cruelle, les soldats voulaient se moquer du titre de roi que le Sauveur avait revendiqué, mais dont ils ne comprenaient pas le sens. A ce roi ils offraient un diadème humiliant et douloureux, fidèle symbole de toutes les souffrances et aussi de toutes les gloires de la rédemption.

1° *Description de la Couronne d'épines.* — Elle était formée d'un jonc entrelacé d'épines. Les anciens auteurs qui parlent de la sainte Couronne ne s'accordent pas entre eux : les uns prétendent qu'elle est un jonc, les autres affirment qu'elle se compose de branches épineuses. L'examen des reliques actuelles conservées dans diverses églises permet de tout concilier et de tout expliquer. La relique conservée à Notre-Dame de Paris se compose d'un anneau de joncs assez petits formant faisceau, et reliés ensemble par quinze ou seize attaches de même nature. La surface de ces joncs, examinée à la loupe, a laissé apercevoir de petites côtes longitudinales. Quelques-uns, repliés sur eux-mêmes, ont permis de constater que la plante est creuse. La figure 394 représente l'aspect actuel de la sainte Couronne, d'après une photographie qui a été tirée en 1896, au moment du transfert du précieux objet dans un nouveau reliquaire. Le diamètre intérieur de l'anneau a deux cent dix millimètres. On a reconnu que ce jonc était exactement semblable au *juncus balticus*, commun dans les pays chauds. — Les branches épineuses (fig. 394) appartiennent à l'espèce *rhamnus spina Christi* de Linné, appelée par les modernes *zizyphus spina Christi*. Le zizyphus ou jujubier, originaire de Syrie, est un arbrisseau de cinq ou six mètres de haut; ses rameaux tortueux sont armés de fortes épines rapprochées deux à deux, dont l'une est droite et l'autre recourbée en crochet. Voir Jujubier. Ces épines, aiguës et tranchantes, font de cruelles blessures. — Il est maintenant aisé de se rendre compte du procédé mis en œuvre par les soldats pour fabriquer la Sainte Couronne. La scène du couronnement fut improvisée; on se servit donc des objets qu'on avait sous la main dans la citadelle Antonia. Le jonc était là, destiné soit à former la litière des chevaux, soit à allumer le feu quand la plante serait desséchée. Peut-être la poignée de tiges dont les soldats firent l'anneau venait-elle de lier quelque fagot de joncs ou d'épines. Les branches de zizyphus, rapidement desséchées par le soleil, devaient fort probablement alimenter le feu, comme font nos ajoncs marins coupés depuis un certain temps. Quand l'idée fut venue aux soldats d'infliger à Notre-Seigneur un couronnement dérisoire, ils firent avec ces branchages épineux une espèce de mitre ou de bonnet qui recouvrait toute la tête. Mais comme les branches peu souples et peu maniables du zizyphus avaient tendance à s'écarter, on les assujettit en place au moyen de la couronne de jonc. C'est ce qui explique pourquoi le diamètre de cet anneau de jonc est beaucoup plus large que celui de la tête. Par surcroît de précaution et de cruauté, on fit pénétrer les épines dans la tête du Sauveur, autant qu'il était possible, en les enfonçant avec le roseau.

2° *Histoire de la sainte Couronne d'épines.* — On ignore dans quelles conditions la sainte Couronne fut conservée pendant les premiers siècles. Il n'en est pas fait mention parmi les découvertes de sainte Hélène au Calvaire, et il n'y a pas lieu de s'étonner de ce silence. On ne pouvait guère ôter à Notre-Seigneur le manteau de pourpre et lui remettre sa tunique, sans le débarrasser au préalable de la couronne d'épines. Matth., XXVII, 31. Il n'y a pas de raison pour affirmer que la couronne ait été replacée sur la tête du divin patient soit pendant la marche au Calvaire, soit quand il fut sur la croix. La sainte couronne a donc pu passer des mains des soldats à celles d'un disciple du Sauveur. L'existence de la sainte Couronne est supposée pour la première fois par saint Paulin, *Epist. ad Macar.*, XLIX, 14, t. LXI, col. 407, et un peu



395. — Reliques de la sainte Couronne d'épines, conservées, celle de droite à la cathédrale d'Autun, celle de gauche au grand séminaire de la même ville. Cette dernière porte cette inscription en lettres gothiques : [*D*]*eux espines corōne nrē Sr.*

plus tard attestée par saint Grégoire de Tours, *De glor. martyr.*, I, VII, t. LXXI, col. 712. La sainte relique fut ensuite partagée, croit-on, entre l'église du Saint-Sépulcre, à Jérusalem, et la chapelle des empereurs de Constantinople. Dans une lettre qu'il écrivait, en 1100, à Robert, comte de Flandre, l'empereur Alexis Comnène Ier, parlait de la sainte Couronne et des autres reliques de la passion, vénérées dans sa chapelle impériale. Martène, *Vet. script. et monument. ampliss. collectio*, Paris, 1724, t. I, p. 574. En 1238, Baudouin II, venu en France pour chercher secours en faveur de son empire chancelant, fit don à saint Louis de la sainte Couronne conservée à Constantinople. Le pieux roi accepta et se hâta d'envoyer pour la recevoir deux dominicains, dont l'un avait résidé à Constantinople et s'était trouvé plusieurs fois en présence du précieux dépôt. Arrivés à destination, les envoyés apprirent que, pressés par la nécessité, les ministres de l'empereur venaient d'engager la sainte Couronne aux Vénitiens pour une forte somme. Ils promirent, au nom du roi, de verser la somme stipulée, prirent toutes les précautions pour constater l'authenticité de la sainte relique, revinrent rapidement en France, et de là retournèrent à Venise, avec la somme nécessaire, pour prendre possession de la sainte Couronne, déposée dans le trésor de Saint-Marc. Celle-ci arriva à Sens, le 11 août 1239, et à Paris, huit jours après. C'est pour la conserver dans un monument digne d'elle que saint Louis fit construire la Sainte-Chapelle. Elle y resta jusqu'à la révolution. La sainte Couronne fut alors successivement transportée à Saint-Denis en 1791, à l'Hôtel des monnaies, où on la dépouilla de son reliquaire, en 1793, ensuite à la Bibliothèque nationale, d'où elle fut enfin retirée pour être

remise à l'archevêque de Paris, le 26 octobre 1804, et transférée solennellement à Notre-Dame, le 10 août 1806. Elle y est demeurée jusqu'à ce jour.

Les branches d'épines ont été depuis longtemps dispersées à travers le monde chrétien. On connaît plusieurs églises qui possèdent des épines, *Bulletin critique*, avril 1889, p. 18. Toutefois la liste est incomplète, et d'autre part plusieurs de ces épines peuvent n'être que de simples imitations. D'autres églises possèdent des fragments d'épines et quelques-unes ont des reliques du jonc. En sept ou huit endroits, on vénère des branches de l'arbrisseau qui a fourni les épines. La principale est à Pise, dans la chapelle *della Spina* (fig. 394) : elle a quatre-vingt millimètres de hauteur, et portait primitivement six épines, dont trois sont restées intactes. L'une de celles-ci atteint vingt millimètres de longueur. La branche conservée à Saint-Sernin de Toulouse a quarante-un millimètres; celle de Trèves, onze centimètres; celle de la cathédrale d'Autun, trente-trois millimètres. Deux épines, de trente-huit et trente-quatre millimètres, sont vénérées au grand séminaire d'Autun (fig. 395).

Voir (Gosselin), *Notice historique sur la sainte Couronne d'épines de Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur les autres instruments de sa Passion*, Paris, 1828, p. 77-133; Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, Paris, 1870, p. 199-224; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., Paris, 1896, p. 176-177.

H. Lesêtre.

COURONNE-DE-LA-MAISON-DE-JOAB (Vulgate : *Corona domus Joab*). Saint Jérôme traduit ainsi le nom de lieu appelé en hébreu *'Atrôṭ bêṭ Yô'âb*, I Par., II, 54. Voir Ataroth 6, t. I, col. 1200.

COURRIER (hébreu : *râṣîm;* Septante : βιβλιοφόροι; Vulgate : *cursor*, Esther, III, 13; VIII, 10), messager chargé de porter rapidement les lettres.

1° *Courriers chez les Juifs.* — La poste n'était pas organisée d'une manière régulière chez les Juifs. Les rois et les particuliers faisaient porter leurs lettres par des amis, par des officiers ou des serviteurs. Urie porte une lettre de David à Joab. II Reg., XI, 14. La plupart du temps le courrier n'est pas indiqué. I Mach., V, 10; XVI, 19; II Esdras, VI, 5, 17. Quand les rois envoyaient des lettres circulaires, ils les faisaient porter par les *râṣîm*. II Par., XXX, 1, 6. Voir Coureur. — Les lettres adressées à des souverains ou à des peuples étrangers étaient portées par les ambassadeurs. I Mach., XIV, 22, 24.

2° *Courriers chez les Assyriens.* — Les Assyriens, comme les Juifs, faisaient porter leurs lettres par leurs serviteurs. Ainsi fait Sennachérib quand il écrit à Ézéchias. II Par., XXXII, 9, 17.

3° *Courriers chez les Perses.* — Après qu'Aman eut obtenu du roi Assuérus l'édit de persécution contre les Juifs, il le fit transmettre à toutes les villes du royaume par les courriers royaux. Esther, III, 13. La révocation de l'édit fut portée de la même façon à la connaissance de tout l'empire. Esther, VIII, 10. Nous sommes ici en présence d'une poste organisée. C'est par les rois de Perse, en effet, que la poste a été inventée. — Hérodote, VIII, 98, cf. III, 126, et Xénophon, *Cyropéd.*, VIII, VI, 17-18, nous donnent des détails circonstanciés sur l'organisation des postes perses. Cyrus, dit Xénophon, fit établir de distance en distance des relais de poste où étaient installés des chevaux et des palefreniers. Dans chacun de ces relais, un homme recevait la lettre qu'apportait le courrier et la transmettait à un autre jusqu'à l'étape suivante. Les courriers ne s'arrêtaient par aucun temps, si mauvais qu'il fût, et le service se faisait la nuit comme le jour. Les chevaux employés par les courriers sont appelés, dans la Bible, *rêkêš hâ-ăḥašṭerânîm benê-hâ-rammâkîm*, c'est-à-dire les chevaux royaux, fils des troupeaux ou des haras [du roi]. Esther, VIII, 10. Ces mots persans ont embarrassé les Septante et saint Jérôme, qui ne les ont pas traduits. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1291; Haug, *Erklärung persischer Wörter;* dans Ewald, *Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft*, t. V, 1853, p. 154. D'après Hérodote, III, 106; VII, 40, les étalons d'où sortaient les chevaux des postes perses s'appelaient Niséens, et on les élevait spécialement pour le service du roi dans les plaines de la Médie. — Hérodote, VIII, 98, appelle la poste perse ἀγγαρήϊον. Dans le mot grec M. Oppert a reconnu le mot perse *hangârigam*. *Commentaire historique et philologique du livre d'Esther d'après la lecture des inscriptions perses*, in-8°, 1864, p. 19. Les courriers s'appelaient en grec ἄγγαροι. Suidas (au mot ἄγγαρος) dit que ce terme s'appliquait d'abord aux porteurs de fardeaux, puis à toutes sortes de gens soumis à la prestation ou à la corvée. Dans Eschyle, *Agamemnon*, 273, il signifie disposé de relais en relais. Les Romains ont latinisé ce mot pour désigner les réquisitions faites pour le service des postes impériales, qui furent appelées *angaria* ou *angarium*. *Digeste*, L, IV, 18, 4, 29; V, 10, 11, 49, etc.; *Cod. Théod.*, VIII, V; *Cod. Justin.*, XII, LI. De là sont venus les verbes ἀγγαρεύειν et *angariare*, « réquisitionner, » qui sont employés dans les Évangiles à propos de Simon le Cyrénéen. Matth., XXVII, 32; Marc., XV, 21. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, 1896, p. 652. — Dans d'autres passages de l'Écriture, il est question d'une lettre envoyée par les Juifs à Artaxerxès et de la réponse de ce roi, I Esdr., IV, 7, 17; de lettres de satrapes à Darius, I Esdr., V, 6; et d'Artaxerxès à Esdras, I Esdr., VII, 11; mais l'emploi des courriers n'est pas indiqué.

4° *Courriers chez les Grecs.* — Il est fait mention dans la Bible d'un courrier envoyé par le roi de Sparte, Arius, et il est dit qu'il fut reçu avec honneur par le prêtre Simon. I Mach. XII, 7, 8. Souvent aussi il est question de lettres envoyées par les Séleucides ou leurs officiers, mais sans qu'il soit parlé des courriers qui les portaient. I Mach., IX, 60; X, 3, 17; XI, 29, 31; XIII, 35; II Mach., IX, 18; XI, 22, 27.

5° *Courriers chez les Romains.* — Les lettres adressées par les Romains aux peuples étrangers étaient évidemment portées par des courriers spéciaux, mais ces courriers ne sont pas mentionnés. II Mach., XI, 34. Les lettres écrites par Lucius à Ptolémée, à Démétrius et à un certain nombre d'autres rois et de peuples grecs, furent confiées à l'ambassadeur juif Numénius et à ses compagnons. I Mach., XV, 15. — La poste, *cursus publicus*, ne fut organisée chez les Romains que sous l'Empire; encore fut-elle exclusivement réservée aux empereurs et aux magistrats. Les particuliers continuèrent à faire porter leurs lettres par des amis ou des serviteurs, comme au temps de la République. Les esclaves chargés de porter les lettres s'appelaient *cursores*. Pline le Jeune, *Epist.*, VII, 12; Suétone, *Nero*, 49. Les Apôtres n'avaient donc d'autres ressources pour transmettre leurs Épîtres aux Églises que de les confier à leurs disciples. C'est ainsi que la lettre du concile de Jérusalem fut portée à Antioche par Paul, Barnabé, Juda, surnommé Barsabas, et Silas. Act., XV, 22, 23. La première Épître de saint Paul aux Corinthiens fut confiée à Stéphana, Fortunat et Achaïque, les trois députés envoyés par l'Église de Corinthe pour informer l'apôtre des troubles qui la désolaient. I Cor., XVI, 17. La seconde aux Corinthiens fut portée par Tite. II Cor., VIII, 6. L'esclave Onésime porta l'Épître à Philémon, Philem., 11-12; Tychique, l'Épître aux Éphésiens. Eph., VI, 21. Epaphrodite, envoyé de Philippes à Rome pendant la captivité de saint Paul, rapporta l'Épître aux Philippiens. Philipp., II, 25. Le tribun Claudius Lysias fait porter, par les centurions chargés de conduire saint Paul au procurateur Félix, la lettre dans laquelle il l'instruit des événements qui viennent de se passer à Jérusalem. Act., XXIII, 23, 33.

E. Beurlier.

COURSE. Voir Athlète, 1°, et fig. 351, t. I, col. 1223.

COURTISANE (hébreu : *zônâh*, « prostituée ; » *nokriyâh*, « l'étrangère ; » *qedêšâh*, « consacrée [au culte des divinités sensuelles] ; » Septante : πόρνης ; Vulgate : *meretrix*). Tandis que chez les païens la profession de courtisane était reconnue et protégée par les lois, elle fut toujours réprouvée chez les Hébreux, et la loi mosaïque l'interdit explicitement. Lev., XIX, 29 ; XXI, 9 ; Deut., XXIII, 17. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 23. Cette prohibition ne fut pas toujours observée, car nous voyons Salomon rendre son célèbre jugement au sujet des enfants de deux courtisanes. III Reg., III, 16. Au temps de la séparation des dix tribus, à cause de l'influence syrienne, les courtisanes étaient très répandues dans le royaume d'Israël. L'extension du culte des fausses divinités et spécialement d'Astarté dut contribuer au développement de cette profession. III Reg., XIV, 24 ; XV, 12 ; XXII, 47 ; IV Reg., XXIII, 7 ; cf. Bar., VI, 43 ; Ose., IV, 14. L'Évangile fait allusion à l'existence des courtisanes au temps de Jésus-Christ, Matth., XXI, 31 ; Luc., XV, 30, et il est dit de saint Jean-Baptiste qu'il en convertit plusieurs. Matth., XXI, 32. En fait, il y en eut presque de tout temps chez les Hébreux, Bar., VI, 8, 43 ; III Reg., III, 16 ; Prov., VI, 24-26 ; VII, 10, 23, 27 ; Am., II, 7 ; Os., I, 2 ; elles faisaient probablement, comme c'était l'usage chez les Tyriens, les Arabes et les Perses, l'office de musiciennes et de danseuses. Eccli., IX, 4 ; Is., XXIII, 16. De là leur nom d'*ambubajæ*, au temps des empereurs romains. Suétone, *Nero*, 27 ; Horace, *Sat.*, I, II, 1. On peut aussi supposer, d'après le nom de *nokriyâh*, qui leur est quelquefois donné, que les femmes qui exerçaient cette profession chez les Hébreux étaient souvent des étrangères, particulièrement des Syriennes et des Phéniciennes. Jud., XVI, 1. Lorsque les Hébreux firent la conquête de la Terre Promise, il existait des courtisanes chez les Chananéens. Rahab, la *zônâh* de Jéricho, est célèbre par la protection dont elle couvrit les explorateurs des Hébreux. Jos., II, 1-21 ; VI, 22-25. Cette profession ne paraît pas avoir eu chez eux le caractère d'ignominie qu'elle eut depuis, et la manière dont l'auteur du livre de Josué parle de Rahab donne à entendre qu'elle jouissait d'une certaine considération à Jéricho, où elle demeurait en bonnes relations avec ses parents. Jos., II, 12-13. Cependant si Rahab est louée par saint Paul et par saint Jacques, pour sa foi et ses bonnes œuvres, Hebr., XI, 31 ; Jac., II, 25, on ne peut en inférer la moindre approbation de sa vie désordonnée.

Tolérée chez les Hébreux, malgré les prohibitions légales, la courtisane fut toujours désignée dans l'Écriture comme un être méprisable, criminel et pernicieux. Si les pièges qu'elle tend sont attrayants, ils aboutissent à des conséquences pleines d'amertume ; ils donnent la mort, comme un glaive à deux tranchants. Prov., V, 3, 4. Elle est comparée à une fosse profonde et étroite, d'où celui qui y est tombé ne peut plus sortir. Prov., XXIII, 27. Elle est encore comparée à un voleur et à un assassin. Prov., XXIII, 28 ; Jer., III, 2. Son front ne sait plus rougir. Jer., III, 3. A cause du mépris qui s'attachait à son métier, il était défendu aux prêtres de recevoir dans le Temple, pour l'accomplissement d'un vœu ou à tout autre titre, le salaire de sa profession, Deut., XXIII, 18, et ses fils ne pouvaient jamais jouir des droits des autres citoyens, Deut., XXIII, 2, ni avoir part à l'héritage paternel. Jud., XI, 1-2. Cependant ses péchés peuvent être expiés par la pénitence, et sa conversion semble à Jésus-Christ plus facile que celle des princes des prêtres et des anciens du peuple, dont l'incrédulité avait pour base l'orgueil. Matth., XXI, 31.

Il n'y eut jamais aucune réglementation civile à l'égard des courtisanes chez les Hébreux. Formèrent-elles, comme quelques auteurs l'ont pensé, des sortes de corporations ayant leur rôle dans les mystères du culte réprouvé et malgré cela si souvent pratiqué sur les hauts lieux ? La seule conjecture qu'on puisse faire sur ce sujet est fondée sur l'expression grecque des Septante, τὸ πορνεῖον, qui dans un passage d'Ézéchiel désigne les hauts lieux, Ezech., XVI, 39, expression qui éveille l'idée d'un désordre de mœurs. Il en est de même pour le terme *sukkôt-benôt* (Vulgate : *Socothbenoth*), qu'on peut traduire par « tabernacle de filles », et que d'après IV Reg., XVII, 30, les hommes de Babylone avaient élevé. Mais le sens de cette locution est contesté et incertain.

L'infidélité du peuple choisi est souvent comparée dans l'Écriture à l'œuvre criminelle d'une courtisane, de même que les relations de Jéhovah avec son peuple sont comparées à celles d'un époux fidèle. Is., I, 21 ; Jer., II, 20, III, 1-4. Ézéchiel, XVI, 24-41, développe cette pensée, à l'occasion des pratiques idolâtriques que Juda avait empruntées aux Égyptiens, aux Assyriens et aux Chaldéens. Saint Paul énonce une pensée analogue, lorsqu'il montre l'opposition des vices de la chair avec les intimes relations qui incorporent le chrétien à Jésus-Christ, comme un membre au corps dont il fait partie. I Cor., VI, 15-16. C'est dans le même sens que saint Jean parle de « la grande courtisane dont l'ignominie s'est répandue sur toute la terre », Apoc., XIX, 2, et qui est vraisemblablement la Rome païenne. P. Renard.

1. COUSIN (ἀνεψιός ; Vulgate : *consobrinus*) se dit de ceux qui sont issus de deux frères ou de deux sœurs, ou bien l'un du frère et l'autre de la sœur. La langue hébraïque n'avait pas de mot spécial pour désigner ce degré de parenté ; elle le comprenait ordinairement sous le nom générique de frère (voir Frère), et, dans les cas rares où elle avait besoin de préciser, elle les appelait « fils de leurs oncles », comme elle le fait Num., XXXVI, 11, en parlant des filles de Selphaad, qui durent épouser leurs cousins afin que leur héritage ne sortît pas de leur famille. Les Septante traduisent dans ce passage « fils de leurs oncles » par ἀνεψιοί. On retrouve une autre fois ἀνεψιός dans le livre de Tobie, VII, 2, où Raguel donne ce titre à Tobie ; mais le texte original étant perdu, nous ignorons ce que portait l'hébreu ou le chaldéen en cet endroit. — Le mot ἀνεψιός, *consobrinus*, se lit une seule fois dans le Nouveau Testament, Col., IV, 10, où saint Paul qualifie Marc de « cousin de Barnabé ». Voir Marc.

F. Vigouroux.

2. COUSIN, insecte. (Hébreu : *kên, kinnîm, kinnâm* ; Septante : σκνίφες, σκνίπες ; Vulgate : *sciniphes, cinifes* ; S. Matthieu : κώνωψ, *culex*.)

I. Histoire naturelle du cousin. — C'est un insecte de l'ordre des diptères némocères et de la famille des culicides. Le cousin piquant, *culex pipiens* (fig. 396), a le corps allongé et cylindrique, deux ailes et six pattes qui ont près de deux fois la longueur du corps. La tête est occupée presque tout entière par deux gros yeux. En avant se dressent deux antennes, poilues ou plumeuses selon le sexe de l'insecte, deux palpes articulées et velues et enfin un suçoir. Ce dernier comprend une gaine cornée, fendue sur toute sa longueur, mais terminée par une sorte d'anneau à son extrémité. A l'intérieur de cette gaine sont enfermés cinq aiguillons, dont deux en forme de lance, deux autres dentelés comme des scies légèrement recourbées, et le cinquième hérissé de petites soies très courtes et très fines. Pour piquer sa victime, l'animal appuie sur la peau l'anneau terminal de son suçoir et enfonce ses dards. La gaine cornée se courbe alors, refoulée entre la tête de l'insecte et la peau qu'il suce. Le cousin ne sécrète pas de venin, mais seulement une salive destinée à rendre plus fluide le sang qu'il pompe, et aussi, croit-on, à produire une anesthésie locale à l'endroit qu'il a piqué. On comprend que si la douleur causée par la piqûre de l'insecte était instantanée, celui-ci serait immédiatement chassé ou détruit par sa victime. C'est seulement quand il a sucé le sang à son aise qu'il s'envole. La piqûre qu'il a faite devient alors

très douloureuse et est suivie de gonflement et d'inflammation. — La femelle du cousin pond jusqu'à trois cents œufs à la fois, et sept générations d'insectes peuvent se produire dans une même année. Mais l'animal passe par différentes phases avant d'atteindre son développement. Ses œufs, déposés dans l'eau croupissante, donnent d'abord des vers très petits, qui, après s'être transformés trois fois en quinze jours ou trois semaines, passent à l'état de nymphes, se dégagent enfin de leur dernière enveloppe par une opération très compliquée et s'envolent dans l'air. Les poissons et les oiseaux détruisent heureusement un très grand nombre de ces insectes à leurs différents états. Les cousins se rencontrent sous les latitudes les plus opposées, dans les pays très chauds et humides et dans les régions les plus froides, comme la Suède, la Norvège et la Laponie. Réaumur, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, Paris, 1734-1742, t. IV, p. 573-624. On ne peut se garantir de la piqûre

396. — Le cousin. Grossissement du double.

des cousins qu'en s'enveloppant complètement de couvertures ou de voiles. On donne également à ces insectes le nom de « moustiques », dérivé par transposition de lettres de l'espagnol *mosquitos*, qui vient lui-même de *musca*, « mouche. »

II. Les cousins dans la Bible. — 1° *La troisième plaie d'Égypte.* — Aaron reçut l'ordre de frapper la poussière avec sa verge; « les *kinnîm* se mirent alors sur les hommes et sur les animaux, et toute la poussière du pays fut changée en *kinnîm* dans toute la terre d'Égypte. » Exod., VIII, 16, 17; Ps. CIV, 31. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, II, XIV, 3, les *kinnîm* seraient des poux, φθειρές. Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1796, t. III, p. 456, défend cette interprétation. Dans le Talmud, *Schabbath*, t. 52, 1, le mot *kinnâh* veut aussi dire « pou ». Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, Leipzig, 1875, p. 536. D'autres ont voulu traduire *kinnîm* par « tiques », nom désignant des arachnides qui sucent le sang des animaux, ou encore des acarides, autres insectes qui s'attaquent à la fois aux animaux et à l'homme. Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 636-638. Le mot employé par les Septante, σκνίφες, est le nom de petits vers qui piquent le bois. Aristote, *Hist. anim.*, IX, 9, 1. Le σκνίψ est idendique au κνίψ, insecte qui vit sous l'écorce des arbres, Théophraste, *Hist. plant.*, II, VIII, 3, et les verbes κνάω et κνίζω, dont le radical, analogue à celui de l'hébreu *kên*, se retrouve dans κνίψ et dans σκνίψ, ont le sens de « gratter, chatouiller, piquer, irriter », d'où κνισμός, « démangeaison. » Aristophane, *Plutus*, 974. Le mot des Septante désignerait donc en général un insecte qui pique et produit des démangeaisons. On admet communément qu'aucun animal ne répond mieux que le cousin aux exigences du texte. Rosenmüller, *Scholia in Exodum*, Leipzig, 1795, p. 436-437; Gesenius, *Thesaurus*, 1835, p. 694; Hupfeld, *Die Psalmen*, Gotha, 1871, t. IV, p. 122; Delitzsch, *Die Psalmen*, Leipzig, 1874, t. II, p. 169; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 325; Thalhofer, *Erklärung der Psalmen*, Ratisbonne, 1880, p. 618. L'identification des *kinnîm* est d'ailleurs rendue indubitable par la similitude de leur nom hébreu avec celui que portent dans l'ancien égyptien les cousins ou moustiques. Ces insectes étaient désignés dans la vallée du Nil par le mot *henemmés*, que l'auteur de l'Exode s'est contenté de transcrire en hébreu. Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*, Leipzig, 1868, t. III, p. 1103. Il faut remarquer enfin que le texte sacré parle de poussière changée en *kinnîm*, ce qui suppose des insectes venant du dehors et non des parasites nés sur le corps des hommes ou des animaux. — Les moustiques ont toujours paru en grande quantité en Égypte après l'inondation. Hérodote, II, 95, en fait mention. Il dit que pour s'en garantir on montait sur des espèces de tours, ou bien que sur le sol on se couvrait des filets qui servaient à la pêche et que les insectes ne traversaient jamais. Philon, qui écrivait à Alexandrie, *Vita Mosis*, I, Paris, 1640, p. 618-619, représente ce moucheron comme « un animal très petit, mais néanmoins fort désagréable; car il ne se contente pas d'incommoder superficiellement, il excite des démangeaisons insupportables et très douloureuses. Il pénètre même à l'intérieur des oreilles et des narines, et s'attaque en volant à la pupille des yeux, si l'on n'y prend garde ». Origène, *Homil. IV in Exod.*, t. XII, col. 332, qui vivait aussi en Égypte, dit également de l'insecte mentionné par l'Exode : « C'est un animal qui se soutient sur des ailes pour voler dans les airs; mais il est si petit et si léger, qu'il échappe aux regards de ceux qui n'ont pas une vue très perçante. Quand il s'est posé sur le corps, il le perce d'un dard très aigu, et si l'on avait peine à le voir voler, on ne sent que trop sa piqûre. » Le naturaliste P. Belon, *Observations de plusieurs singularités et choses mémorables, etc.*, Paris, 1553, II, 35, raconte que, « quand il était au Caire, les cousins le maltraitaient si bien la nuit pendant son sommeil, que le matin son visage était couvert d'efflorescences rouges. Aussi fallait-il dormir à l'abri des moustiquaires, le visage couvert, ou à la partie supérieure des maisons. » L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode*, Paris, 1841, p. 32, décrit avec plus de détails le tourment qu'infligent les moustiques : « Un seul cousin d'Égypte suffit pour mettre au supplice. Est-on éveillé, on entend un bourdonnement aigu qui s'approche, s'éloigne, se déplace et cesse tout d'un coup. C'est l'insecte qui s'est posé, qui a déjà percé la peau et occasionné une démangeaison insupportable. Chassé une première fois, il revient une seconde fois, une troisième, et alors ce ne sont plus des souffrances, c'est une fièvre que l'on éprouve... Après un long séjour en Orient, j'avais adopté la manière de dormir des habitants. C'est le plus sûr moustiquaire et la meilleure garde contre les cousins. On étend son manteau ou sa couverture par-dessus sa tête, et l'on dort paisiblement sous cet abri. » — Quand Moïse déchaîna la troisième plaie, les Égyptiens durent donc cruellement souffrir, et leurs animaux mêmes ne furent pas épargnés. D'ordinaire les habitants savaient se garantir pendant la nuit en s'enveloppant complètement; et, durant le jour, les grands se faisaient accompagner de porteurs d'éventails pour écarter les insectes. Mais, sur l'ordre du Seigneur, le fléau prit un caractère miraculeux qui en étendit l'action douloureuse à toute la population. Les moustiques ne naissaient pas de l'eau, puisque la merveille s'accomplissait à une époque de l'année où le Nil était au plus bas et où tous les canaux et tous les bassins étaient desséchés; ils sortaient de la poussière, si prodigieusement nombreux, que, selon la remarque de l'écrivain sacré, la poussière se changeait en moustiques. Les Égyptiens se trouvaient

donc atteints non plus seulement, comme à l'ordinaire, dans le voisinage des eaux, mais dans tout le pays, partout où il y avait de la poussière. Les insectes formaient alors dans l'air de véritables nuées, mais beaucoup plus étendues que celles dont on a parfois le spectacle en ces pays. Théodoret, *Hist. eccl.*, II, 26, t. LXXXII, col. 1080, raconte que pendant le siège de Nisibe par Sapor, Dieu envoya contre les assiégeants, à la prière de saint Jacques, « une nuée de moustiques, » σκνῖπας καὶ κώνωπας, qui s'introduisirent dans les trompes des éléphants, les narines et les oreilles des chevaux et des bêtes de traits. Tous ces animaux brisèrent leurs liens, jetèrent à bas leurs cavaliers et se dispersèrent de toutes parts, ce qui amena la déroute de l'armée. Des effets analogues se firent sentir dans toute l'Égypte, mais avec une intensité qui dépassa extraordinairement ce qui se produisait d'habitude dans le pays.

2° *Le cousin dans Isaïe, LI, 6.* — Le prophète s'exprime ainsi : « Levez les yeux au ciel et regardez la terre : ceux-ci disparaîtront comme la fumée, celle-là s'usera comme un vêtement, et ses habitants périront *kemô kên;* mais mon salut durera éternellement. » Les anciennes versions ont pris *kên* pour l'adverbe qui veut dire « ainsi ». Le sens de la phrase est alors : « ses habitants périront de même, » mot à mot : « comme ainsi. » Gesenius, *Thesaurus,* p. 694, et d'autres auteurs pensent que *kên* désigne ici le cousin et qu'il faut traduire : « ses habitants périront comme le cousin. » Cette dernière traduction rétablit une sorte de parallélisme entre ce membre de phrase et les deux précédents. Néanmoins elle ne s'impose pas. Elle a contre elle l'autorité des anciennes versions. De plus, il faut observer que les *kinnîm* ne sont nommés ailleurs qu'au pluriel, qu'il n'est nulle part question d'eux en dehors de la description de la troisième plaie d'Égypte dans l'Exode et le Psaume CV, que leur mention n'est guère attendue dans le passage d'Isaïe, et qu'enfin ces fragiles insectes éveillent plutôt l'idée d'une incommodité à redouter que celle de la loi commune de la mort.

3° *Le cousin dans l'Évangile.* — Notre-Seigneur reproche aux scribes et aux pharisiens d'être des « guides aveugles, filtrant (διυλίζοντες) le cousin et avalant le chameau ». Matth., XXIII, 24. La loi rangeait parmi les animaux impurs « tout ce qui a des ailes et marche sur quatre pieds », à l'exception des sauterelles. Lev., XI, 20-23. Tous les insectes volants, mouches, cousins, etc., se trouvaient compris dans cette catégorie. Quand ils tombaient dans un mets ou dans la boisson, ils les rendaient impurs et communiquaient l'impureté à ceux qui les avalaient. Aussi les pharisiens poussaient-ils très loin les précautions pour éviter de pareilles souillures. Ils filtraient soigneusement à travers des linges le vin qu'ils devaient boire, afin d'en retirer les moucherons, *yabḥusîn*, qui avaient pu y tomber. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum*, p. 474. De nos jours encore, pour obtenir du vin *kašêr* (conforme à la loi), les Juifs de Cologne envoient à Reims des délégués chargés de surveiller le pressurage et la mise en bouteilles du vin qu'ils doivent consommer. Cf. Fillion, *Saint Matthieu,* Paris, 1878, p. 446. Dans le passage évangélique, le κώνωψ, *culex,* n'est autre que le cousin, nommé ici comme type de tous les moucherons qui peuvent tomber dans les liquides. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 328. Notre-Seigneur représente le filtrage du liquide contenant d'imperceptibles moucherons comme le type de la fidélité scrupuleuse aux minuties. Avaler le chameau, voir CHAMEAU, col. 527, c'est, au contraire, se permettre sans scrupule les plus graves manquements.

H. LESÊTRE.

COUTEAU, instrument tranchant de moindre dimension que le glaive. Il a plusieurs noms en hébreu.

1° *Ma'ăkéléṭ,* de *'âkal,* « manger, » par conséquent l'instrument qui sert à préparer la nourriture. Abraham se dispose à s'en servir pour l'immolation d'Isaac. Gen., XXII, 6, 10 (μάχαιρα, *gladius*). Le lévite d'Éphraïm s'en sert pour dépecer en douze parts le cadavre de sa femme. Jud., XIX, 29 (ῥομφαία, *gladius*). Le livre des Proverbes, XXX, 14, parle de gens cupides qui, au lieu de dents, ont des couteaux (μαχαίρας, *gladios*). Les monuments égyptiens représentent assez souvent des sacrificateurs ou des bouchers armés de couteaux et dépeçant des animaux. Voir col. 36, fig. 14, le personnage de gauche se servant d'un couteau pour préparer un oiseau, et t. I, col. 1878, fig. 575, col. 1879, fig. 577, des bouchers armés de couteaux.

397. — Fabrication de couteaux de silex. Tombeau de Beni-Hassan. D'après P. E. Newberry, *Beni-Hassan*, part. I, pl. XI.

2° *Maḥălāfim* (παρηλλαγμένα, « des choses différentes, » *cultri*), couteaux pour les sacrifices, énumérés parmi les objets rendus aux Juifs par ordre de Cyrus. I Esdr., I, 9. Bien qu'il n'en soit pas fait plus ample mention, il est certain que les couteaux ont dû être en grand usage dans le Temple, pour découper les parties des victimes qui devaient être mises à part. Lev., VII, 33, 34; VIII, 20, 25; IX, 13; Num., XVIII, 18. Au nord et au sud des bâtiments du Temple se trouvaient, dans les derniers temps, des salles appelées *bêṭ ha-ḥălîfôṭ,* « maison des rechanges », où l'on déposait les couteaux sacrés et où l'on conservait ceux qui étaient hors d'usage. *Gemar. Hier., Joma,* 41, 1; *Succa,* 55, 4; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 60.

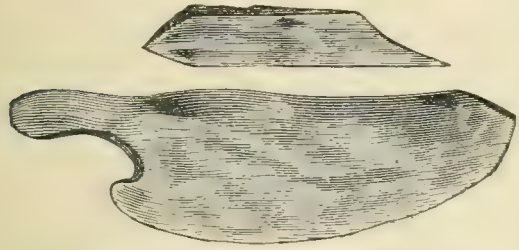
3° *Ṣakkin, culter,* le couteau qui sert pendant le repas. Le Sage recommande à celui qui est à table avec un prince de se mettre « le couteau sur la gorge », s'il a grand appétit, c'est-à-dire de se surveiller lui-même très étroitement, pour ne pas commettre d'inconvenance. Prov., XXIII, 2.

4° *Ṣûr hérêb,* ou simplement *ṣûr, ṣor,* le couteau de pierre. Séphora, femme de Moïse, se sert d'un couteau de pierre (ψῆφος, *acutissima petra*) pour circoncire son fils. Exod., IV, 25. Ces couteaux étaient en usage chez les anciens, surtout pour la circoncision et l'accomplissement des rites sacrés. Hérodote, II, 86; Pline, *H. N.*, XXXV, 12. Cf. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland,* Leipzig, 1818, t. I, p. 268. Josué fit circoncire les Hébreux, à Galgala, avec des couteaux de pierre

(μαγαίραι πετρίναι, *cultri lapidei*). Jos., v, 2, 3, que l'on recueillit plus tard dans son tombeau, d'après une addition des Septante. Jos., xxi, 40; xxiv, 30. Voir Circoncision, col. 775. Un tombeau de Beni-Hassan (fig. 397), représente la fabrication de ces couteaux. — Au Psaume lxxxix (lxxxviii), 44, *ṣûr ḥéréb* doit s'entendre du « tranchant du glaive », c'est-à-dire du glaive aiguisé comme un couteau de pierre. (Septante : βοήθεια τῆς ῥομφαίας; Vulgate : *adjutorium gladii*, en prenant *ṣûr* dans le sens de « rocher, appui ».)

5° *Ṭa'ar has-sôfêr*, τὸ ξύρον τοῦ γραμματέως, *scalpellus scribæ*, « le canif du scribe. » Jer., xxxvi, 23. Voir Canif, col. 131.

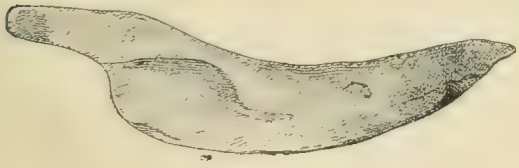
6° Les versions parlent encore de couteau dans trois autres passages, où il est question de hache, II Reg., xii, 31, voir Hache, d'épée ou de lancette, III Reg., xviii, 28, voir Épée, et enfin de ciseau à pierre. Exod., xx, 25. Ce ciseau n'a pas de nom en hébreu, et y est désigné par le terme général *ḥéréb*, « glaive. » On voit



399. — Couteaux égyptiens en pierre. Musée de Berlin.

sur un monument égyptien, Rosellini, *Monumenti civili*, pl. xlviii, 2, des tailleurs de pierre armés de ce ciseau (fig. 344, col. 967). L'outil se compose d'un morceau de métal, élargi et aiguisé à l'une de ses extrémités, dans le genre des ciseaux à pierre encore en usage de nos jours.

La forme des différentes espèces de couteaux mentionnés dans l'Écriture ne nous est pas connue. On peut



400. — Couteau assyrien. British Museum.

pourtant s'en faire une idée à l'aide des instruments similaires qui ont été retrouvés dans les monuments d'Égypte (fig. 398) ou de Chaldée. Les couteaux de pierre ont en Égypte la lame tantôt convexe et tantôt droite (fig. 399). Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, Londres, 1878, t. ii, p. 261. Dans les représentations hiéroglyphiques, le couteau a la forme d'un triangle très aigu dont un des longs côtés se prolonge en forme de manche. L'usage des outils en cuivre remonte en Égypte jusqu'à la IVe dynastie. Gladstone, *On metallic Copper, Tin and Antimony from ancient Egypt*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1891-1892, p. 223-226. Mais ces nouveaux instruments gardèrent la forme des couteaux de pierre auxquels ils succédaient. En Chaldée, les premiers couteaux sont des silex taillés, analogues à ceux qu'on trouve dans les gisements préhistoriques. Les couteaux de cuivre, de bronze et plus tard de fer, ont le dos concave et le tranchant convexe, et sont munis d'un appendice destiné à pénétrer dans un manche de bois. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. i, p. 755-756. Les couteaux assyriens conservés au British Museum (fig. 400) reproduisent la forme

398. — Couteau égyptien. Réduction de moitié. Musée du Louvre.

chaldéenne. D'autres fois, ils ressemblent aux couteaux droits des Égyptiens. H. Lesêtre.

COUTURE. Il en est rarement question dans la Sainte Écriture. Le verbe *ṭâfar* (d'où les Juifs ont tiré plus tard le substantif *ṭefirâh*, « couture »), ῥάψαι, *consuere*, est employé quatre fois. Adam et Ève cousent ensemble des feuilles de figuier pour se faire un premier vêtement. Gen., iii, 7. L'Ecclésiaste, iii, 7, dit qu'il y a « temps de déchirer et temps de coudre ». Ezéchiel, xiii, 18, maudit les prophétesses qui « cousent des coussins sous toutes les articulations de la main », c'est-à-dire qui endorment les hommes dans de funestes illusions. Au figuré, Job, xvi, 15, dit qu'il a cousu un cilice sur sa peau, ce qui signifie que la souffrance s'est attachée au plus intime de son être. — Le verbe *tâlâ'*, qui veut dire aussi « coudre », n'apparaît que deux fois. Quand les Gabaonites voulurent avoir la vie sauve, ils se présentèrent devant Josué en prétendant qu'ils venaient de fort loin, avec des chaussures « usées et recousues », comme à la suite d'un long voyage. Jos., ix, 5. — Ézéchiel, xvi, 16, reproche à Israël de prendre ses vêtements pour en faire des *bamôṭ telu'ôṭ*, « des hauts lieux cousus, » c'est-à-dire des sanctuaires idolâtriques ornés de pièces et de morceaux. — Les Juifs savaient tisser des vêtements sans couture. Telle était la tunique de Notre-Seigneur, χιτὼν ἄρραφος. Joa., xix, 23. — Voir Aiguille et Fil.

H. Lesêtre.

COUVERTURE DE LIT. Voir Lit, t. iv, col. 286.

COVERDALE Miles, né dans le comté d'York, vers 1487. Les registres de l'église de Saint-Barthélemy, à Londres, attestent qu'il y fut enterré le 19 février 1568. Élevé à Cambridge, il entra dans l'ordre des Augustins, et le quitta en 1525 pour se faire protestant. En 1528, il alla rejoindre Tyndal à Hambourg, et publia en 1535, en la complétant, la traduction anglaise de la Bible par ce dernier. Voir t. i, col. 596. Il fut aussi le principal reviseur de la « Grande Bible », et travailla également à l'édition de la « Bible de Genève ». Voir t. i, col. 597. — Cf. *Writings and Translations of M. Coverdale, edited by* G. Pearson, in-8°, Cambridge, 1844; *Remains of M. Coverdale, ibid.*, 1846; *Memorial of M. Coverdale*, in-8°, Londres, 1838; L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. xii, 1887, p. 364-372.

COZBI (hébreu : *Kozbi*; Septante : Χασβί; Vulgate : *Cozbi*), fille de Sur, un des chefs de tribus madianites.

A l'instigation de Balaam, elle entra dans le camp des Hébreux avec d'autres femmes de sa nation, pour les pervertir et les initier au culte de Béelphégor. Cozbi séduisit Zamri. Mais pendant que celui-ci était avec elle dans sa tente, Phinées, petit-fils d'Aaron, saisi d'indignation, entra armé d'une lance et tua les deux coupables qui scandalisaient le peuple. Num., xxv, 6-8, 15-18.

COZÉBA, nom de lieu, traduit par *Mendacium,* « mensonge, » dans la Vulgate. I Par., iv, 22. Voir Kozéba.

CRACHAT (hébreu : *rôq ;* Septante : πτύελον; Vulgate : *sputum*), salive expulsée de la bouche avec un certain bruit. En Orient, l'action de cracher devant quelqu'un est regardée comme inconvenante et méprisante. « Les Arabes croient quelquefois que quand on crache, c'est par mépris; ils ne le font jamais devant leurs supérieurs. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 140. Dans la Sainte Écriture, le crachat est presque toujours considéré comme un signe de mépris. Si un homme atteint de certaines infirmités crache sur un autre, ce dernier contracte une impureté légale. Lev., xv, 8. L'hygiène recommandait cette mesure. Recevoir à la face un crachat de son père, ce serait être couvert de honte pour sept jours. Num., xii, 15. Dans le cas suivant, le crachat est recommandé par la loi. Si un homme refuse d'épouser la femme de son frère défunt, conformément à la loi du lévirat, celle-ci lui ôte publiquement sa chaussure et lui crache à la figure. Deut., xxv, 9. — Job, xxx, 10, se plaint que les derniers des hommes ne craignent pas de lui cracher au visage, tant son épreuve l'a rendu méprisable. Il est devenu pour la populace un *ṭofêṭ,* celui sur lequel on crache (γέλως, *exemplum*). En hébreu, « cracher » se dit *râqaq* ou *yâraq,* par onomatopée. D'après quelques auteurs, dont l'opinion n'est guère admissible, le terme de mépris *raca,* en araméen *rêqâ',* cité par Notre-Seigneur, Matth., v, 22, pourrait se rattacher à ce verbe. — Pour guérir l'aveugle-né, le divin Maître crache à terre et fait de la boue dont il oint les yeux de l'infirme. Joa., ix, 6. Les Pères voient une analogie entre cette boue, qui va restaurer chez l'aveugle l'organe de la vue, et celle dont Dieu s'est servi pour former le corps du premier homme. — Isaïe, l, 6, avait prédit que le Messie subirait l'affront d'être couvert des crachats des hommes. Notre-Seigneur rappela la prophétie, Marc., x, 34; Luc., xviii, 32, et il en subit l'accomplissement, pendant la nuit, dans le palais du grand prêtre, Marc., xiv, 65, et pendant le jour, dans le prétoire de Pilate, après sa flagellation. Marc., xv, 19. H. Lesètre.

CRAINTE DE DIEU (hébreu : *yire'aṭ 'Ĕlôhîm,* et plus fréquemment *yire'aṭ Yehôvâh*) est ordinairement dans l'Écriture une périphrase pour exprimer ce que nous appelons la religion, la piété envers Dieu. Il n'y avait pas en hébreu de mot spécial pour désigner la religion, et comme la crainte était le principal sentiment qu'inspiraient les rapports avec Dieu, Jud., xiii, 22, la locution « crainte de Dieu » était devenue l'expression même de la religion envers lui, qui nous détourne du mal, Gen., xx, 11; Exod., xx, 20; Prov., viii, 13; xvi, 6, et nous fait pratiquer le bien. C'est en ce sens qu'il faut entendre la maxime plusieurs fois répétée avec quelques variantes dans l'Écriture : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. » Prov., i, 7; ix, 10 (cf. xv, 33; xvi, 6; Job, xxviii, 28); Ps. cx (hébreu, cxi), 10 (*rê'šiṭ*); Eccli., i, 16. La « sagesse » signifie ici la « vertu »; elle consiste à connaître et à faire le bien pour plaire à Dieu, et le moyen d'acquérir cette sagesse, c'est d'avoir la crainte de Dieu, c'est-à-dire de pratiquer la religion en respectant Dieu, en lui rendant le culte qui lui est dû et en observant ses commandements, de sorte que la religion est la base et le fondement de la morale. — Les écrivains du Nouveau Testament gardèrent dans leur langage les locutions dont ils avaient coutume de se servir en sémitique; ils les exprimèrent seulement avec des termes grecs, et ils appelèrent par conséquent la religion φόβος τοῦ Κυρίου ou Θεοῦ, *timor Domini* ou *Dei.* Act., ix, 31; II Cor., v, 11; Rom., iii, 18; II Cor., vii, 1. La « religion » ou le « culte religieux » n'a de nom spécial, θρησκεία, dans le Nouveau Testament que Jac., i, 26-27, et Act., xxvi, 5.

« Crainte de Dieu » signifiant « religion », l'expression « craindre Dieu, » *timere* ou *metuere Deum,* outre son sens propre, Gen., iii, 10, signifie souvent « pratiquer la religion » et en garder les préceptes. « Crains Dieu, dit l'Ecclésiaste, xii, 13, et observe ses commandements, car c'est là le tout de l'homme. » Cf. v, 6; vii, 19; viii, 12; Prov., iii, 7; Eccli., i, 13, 20, 25; vi, 16-17, etc.; Ps. xiv, 4; xxi, 24; xxxiii, 10, etc.; Luc., xviii, 4; I Petr., ii, 17; Apoc., xiv, 7; xv, 4. Les hommes qui pratiquent fidèlement la religion sont appelés dans le Nouveau Testament οἱ φοβούμενοι τὸν Θεόν, « les craignant Dieu, » Luc., i, 50 (cf. xviii, 2-4); Act., x, 2, 22, 35; Col., iii, 22; Apoc., xix, 5, locution qui désigne aussi spécialement les prosélytes dans les Actes, xiii, 16, 26 (concurremment avec la locution analogue οἱ σεβομένοι τὸν Θεόν, « les révérant Dieu, » Act., xvi, 14; xviii, 7; Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, vii, 2), d'où il résulte qu'à Rome, *metuens Deum* ou même simplement *metuens,* « craignant, » signifia prosélyte juif, sectateur du judaïsme. Voir A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom,* 2 in-8°, Francfort, 1893, t. i, p. 41-42; E. Schürer, *Geschichte der jüdischen Volkes in Zeitalter Christi,* t. ii, 1886, p. 565.

F. Vigouroux.

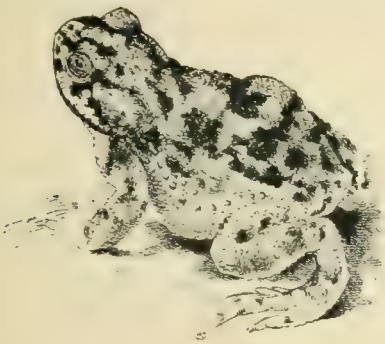
CRAMOISI. Voir Couleurs, I, 3°; III, 3°, col. 1066 et 1070, et Cochenille, col. 816.

CRAMPON Joseph Théodore Augustin, théologien catholique français, né à Franvillers, canton de Corbie (Somme), le 4 février 1826, mort à Paris le 16 août 1894. Il fit ses études de latin au petit séminaire de Saint-Riquier, et ses études théologiques au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris, où il eut pour professeur d'hébreu M. Le Hir. Ordonné prêtre le 29 mai 1850, il devint professeur la même année à Saint-Riquier, où il resta cinq ans. Aumônier de Mgr de Salinis, évêque d'Amiens, en 1855, et des religieuses de la Sainte-Famille de cette ville, en 1856, après la translation de Mgr de Salinis à l'archevêché d'Auch, il fut nommé chanoine titulaire de la cathédrale de son diocèse, en 1874. Sa vie fut tout entière une vie de zèle et d'étude. Outre divers ouvrages élémentaires d'histoire, d'Écriture Sainte, etc., composés en vue des élèves du pensionnat dont il était aumônier, des traductions d'ouvrages allemands, etc., on a de lui : *Cornelius a Lapide, Commentarius in Scripturam Sacram, accurate recognovit ac notis illustravit* A. Crampon, 21 in-4°, Paris, 1857-1863; *Supplementum ad Commentaria in Scripturam Sacram. R. Bellarmini explanatio in Psalmos quibus accedit nova Psalmorum ex hebræo versio latina notis illustrata,* auctore A. Crampon. *Balthasaris Corderi commentaria in librum Job,* 3 in-4°, Paris, 1861; *Les Évangiles, traduction nouvelle accompagnée de notes et de dissertations,* in-8°, Paris, 1864; *Les Actes des Apôtres, traduction nouvelle accompagnée de notes avec le texte latin en regard,* in-8°, Paris, 1872; *L. C. Gratz, Théâtre des divines Écritures,* traduit par l'abbé Gimarey; *nouvelle édition abrégée, revue et corrigée* par A. Crampon, in-8°, Paris, 1884; *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ traduit sur la Vulgate, avec introductions, notes et sommaires,* 1 in-8° et 2 in-32, Tournai, 1885, 1890; *Le livre des Psaumes, suivi des Cantiques des Laudes et des Vêpres,* in-24, Tournai (1889). M. Crampon avait achevé, avant d'être frappé par la mort, une traduction de l'Ancien Testament sur le texte original, *La Sainte*

Bible trad. en français sur les textes originaux avec introductions et notes et la Vulgate latine en regard. 6 in-8°, Tournai, 1894-1904; *La Sainte Bible, trad. d'après les textes originaux,* revisée par les Pères de la Cie de Jésus et les prof. de Saint-Sulpice, in-8°, Tournai, 1904. — Voir E. Francqueville, *Notice sur M. l'abbé A. Crampon,* in-8°, Amiens, 1894.

F. VIGOUROUX.

CRAPAUD, batracien au corps trapu, couvert de verrues d'où suinte une humeur visqueuse, privé de dents, tandis que la grenouille en possède à la mâchoire supérieure, et vivant de vermisseaux, de chenilles et d'insectes (fig. 401). Il n'en existe qu'une seule espèce en Palestine, le *bufo pantherinus,* très commun dans tout le pays. Tristram, *The natural history of the Bible,*



401. — Le crapaud.

Londres, 1889, p. 281. Le crapaud n'est pas mentionné expressément dans la Sainte Écriture. Il se pourrait néanmoins qu'il ait été compris sous le nom de la grenouille, *ṣefardêa'*. Exod., VII, 27-29 (Vulgate, VIII, 5-7). Le nom arabe de la grenouille, *dofda,* a été attribué à la fois au crapaud des fontaines, *bufo mosaicus,* et à la grenouille du Nil, *rana nilotica.* Fr. Delitzsch, *Die Psalmen,* Leipzig, 1874, t. II, p. 46. Les deux batraciens se ressemblent assez pour qu'on ait pu parfois les confondre sous le même nom, et en tout cas il est fort possible qu'ils aient figuré l'un près de l'autre à la seconde plaie d'Égypte. D'ailleurs on les trouve en abondance dans ce pays.

H. LESÊTRE.

CRÉANCIER. Voir DETTE.

CRÉATEUR. Voir CRÉATION.

CRÉATION, acte qui consiste à produire quelque chose de rien. — Plusieurs doctrines ont été soutenues au sujet de l'origine du monde. Les unes n'accordent aucune part à Dieu dans la formation de l'univers : la matière tiendrait d'elle-même son existence, et toutes les transformations qu'elle a subies seraient l'effet des lois qui la régissent : telle est la solution matérialiste. Les autres admettent deux premiers principes des choses : Dieu et la matière, ou bien un Dieu bon et un dieu mauvais : telle est la solution dualiste. Les autres enfin font remonter la cause de tous les êtres à un seul et même Dieu; mais ils se partagent entre deux théories bien opposées : la théorie panthéiste, suivant laquelle le monde a été formé de la substance de Dieu, dont il est une manifestation, et la théorie monothéiste, suivant laquelle Dieu seul existe nécessairement, tandis que tous les autres êtres ont été produits de rien par une libre détermination de la volonté divine. La doctrine monothéiste explique donc l'origine de tous les êtres qui constituent le monde, par création. On appelle, en effet, création l'acte par lequel Dieu donne librement l'existence à un être, en le tirant tout entier du néant. Nous ne voulons pas étudier dans cet article l'histoire de la production des diverses créatures. Nous montrerons seulement que Dieu a créé librement tous les êtres de l'univers. Cette doctrine n'est point de celles qui se sont développées par des révélations progressives. Elle apparaît dans toute sa netteté dès la première page de la Bible. Les formules qui l'exprimaient ne semblent même pas offrir plus de précision dans les derniers ouvrages de l'Ancien Testament et dans l'Évangile que dans le Pentateuque. Ces formules sont d'ailleurs presque toujours fort concrètes. Nous allons parcourir les principaux enseignements des Livres Saints au sujet de la création, en indiquant au besoin les conclusions dogmatiques qui s'en dégagent.

1° *C'est Dieu, et lui seul, qui est l'auteur de tous les êtres finis.* — L'Écriture le répète en une foule de passages. Elle affirme dès le premier verset de la Genèse qu'au commencement Dieu a créé le ciel et la terre. Ce passage s'applique sans aucun doute au monde visible. Nous avons vu, il est vrai, qu'on peut douter qu'il y soit aussi question de la création des anges; mais nous avons montré en même temps (voir ANGE, t. I, col. 579) que les anges ont été certainement créés de Dieu. En dehors de la Genèse, voici quelques textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui attribuent à Dieu la production de tout ce qui existe. « Dieu, dit le psalmiste, a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment. » Ps. CXLV, 6. « Il a fait toutes les choses qu'il a voulues au ciel et sur la terre, dans la mer et dans les abîmes. » Ps. CXXXIV, 6; cf. Ps. XXXII, 6, 9. « Ainsi parle le Seigneur..., dit Isaïe. C'est moi le Seigneur qui fais toutes choses, qui étends les cieux, le seul qui ai établi la terre, et personne ne l'a fait avec moi. » Is., XLIV, 24; cf. Is., XL, 26; Jer., X, 12; II Esdr., IX, 6; Sap., IX, 1. Dans le Nouveau Testament, saint Jean déclare que « tout a été fait par le Verbe de Dieu, et que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui », Joa., I, 3; saint Paul ajoute que « c'est dans le Fils qu'ont été créées toutes les choses qui sont aux cieux et sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances; que toutes choses ont été créées par lui et en lui ». Col., I, 16; cf. Act., IV, 24, XIV, 14; XVII, 24; Hebr., XI, 3; Apoc., IV, 11. On voit combien les affirmations de la Sainte Écriture sont inconciliables avec le dualisme manichéen, qui attribuait l'origine de l'univers à deux principes indépendants : l'un bon, qui aurait produit le monde de la lumière et des esprits; l'autre mauvais, qui aurait donné naissance au monde des ténèbres formé par les corps. Isaïe allait déjà au-devant de cette erreur, quand il écrivait : « Afin que, depuis l'orient jusqu'à l'occident, on sache qu'il n'y a point de Dieu que moi. Je suis le Seigneur, et il n'y en a point d'autre. C'est moi qui forme la lumière et qui crée les ténèbres, qui fais la paix et qui crée les maux; je suis le Seigneur qui fais toutes ces choses. » Is., XLV, 6, 7.

2° *Le monde est l'œuvre de la toute-puissance de Dieu.* — Les textes que nous venons de rappeler laissent entendre non seulement que Dieu seul a produit le monde, mais encore qu'il était seul capable de le produire, et par conséquent qu'il a fallu pour cette œuvre une puissance qui dépasse celle des créatures. Cette vérité ressortira encore des autres enseignements de la Bible que nous relèverons aux paragraphes suivants de cet article. Elle est d'ailleurs indiquée par le terme בָּרָא, *bārā',* qui exprime la première production du monde dans ce verset de la Genèse, I, 1 : « Au commencement Dieu créa (*bārā'*) le ciel et la terre; » car dans les formes *kal* et *niphal,* ce verbe *bārā'* marque toujours une action divine et une intervention extra-naturelle. Cependant il est employé jusqu'à quarante-sept fois dans la Bible. C'est donc là son sens reçu; car, s'il avait eu d'autres acceptions, elles se rencontreraient quelquefois; mais il n'a jamais d'autre signification. Il exprime la première production de la terre, Gen., I, 1; II, 3, 4; Is., XL, 28; Ps. CXLVIII, 5; la pre-

mière production du ciel, Gen., I, 1; Is., XL, 28; XLV, 18; la première production de l'homme, Gen., I, 27; V, 1, 2; VI, 7; Deut., IV, 32; Is., XLV, 12. Eccle., XII, 1; Ps. LXXXVIII (LXXXIX), 48; CI (CII), 19; la première production chez les animaux de la vie, qui, dans la conception des Hébreux, ne s'étendait pas aux fonctions des végétaux (voir AME, t. I, col. 456), Gen., I, 21; la production du chérubin sous la figure duquel est représenté le roi de Tyr, Ezech., XXVIII, 13; enfin des prodiges divers, qui exigent une intervention immédiate de Dieu. Exod., XXXIV, 10; Num., XVI, 30; Is., IV, 5; XLI, 20; XLVIII, 7; LVII, 19; LXV, 18; Jer., XXXI, 22; Ps. L (LI), 12; CIII (CIV), 30. Le sens usuel et unique de ce terme marque donc une action qui demande la toute-puissance divine.

On a fait trois objections à cette interprétation. — 1re *Difficulté.* A la forme *piel,* le verbe *bârâ'* signifie « tailler, couper, émonder ». Or la forme *pihel* a souvent le sens le plus conforme à la racine des mots. Gesenius, *Thesaurus philologus linguæ hebraicæ*, Leipzig, t. I, 1829, p. 235. — *Réponse.* C'est par l'usage plutôt que par la racine des mots qu'on en reconnaît la signification. C'est aussi l'usage qui déterminait le sens de chaque forme des verbes hébreux, comme il détermine l'acception dans laquelle on doit entendre toutes les formes des diverses langues. Or jamais *bârâ'* n'a eu, à la forme *kal,* le sens de « tailler », qui lui était donné à la forme *pihel.* — 2e *Difficulté.* Les Septante ont traduit le verbe *bârâ',* au premier verset de la Genèse, par ἐποίησεν, qui signifie « faire ». — *Réponse.* A l'époque où les Septante rédigèrent leur traduction, la langue grecque ne possédait pas encore de terme consacré spécialement à exprimer la création. C'est pourquoi ils se servirent du mot général ἐποίησεν, qui n'exclut pas du reste la création, puisqu'il est aussi employé par la mère des Machabées, qui dit, II Mach., VII, 28, que Dieu a fait de rien, ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν, le ciel et la terre. Plus tard, le verbe ἔκτισεν reçut plus particulièrement le sens de « créer »; aussi a-t-il été adopté par Josèphe, Aquila, Symmaque et Théodotion, pour exprimer la première production du monde par Dieu. Hummelauer, *Comment. in Genesim,* Paris, 1895, p. 87. — 3e *Difficulté.* Les termes *'âśâh,* « faire; » *yâṣar,* « former; » *bânâh,* « bâtir, » sont employés dans l'Ancien Testament pour exprimer les mêmes actions qui sont marquées par le verbe *bârâ'.* La Genèse dit, au ℣. 26 du chapitre I, que Dieu fit l'homme, *'âśâh,* et au verset suivant, qu'il créa l'homme, *bârâ'.* Elle dit, au ℣. 19 du chapitre II, que Dieu forma, *yâṣar;* au ℣. 25 du chapitre I, qu'il fit, *'âśâh,* et au ℣. 1 du même chapitre, qu'il créa, *bârâ',* les animaux. Isaïe, XLIII, 7, emploie ces trois verbes simultanément; car il dit que Dieu a créé, qu'il a formé, et qu'il a fait pour sa gloire tous ceux qui invoquent son nom. C'est ainsi encore qu'après avoir raconté que Dieu créa la femme, Gen., I, 27, la Genèse dit dans un second récit, II, 22, qu'il la bâtit, *bânâh,* d'une côte d'Adam. — *Réponse.* Ces diverses expressions hébraïques ne sont pas synonymes, bien qu'elles s'appliquent à une même action de Dieu. Les termes *âśâh, yâṣar, bânâh,* sont des mots qui expriment des opérations humaines ou des opérations divines, tandis que le terme *bârâ'* signifie une action nécessairement divine. Nous disons bien en français que Dieu a *fait,* qu'il a *formé,* qu'il a *constitué,* qu'il a *créé* l'homme. Cependant nos verbes « faire, former, constituer », signifient une action qui peut être le fait de Dieu ou le fait d'une créature, tandis que notre verbe *créer,* pris au sens propre, signifie une action nécessairement divine. Ainsi en est-il à plus forte raison du verbe hébreu *bârâ';* car nous avons montré qu'il n'a jamais été pris dans un autre sens.

Quelques auteurs, même catholiques, comme Petau, *De opificio sex dierum,* lib. I, c. II, nº 8, dans ses *Dogmat. theolog.,* Paris, 1866, t. IV, p. 151, ont cru que ce verbe *bârâ'* ne signifiait point par lui-même une création proprement dite, ou une production de rien. Mais la plupart des exégètes pensent, au contraire, que son sens propre est celui de création de rien. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que ce verbe a toujours été entendu par les Hébreux d'une action qui ne saurait avoir d'autre cause que la toute-puissance de Dieu. Nous verrons d'ailleurs tout à l'heure que l'intervention divine par laquelle le monde reçut l'existence fut une véritable création.

3° *Le monde a été produit par un acte libre de la volonté de Dieu.* — La question de la liberté de Dieu dans l'acte créateur est susceptible de deux sens. On peut se demander si Dieu était libre de produire ou non des créatures. On peut se demander aussi si, après s'être décidé à créer, il dépendait de lui d'appeler à son gré tels ou tels êtres à l'existence. Or il est certain que Dieu possédait à la fois une entière liberté de produire ou de ne pas produire le monde et une entière liberté de le produire tel qu'il le voudrait. L'Écriture affirme cette liberté de deux manières principales. D'une part, elle présente la création comme le résultat d'un commandement de Dieu; or ce commandement suppose dans le Créateur et la toute-puissance à qui rien ne résiste, et la liberté en vertu de laquelle il était maître de choisir et d'exécuter l'œuvre qu'il a accomplie. D'autre part, l'Écriture déclare que Dieu a fait tout ce qu'il a voulu, et par conséquent qu'il n'a obéi à aucune nécessité dans la production de ses œuvres. Indiquons les principaux textes où se rencontrent ces deux affirmations. On se souvient du magnifique tableau où la Genèse, I, 3-26, met sur les lèvres du Créateur ces commandements qui s'exécutent aussitôt : « Que la lumière soit! » « Qu'il y ait un firmament! » Ce tableau a été résumé d'un mot par le psalmiste : [Dieu] a dit, et [tout] a été fait; il a commandé, et [tout] a été créé. » Ps. CXLVIII, 5. Voici d'autres paroles de nos Saints Livres qui marquent que Dieu a choisi à son gré les créatures à qui il a donné l'être : « Le Seigneur a fait toutes les choses qu'il a voulues. » Ps. CXXXIV, 6; CXIII, 3. « Il opère toutes choses, selon le gré de sa volonté. » Ephes., I, 11. « Vous avez créé toutes choses, et c'est par votre volonté qu'elles sont (Vulgate : qu'elles étaient) et qu'elles ont été créées. » Apoc., IV, 11; cf. Sap., XI, 26; Dan., IV, 32.

4° *Le monde a été fait pour la gloire de Dieu.* — La pleine liberté de Dieu dans l'acte créateur suppose qu'il n'avait aucun besoin de ses créatures. Cf. Job, XXII, 3. Mais, d'autre part, Dieu n'a pu vouloir la création que pour une fin digne de lui, c'est-à-dire pour sa propre gloire. Il est l'*alpha* et l'*oméga,* le commencement et la fin. Apoc., I, 8; cf. Is., XLIV, 6; Deut., XXVI, 19. Aussi les cieux célèbrent-ils sa gloire, Ps. XVIII, 2, et toute la terre en est-elle remplie. Is., VI, 3. Toutes les œuvres de Dieu sont conformes à ce but. Cf. Prov., XVI, 4. Elles sont donc toutes très bonnes, comme le Créateur se complaît lui-même à le remarquer à la fin de la création. Gen., I, 31. C'est surtout l'homme intelligent qui a été créé pour glorifier Dieu; car le spectacle des créatures doit l'élever à la connaissance de la puissance et de la divinité du Créateur, et l'amener à lui rendre gloire. Eccli., XVII, 7, 8; Sap., XIII, 5; Rom., I, 20, 21. Aussi l'homme a-t-il été formé après la terre, les plantes et les animaux. Gen., I, 26. Il est d'ailleurs appelé à une connaissance de Dieu plus parfaite que celle qui résulte de la vue des créatures. Cette connaissance surnaturelle sera le partage des élus dans la béatitude du ciel. C'est pourquoi les élus ont été créés particulièrement pour la gloire de Dieu. Is., XLIII, 7. Dans son plan éternel, Dieu rapporte toutes ses œuvres aux élus et à Jésus-Christ. Ephes., I, 4-10; Col., I, 16; cf. Luc., II, 14.

5° *Le monde a été fait de rien.* — 1. Beaucoup d'auteurs invoquent en preuve le terme *bârâ',* qui exprime la première production des êtres, au début de la Genèse et en divers autres passages de la Bible. Tel paraît bien être, en effet, la signification de ce verbe, qui marque tou-

jours un acte de la puissance divine. Le second livre des Machabées a reproduit sans doute le sens reçu du premier verset de la Genèse; or il a affirmé très certainement le dogme de la création *ex nihilo*, lorsqu'il a mis ces paroles dans la bouche de la mère des sept frères martyrisés par Antiochus : « Je vous conjure, mon fils, de regarder le ciel et la terre et toutes les choses qui y sont renfermées, et de bien comprendre que Dieu les a *faits de rien*, aussi bien que la race des hommes. » II Mach., VII, 28. — D'ailleurs ce dogme est supposé par plusieurs autres enseignements de la Bible. — 2. La Genèse, I, 1, dit que Dieu créa le ciel et la terre *au commencement*, c'est-à-dire, suivant le sens obvie et littéral, au commencement des choses. Or, si cette création fut le commencement des choses, c'est que Dieu seul existait auparavant, et que toutes les créatures ont été tirées par lui du néant. L'Écriture nous laisse entendre la même vérité, lorsqu'elle enseigne que Dieu et sa sagesse existaient avant aucune créature, Prov., VIII, 22-28; Ps. LXXXIX, 2; Joa., XVII, 5, 24; Ephes., I, 4, ou lorsqu'elle déclare que l'éternité n'appartient qu'à lui. Rom., XVI, 26; I Tim., I, 17; I Tim., VI, 16. — 3. Ce dogme est aussi la conséquence de l'universalité de la création, qui nous a été affirmée plus haut dans les textes qui proclament que toutes les créatures sans exception ont Dieu pour auteur; car si Dieu n'avait point tiré les créatures du néant, mais qu'il les eût formées d'une matière préexistante, cette matière antérieure à la création n'aurait pas été produite par Dieu. — Cette observation a précisément fourni une objection contre nous. On lit au livre de la Sagesse, XI, 18, que la main toute-puissante de Dieu a créé le monde de la matière informe, κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης. Certains auteurs en concluent que le rédacteur de ce passage admettait l'éternité de la matière. Mais il est clair que le livre de la Sagesse fait ici allusion à la matière informe dont parle le second verset de la Genèse, et que c'est la transformation de cette matière en diverses espèces de créatures énumérées dans le récit de l'œuvre des six jours qu'il appelle création, κτίσασα. Cette seconde œuvre du Créateur n'était pas la première création *ex nihilo*. Aussi quand nous disons avec l'Écriture que toutes les créatures ont été tirées du néant, n'est-ce pas de cette œuvre subséquente qu'il s'agit. Nous ne mettons en cause que la première production dont parle le premier verset de la Genèse, et dont le passage de la Sagesse qu'on nous objecte ne s'occupe pas. A. VACANT.

CREATURE. Voir CRÉATION et COSMOGONIE.

CRÉCERELLE (hébreu : *nêṣ;* Septante : ἱέραξ; Vulgate : *accipiter*), oiseau de proie (fig. 402), appartenant au genre faucon, de la grosseur d'un pigeon, avec des ailes longues, la tête et la queue de couleur cendrée, le dos roux tacheté de noir, le ventre blanc tacheté de roux, habitant les crevasses et les vieilles murailles, et se nourrissant de petits oiseaux, de mulots, d'insectes, etc. On l'appelle aussi émouchet ou épervier des alouettes. — Le mot *nêṣ* désigne certainement en hébreu les différentes espèces du genre faucon, faucon proprement dit, épervier et crécerelle. Voir FAUCON et ÉPERVIER. La Sainte Écriture nomme le *nêṣ* « selon son espèce », c'est-à-dire avec toutes les espèces qui composent le genre, pour défendre de s'en servir dans l'alimentation. Lev., XI, 16; Deut., XIV, 15. Job, XXXIX, 26, parle du *nêṣ* comme d'un oiseau migrateur :

> Est-ce par ta sagesse que le *nêṣ* s'envole
> Et qu'il déploie ses ailes vers le midi?

La crécerelle, *tinnunculus alaudarius*, est ainsi nommée à cause de son cri strident qui consiste en une seule note répétée plusieurs fois de suite. Elle est très commune en Europe, et ne se rencontre pas moins abondamment en Palestine. On signale sa présence dans tout le pays, aussi bien sur la côte de la mer que dans la vallée du Jourdain, dans les gorges désolées de la mer Morte que dans les édifices d'Hébron et de Jérusalem. Cet oiseau vit par troupes. Il niche habituellement dans les anfractuosités des cavernes, parfois en compagnie du vautour, d'autres fois dans une sorte d'intimité avec la corneille. C'est du reste le seul oiseau que l'aigle semble souffrir dans son voisinage. La crécerelle est capable de planer plusieurs minutes la tête tournée au vent; de là sans doute son nom en hébreu, *nêṣ*, de *nâṣaṣ*, « briller. » Elle se tient d'ordinaire à une assez faible hauteur, de huit à quinze mètres du sol. De là elle surveille un espace d'une certaine étendue au-dessous d'elle, guette les mulots de ses yeux perçants, fond sur eux et les saisit avec ses griffes. — Outre la crécerelle ordinaire, il s'en rencontre en Palestine une autre espèce plus petite, le *tinnunculus cenchris*, qui est remarquable par la coloration et l'élégance de son plumage, et ne réside dans le pays qu'au printemps et en été. Cette crécerelle se nourrit exclusivement d'insectes et habite, en colonies nombreuses, sur les monuments élevés ou sur les rochers qui dominent les hautes collines, comme à Nazareth. Elle diffère du *tinnunculus alaudarius* surtout par ses griffes, qui sont blanches, tandis que celles de l'autre espèce sont noires. Ce que Job dit du *nêṣ*, qui émigre vers le midi, s'applique particulièrement bien à la crécerelle de l'espèce *cenchris*. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 189; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 366. H. LESÊTRE.

402. — La crécerelle.

CRÈCHE (hébreu : *'urvâh, uryâh*, et, par transposition de lettres, le pluriel *'ăvrôṭ;* Septante : φάτνη; Vulgate : *præsepe, præsepium*). La crèche est, à proprement parler, la mangeoire dans laquelle les animaux domestiques trouvent leur nourriture. Ce sens vient au mot hébreu du radical *'ârâh*, « saisir » pour manger.

I. LES CRÈCHES EN GÉNÉRAL. — 1° Aucun texte biblique ne présente *'urvâh* avec son acception primitive. Par extension, on appelait de ce nom l'étable elle-même, II Par., XXXII, 28, et la stalle dans laquelle étaient placés les animaux. Ainsi il est dit que Salomon possédait quatre mille *'urôṭ* de chevaux de chars et douze cents *'urôṭ* de chevaux de selle. III Reg., IV, 26; II Par., IX, 25. Ces *'urôṭ* sont des stalles renfermant chacune un ou peut-être deux chevaux. Le grec φάτνη a également les deux sens de mangeoire, *Iliad.*, VI, 506, etc.; Hérodote, IX, 70, et d'étable, *Odyss.*, IV, 535, etc.; Pindare, *Olymp.*, XIII, 131. — 2° Les versions parlent de crèche dans quelques autres passages où le mot hébreu est différent. Job, VI, 5 : « Le bœuf mugira-t-il devant sa crèche pleine? » hébreu : devant son *belîl* (mélange de grains et d'herbes). Job, XXXIX, 9 : « Le rhinocéros (*rêm*) demeurera-t-il dans ta crèche? » Prov., XIV, 4 : « Là où il n'y a pas de bœufs, la crèche est vide. » Is., I, 3 : « L'âne connaît la crèche de son maître. » Dans ces trois passages, le mot hébreu est *'ebûs*, qui veut dire « étable », du radical *'âbas*, « en-

graisser » le bétail. Il s'agit en général du lieu où l'on engraisse les animaux. Aussi W. Robertson, *Thesaurus linguæ sanctæ*, Londres, 1680, p. 4, et Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, Leipzig, 1835, p. 17, pensent-ils que le sens de crèche pourrait aussi convenir à *'ébûs*, qui a les deux sens de crèche et d'étable en arabe et en chaldéen. Hab., III, 17 : « Point de troupeaux dans les crèches, » hébreu : dans les étables à bœufs (*refâtîm*). — 3° Dans son instruction sur l'observation du sabbat, Notre-Seigneur remarque qu'on détachait le bœuf ou l'âne de la φάτνη, même ce jour-là. Luc., XIII, 15. Ici encore, le mot peut avoir le sens d'étable.

II. La crèche de Notre-Seigneur. — 1° *D'après l'Évangile.* — Saint Luc, II, 7, 12, 16, raconte que Notre-Seigneur, à sa naissance, fut couché dans une crèche. Les mots φάτνη et *præsepium* peuvent désigner indifféremment une crèche ou une étable. Le premier sens s'impose, au moins aux versets 12 et 16. La crèche dans laquelle fut placé l'Enfant Jésus était une mangeoire à l'usage des animaux. Au ℣. 16, saint Luc nomme la crèche avec l'article : ἐν τῇ φάτνῃ, « dans la crèche. » Quelques auteurs en ont conclu qu'il s'agissait d'une crèche déterminée, bien connue des bergers comme étant la crèche qui offrait habituellement un refuge aux troupeaux de Bethléhem. Mais les grottes pouvant servir d'étable ne manquaient point autour du village. Il est donc assez probable que l'article du ℣. 16 se réfère seulement à la crèche nommée aux ℣. 7 et 12. Toutefois, d'après un grand nombre de manuscrits, cf. Griesbach, *Novum Testamentum græce*, Halle, 1786, t. I, p. 265, l'article se lit également au ℣. 7, ce qui confirmerait la première hypothèse. Sur la présence de l'âne et du bœuf à la crèche, voir Âne, t. I, col. 572, et Bœuf, t. I, col. 1837.

2° *Description de la crèche.* — Les paroles de saint Luc, au sujet du divin Enfant « placé dans la crèche », ne peuvent pas vouloir dire que la Sainte Vierge posa le nouveau-né sur le sol même de l'étable. Dans cette étable se trouvait une mangeoire ou crèche proprement dite, qui devint le berceau du Sauveur. Ainsi l'ont entendu les anciens dans leurs écrits et dans leurs monuments. Cf. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, Paris, 1892, p. 160, 312; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 101, 104. Voir t. I, col. 1693, la description de l'étable ou grotte de la Nativité. La basilique de Sainte-Marie-Majeure, à Rome, possède la principale relique de la crèche. En juin 1893, des réparations durent être faites à l'urne qui contient le précieux dépôt, et le P. Lais, sous-directeur de l'Observatoire du Vatican, put en profiter pour examiner scientifiquement ce qui reste de la crèche. Voici le résultat de son examen. Deux des cinq morceaux de bois que l'on vénère mesurent, en comptant certaines parties distraites en 1606, 991 millimètres de long, et environ 35 millimètres sur 50 de section. Ils sont percés d'un trou au tiers de leur longueur, et ont des mortaises aux deux extrémités. Ces deux pièces de bois devaient former un montant en forme d'X. A leur extrémité inférieure se voient encore des restes de fermoir métallique et un anneau où s'attachait la chaîne qui réglait l'écartement. Les trois autres morceaux de bois n'ont que 11 millimètres d'épaisseur, ce qui leur permet d'entrer dans les mortaises signalées plus haut. Ces planches sont trop entamées pour qu'on puisse juger de leurs dimensions primitives; mais il est probable qu'elles remplissaient l'angle supérieur du montant. Celui-ci devait être accompagné d'un autre qui a disparu. Les deux montants en étaient réunis, à la distance voulue, par une pièce de bois tourné qui passait dans les trous dont nous avons parlé. Des fragments de bois tourné, répondant à cette destination, ont été trouvés sous l'autel majeur de la basilique et sous l'urne, à l'époque de Benoît XIV. Le bois n'appartient pas au genre des conifères, comme celui de la vraie croix. Il vient d'un érable sycomore, dont la Palestine offre près de vingt variétés. « Pour résumer, les reliques de la crèche, conservées à Sainte-Marie-Majeure, ne seraient pas à proprement parler la crèche ou mangeoire des animaux, dans laquelle aurait été couché le Sauveur du monde, mais le support de ce berceau. » *Analecta juris pontificii*, Paris, t. II, janvier 1895, p. 74, 75. — Quant à la crèche elle-même, de quelle matière était-elle formée? Les anciens sont muets à cet égard. Voici cependant une indication qui pourrait mettre sur la voie. Dom Germain Morin, bénédictin de Maredsous (Belgique), a recueilli et reconstitué un certain nombre d'homélies de saint Jérôme éparses dans différents recueils. L'une d'elles, sur la fête de Noël, publiée parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome dans l'édition de Venise, 1549, t. II, fol. 273, contient le passage suivant, à propos du texte *reclinavit eum in præsepio :* « Oh! s'il m'était permis de voir la crèche même où le Sauveur fut couché! A présent, nous autres, chrétiens, mus par un sentiment de vénération, nous avons enlevé la crèche faite d'argile (*luteum*), et nous l'avons remplacée par une autre d'argent; mais, pour ma part, j'attache plus de prix à celle qu'on a enlevée. De l'argent et de l'or, c'est bon pour des gentils : la foi chrétienne trouve mieux son compte dans la crèche d'argile (*luteum illud præsepe*). Celui qui est né dans cette crèche condamne l'or et l'argent. Je ne condamne pourtant pas ceux qui ont agi ainsi par honneur pour le Christ. » *Anecdota maredsolana*, Maredsous et Oxford, t. III, 2e part., 1897, p. 393. Cette homélie aurait été prononcée au monastère de Bethléhem, et nul n'était plus à même que saint Jérôme de savoir ce qu'il fallait penser de la précieuse relique. Lui-même témoigne ailleurs que, de son temps, la crèche avait été remplacée par un autel, c'est-à-dire qu'à l'emplacement primitif de la crèche, on avait dressé un autel. *Epist.* CXLVII, *ad Sabinianum*, 4, t. XXII, col. 1199. La représentation de la crèche se voyait donc à un autre endroit de la grotte. Quand Antonin de Plaisance fit son pèlerinage, en 570, il trouva dans la grotte une crèche *ex auro et argento ornatum*, « avec des ornements d'or et d'argent ». *Itinerarium*, 29, t. LXXII, col. 909. Cette crèche était apparemment celle dont parle saint Jérôme dans les mêmes termes. Quant à la crèche d'argile, était-elle la vraie crèche dans laquelle le Sauveur avait été placé à sa naissance ou n'était-elle qu'un fac-similé de la crèche primitive? De quelle manière avait-elle été conservée pendant plus de trois siècles? Que sont devenues par la suite soit la crèche du Sauveur, soit la crèche d'argile que signale saint Jérôme? Autant de questions auxquelles il est impossible de répondre. Observons cependant qu'il n'y a nullement lieu de s'étonner en entendant parler d'une crèche du Sauveur en argile. En Palestine, comme d'ailleurs en Égypte, on s'est toujours servi de cette matière, plus abondante, plus économique et plus facile à travailler que le bois, pour fabriquer un bon nombre d'ustensiles, et il est bien probable que plus d'une fois on l'a employée pour faire des mangeoires d'animaux. En tout cas, le texte de saint Jérôme démontre ou que la crèche véritable du Sauveur a été d'argile, ou du moins que, quand on a voulu la rappeler aux visiteurs de Bethléhem, durant les trois premiers siècles, on s'est cru autorisé par la tradition et par les usages du pays à la représenter au moyen d'un fac-similé d'argile.

3° *Histoire de la relique conservée à Rome.* — Les parties principales de la crèche, si tant est qu'elles aient été conservées à Bethléhem jusqu'à l'époque de sainte Hélène, ont probablement été transférées à Constantinople. L'histoire se tait à ce sujet. Mais la manière dont s'exprime saint Jérôme, dans le texte cité plus haut, donne à penser que le transfert fut l'œuvre d'un personnage qui commandait le respect par sa piété et par son importance personnelle. Les restes conservés à Rome ont dû y être apportés, conjecture-t-on, sous le pontificat du pape Théodore (642-645). De fait, c'est sous ce pape que

la basilique libérienne est mentionnée pour la première fois avec le titre de *Beata Maria ad præsepe. Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 331. Théodore, né en Palestine, resta en rapports continuels avec son lieu d'origine. Sa piété personnelle et le péril que faisaient courir à tous les souvenirs sacrés des Lieux Saints les incursions des musulmans le portèrent sans doute à recueillir à Rome les reliques de la crèche. Sous Adrien Ier (772-795) apparaît la première mention d'un autel de la crèche. *Liber pontificalis*, t. II, p. 522. Dans le cours des âges, les papes se plurent à entourer d'honneurs les reliques de Sainte-Marie-Majeure, et ils multiplièrent les ornements autour de ces restes sacrés. — A l'occasion des réparations exécutées en juin 1893, on examina soigneusement une inscription en caractères grecs, qui se voit sur une des planchettes de la crèche. Cette inscription, assez fragmentaire, parle d'une décoration à exécuter : il y aura deux anges, cinq martyrs montés sur des chevaux, etc., « et que l'on mette de l'or à cette belle image. » Les caractères sont majuscules et permettent de fixer la date de cette inscription entre le VIIe et le IXe siècle. La planchette qui porte ces caractères a-t-elle vraiment appartenu à la crèche primitive? Ne faisait-elle pas plutôt partie d'un précieux tableau connu dès le XIIIe siècle sous le nom de *puerperium* et contenant d'autres reliques de la crèche, spécialement un linge ayant servi à envelopper l'enfant Jésus? Le sac de Rome par le connétable de Bourbon, en 1527, et le pillage qui se fit alors de toutes les choses sacrées ont fait disparaître bien des reliques et mis le désordre dans celles qui échappèrent. C'est à cette époque que fut détruit le tableau du *puerperium*, dont quelques fragments furent sans doute sauvés du désastre. On ne peut manquer de s'étonner que l'on ait écrit sur le bois même de la crèche, si la planchette en question en faisait partie, une commande de travail à exécuter. Notons pourtant que, dans un inventaire dressé à l'époque de Martin V (1417-1431), *Cod. Vatic. latin.* 3536, fol. 58, on compte *cinq* morceaux de bois provenant de la crèche, indépendamment des reliques qui faisaient partie du *puerperium*. Il se pourrait qu'une des planchettes de la crèche ait disparu et qu'on l'ait remplacée par une autre empruntée au tableau. Voir G. Cozza-Luzi, *L'inscription grecque sur le bois de la crèche du Sauveur*, dans les *Analecta juris pontificii*, janvier 1895, p. 65-74; Rohault de Fleury, *Instruments de la passion*, Paris, 1870, p. 278.

H. Lesêtre.

CREDNER Karl Auguste, théologien protestant rationaliste, né le 10 janvier 1797 à Waltershausen, près de Gotha, mort à Giessen le 16 juillet 1857. Il fit ses études à Iéna et à Breslau. Le grade de docteur lui fut conféré à Iéna, en 1827, pour sa thèse *De prophetarum minorum versionis syriacæ quam Peschita dicunt indole*, et il devint *privat docent* de théologie à l'université de cette ville, en 1828, en y publiant son *De librorum Novi Testamenti inspiratione quid statuerint christiani ante sæculum medium tertium*. Dès 1830, il reçut le titre de professeur extraordinaire. En 1831, il fit paraître *Der Prophet Joel übersetzt und erklärt*, in-8°, Halle, commentaire très étudié. Son travail eut du succès et lui valut d'être appelé à Giessen, où il se rendit en avril 1832 et où il enseigna l'histoire ecclésiastique et l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette même année 1832, il donna le tome Ier de ses *Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften*, dont le sous-titre porte : *Die Evangelien der Petriner oder Judenchristen*, in-8°, Halle. Le tome II vit aussi le jour à Halle, en 1838, avec le sous-titre de *Das alttestamentliche Urevangelium*. En 1836, il avait fait imprimer *Die Einleitung in das Neue Testament*, t. I, in-8°, Halle. On a aussi de lui : *Zur Geschichte des Kanons*, in-8°, Halle, 1847; *Die Geschichte des Neuen Testaments*, in-8°, Francfort, 1852; *Geschichte des neutestamentlichen Kanon*, ouvrage posthume publié par G. Volkmar, in-8°, Berlin, 1860. Mentionnons aussi de Credner *Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung und Inhalt für denkende Leser der Bibel*, 2 in-8°, Giessen, 1841-1847, ouvrage destiné à vulgariser les idées de l'auteur dans un cercle plus étendu que celui des professeurs et des universités. Credner fut un des collaborateurs de la *Cyclopædia of Biblical Litterature* de Kitto. — Voir Siegfried, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. IV, 1876, p. 575-583; A. W. Lindsay, dans Kitto's *Cyclopædia of Biblical Litterature*, 3e édit., t. I, 1862, p. 581; O. Zöckler, dans Herzog's *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. I, 1878, p. 385-389.

F. Vigouroux.

CRELIER Henri Joseph, exégète catholique, né à Bure, près de Porrentruy, au diocèse de Bâle, le 16 octobre 1816, mort curé de Bressancourt, le 22 avril 1889. D'abord professeur au collège de Porrentruy (1845-1855), où il enseigna les lettres, puis la philosophie, il devint, à l'époque de la transformation du collège en école cantonale, aumônier des dames du Sacré-Cœur de Besançon, et consacra ses loisirs à l'étude de l'Écriture Sainte. Rentré dans son pays et nommé à la cure de Rebeuvelier, il en fut chassé par le *kulturkampf* bernois (1872). Après l'exil du clergé jurassien, il accepta la cure de Bressancourt, où il passa les dix dernières années de sa vie. Littérateur de mérite, hébraïsant distingué, il a publié plusieurs ouvrages estimés : *Les Psaumes traduits littéralement sur le texte hébreu avec un commentaire*, t. I, in-8°, Paris, 1858 (ouvrage inachevé); *Le livre de Job vengé des interprétations fausses et impies de M. E. Renan*, in-8°, Paris, 1860; *Le Cantique des cantiques vengé des interprétations fausses et impies de M. E. Renan*, in-8°, Paris, 1861; *M. E. Renan guerroyant contre le surnaturel*, in-8°, Paris, 1863; *M. E. Renan trahissant le Christ par un roman, ou Examen critique de la Vie de Jésus*, in-8°, Paris, 1864. Dans le Commentaire de la Bible publié chez Lethielleux, il donna : *Les Actes des Apôtres*, in-8°, Paris, 1883; *Exode, introduction critique et commentaires*, in-8°, Paris, 1886; *Lévitique, introduction critique et commentaires*, in-8°, Paris, 1886; *La Genèse et introduction au Pentateuque*, in-8°, Paris, 1889. Cf. *Études de philosophie, de théologie et d'histoire*, publiées par les PP. Daniel et Gagarin, nouv. série, t. I, 1859, p. 599-613; t. II, 1860, p. 496; *Bibliographie catholique*, 1859, p. 331-334; 1861, p. 51; 1862, p. 363; 1864, p. 300; *La Liberté*, 27 avril 1889; Fribourg en Suisse.

E. Levesque.

CRELL Jean, théologien socinien allemand, né à Helmetzhein, près de Nuremberg, le 26 juillet 1590, mort le 11 juin 1633 à Cracovie, où il remplissait les fonctions de pasteur. Il traduisit en allemand le Nouveau Testament, publié sous ce titre : *Das Neue Testament, das ist, alle Bücher des neuen Bundes welchen Gott durch Christum mit dem Menschen gemacht hat, treulich aus dem griechischen ins deutsche versetzet*, in-8°, Cracovie, 1630. Ses divers ouvrages ont été réunis sous ce titre : *Opera omnia exegetica; sive ejus in plerosque Novi Testamenti libros commentarii maximam partem inediti*, in-f°, Amsterdam, 1656. — Voir Christ. von den Sand, *Bibliotheca anti-trinitariorum* (1694), p. 115; Walch, *Bibliotheca theologica*, t. IV, p. 162, 617, 618.

B. Heurtebize.

CRÉMATION DES CORPS. Elle n'était pas en usage chez les Hébreux, qui enterraient leurs morts et ne brûlaient pas leurs restes, comme les Grecs et les Latins. Tacite en a fait la remarque en disant des Juifs, *Hist.*, V, 5 : *Potius corpora condere quam cremare e more ægyptio*. On ne brûlait les cadavres qu'accidentellement, en temps de guerre ou de peste : c'est ainsi que les habitants de Jabès de Galaad brûlèrent les corps de Saül et de ses fils, qui avaient péri sur le champ de bataille. I Sam. (I Reg.), XXXI, 12. Le prophète Amos, VI, 10, dit que l'infidélité

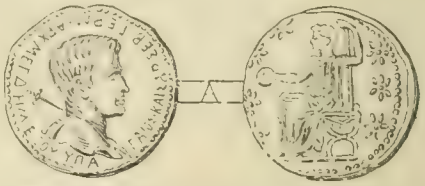
du peuple sera punie par une si grande mortalité, que les cadavres seront brûlés par les plus proches parents des défunts. Certains crimes étaient punis du supplice du feu. Lev., xx, 14; xxi, 9. — Il est dit, II Par., xxi, 19, que Joram, roi de Juda, n'eut pas de funérailles solennelles *secundum morem combustionis*, comme s'exprime la Vulgate, ou littéralement, selon l'hébreu : « son peuple ne lui fit pas une combustion selon la combustion de ses pères, » *šerêfâh kiśrêfat 'âbôtâv*. Cette même manière de parler se retrouve dans Jérémie, xxxiv, 5. Le prophète prédit à Sédécias qu'il sera enseveli *secundum combustiones patrum tuorum,... sic comburent te;* hébreu : « selon la combustion de tes pères,... ainsi on fera des combustions pour toi. » Il ne s'agit pas là de la combustion du corps, comme pourrait le faire croire la traduction de la Vulgate, *comburent te*, « on te brûlera ; » le texte original porte : « on fera des combustions pour toi, » *lâk*, c'est-à-dire on brûlera des parfums à tes obsèques, comme on l'a fait pour tes pères. Cet usage de brûler par honneur des aromates à l'enterrement des rois est expressément mentionné II Par., xvi, 14, où on lit que le corps du roi de Juda, Asa, « fut étendu sur une couche remplie d'aromates et de parfums préparés avec soin, et qu'on en fit pour lui (*lô*) une grande combustion. » Quelques commentateurs, tels que Calmet, *Commentaire littéral, Les Paralipomènes*, 1712, p. 317, interprètent ce passage en ce sens qu'Asa fut brûlé avec les parfums; mais cette interprétation ne s'accorde pas avec le texte hébreu, qui dit, non qu'on le brûla, mais qu'on brûla les parfums « pour lui », c'est-à-dire en son honneur. — Nous voyons dans l'Écriture que des parents fanatiques et dénaturés brûlaient leurs enfants en l'honneur de Moloch ou d'autres dieux, Ezech., xvi, 20; IV Reg., xvii, 31, etc.; mais cette pratique criminelle n'avait rien de commun avec l'usage de la crémation.

F. Vigouroux.

CRESCENT (Κρήσκης, transcription grecque du latin *Crescens*, « celui qui croît »), l'un des soixante-douze disciples de Jésus, d'après la tradition, et compagnon de saint Paul, qui dit de lui, II Tim., iv, 10, que ce disciple l'a quitté pour aller en Galatie. Ce mot de Galatie a donné naissance à de vives controverses, parce que ce nom en grec peut désigner la Galatie d'Asie et la Galatie d'Europe, c'est-à-dire la Gaule. Eusèbe, *H. E.*, iii, 4, t. xx, col. 220; S. Épiphane, *Hær.*, li, 11, t. xli, col. 909; Théodoret, *in II Tim.*, t. lxxxii, col. 853; la glose Γαλλίαν, dans le *Codex Sinaiticus*, dans le *Codex Ephræmi* et autres, sont en faveur de la Gaule, et les Églises de Mayence et de Vienne en France le regardent, en effet, comme leur fondateur. On fait néanmoins de grandes difficultés contre cette interprétation. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, Saint Paul*, art. 52 et note 81, t. i, 1701, p. 312, 584-587; L. Duchesne, *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, in-8°, Paris, 1894, t. i, p. 151-155. Voir Galatie. Les *Constitutions apostoliques*, vii, 46, *Patr. gr.*, t. i, col. 1056, disent qu'il prêcha la foi en Galatie. Les Grecs célèbrent sa fête le 30 juillet, et les Latins le 27 juin.

CRÈTE (Κρήτη), île de la mer Méditerranée, située à la limite méridionale de la mer Égée (fig. 403).

I. Description. — L'île de Crète est située dans la Méditerranée et forme la limite méridionale de la mer Égée. Sa longueur est de 260 kilomètres; sa largeur varie entre 12 et 55 kilomètres; sa superficie est de 8580 kilomètres. Les Turcs l'appellent *Krit* ou *Kirit*, mot qui a pour origine le nom grec. L'appellation de Candie, qui lui est aussi donnée, est d'origine vénitienne. Les écrivains de cette république appelèrent ainsi la ville de Khandax, fondée par les Sarrasins, et l'île elle-même. Une chaîne de montagnes traverse l'île dans toute sa longueur. Au centre s'élève le massif de l'Ida, aujourd'hui Psiloritis. L'Ida est le massif le plus considérable, mais non le plus haut. Celui de l'ouest, les *Leuca orè* ou Montagnes blanches, que les Grecs modernes appellent Asprovouna ou Sfakiottiki, à son point culminant, dépasse le précédent de 13 mètres. Les sommets de ces montagnes sont souvent couverts de neige. Le Lassithi à l'est, dont le Dicté des Grecs est un contrefort, atteint 2000 mètres. Strabon, X, iii, 20; iv, 4. On ne trouve aucune rivière dans l'île, mais seulement des ruisseaux et des torrents. La côte nord est irrégulière et creusée de golfes profonds. Il y a, par suite, un grand nombre de caps. Les principaux sont, en partant de l'est, le cap Salmonium ou Salmoné, qui forme la pointe de l'île, Strabon, X, iv, 3; les caps Dium, Drepanum, Psacum, Corycus, Chersonesus, et enfin le cap Criumetopum, qui forme l'extrémité occidentale de la côte méridionale, en face de la Cyrénaïque. Strabon, X, iv, 5. Au sud on ne remarque qu'un seul golfe important et peu de caps. Citons cependant celui de Lithinos ou Matala. Le sol est en grande partie



403. — Monnaie de la province de Crète, frappée sous Caligula.

ΓΑΙΟΣ · ΚΑΙΣΑΡ · ΣΕΒ · ΓΕΡΜ · ΑΡΧ · ΜΕΓ · ΔΗΜ · ΕΞΟΥ · ΓΙΙΑ · Tête de Caligula, à droite, un sceptre sur l'épaule. — ℞. Auguste, entouré de sept étoiles, assis sur la chaise curule, un *scabellum* sous les pieds, vêtu de la toge, s'appuyant de la main gauche sur un long sceptre, et tenant une patère de la main droite.

schisteux, la température est douce, les eaux sont bonnes et abondantes, la végétation forte et variée. Toutes les cultures y réussissent; on y trouve notamment du vin, des fruits, de l'huile et de la soie. Les habitants des côtes se livrent à la pêche des éponges. Sa fertilité et sa végétation étaient célèbres dans l'antiquité. Strabon, X, iv, 4; Théophraste, *Hist. Plant.*, i, 15; ii, 2 et 8; iii, 5; Pline, *H. N.*, xii, 11, 45, 125; xiii, 39, 58, 115, 136; xvi, 110, 142, 161, 166, 197; xxv, 96, 110, etc.; Virgile, *Æn.*, xii, 412. Les vins de Crète sont vantés par les anciens. Ælien, *Hist. variæ*, xii, 31; Pline, *H. N.*, xiv, 80; Polybe, vi, ii a, 4; Martial, *Epigr.*, xiii, 106; Juvénal, *Satir.*, xiv, 270. Il en est de même de son miel, Pline, *H. N.*, xi, 33; xxix, 119, qui joue un rôle dans les fables relatives à Jupiter. Diodore de Sicile, v, 70; Callimaque, *Hymn. ad Jovem*, 50. Il n'y avait dans l'île aucune bête sauvage, Ælien, *De natur. animal.*, iii, 32; v, 2; Pline, *H. N.*, viii, 227; d'après la légende, les Crétois étaient redevables de ce bienfait à Hercule. Diodore de Sicile, iv, 17. Les principales villes de la Crète étaient, en partant de l'est : sur la côte nord, Itanus, Lasæa, Cnosse, qui s'appela d'abord Karatos, Aptara ou Aptera, Cydonia et Polyrrhenia; dans l'intérieur des terres, Lyctus, Gortyne et Lappa; sur la côte sud, Hierapytna. Trois villes moins importantes, Lasæa ou Thalassa, Bonsports et Phœnice, sont citées dans les Actes. Voir Bonsports et Phœnice.

II. Histoire de la Crète. — *1. Origines de la population de la Crète.* — La population primitive de la Crète appartenait au groupe des Pélasges; mais de très bonne heure des émigrants chananéens, venus de Syrie et d'Égypte, s'établirent dans le pays. Les villes d'Itanos et de Carat ou Cairatos, qui devint plus tard Cnosse, furent leurs principales forteresses. Le culte d'Astarté et de Moloch se répandit dans l'île à côté de celui du Zeus pélasgique. L'ancienne population, qui se donna le nom d'Étéocrètes ou vieux Crétois, se réfugia autour de l'Ida. D'autres émigrants venus de Phrygie renforcèrent plus

tard la race grecque. Cette agglomération fit que les villes se multiplièrent : Homère, *Iliad.*, II, 649; *Odyss.*, XIX, 174, en porte le nombre à quatre-vingt-dix ou à cent. Le premier empire grec fut l'empire maritime des Crétois, auquel se rattache le nom légendaire de Minos. C'est à lui que les traditions rapportent l'honneur d'avoir supprimé la piraterie dans la mer Égée et d'avoir donné des lois sages à ses sujets. D'après Max Duncker, *Geschichte des Alterthums*, 2e édit., t. I, p. 302, Minos ne serait autre chose que la personnification de la domination phénicienne; E. Curtius, *Histoire grecque*, trad. Bouché-Leclercq, in-8°, Paris, 1880, t. I, p. 83, y voit, au contraire, le représentant d'une influence purement hellénique. Il paraît cependant que dans l'histoire de ce roi sont entrés beaucoup d'éléments phéniciens. G. F. Schœmann, *Antiquités grecques*, trad. C. Galuski, in-8°, Paris, 1884, t. I, p. 341. Les traditions grecques font venir tous les dieux de Crète. Le culte de Zeus pélasgique prit dans cette île sa forme définitive; Dionysos, Déméter, Artémis, les Charites, Apollon, y apparaissent avant de venir dans l'Hellade. C'est enfin en Crète que la légende de Dédale place le berceau des arts. C'est donc en ce pays que le génie grec a pris conscience de lui-même et s'est approprié pour les transformer les inventions des Sémites. E. Curtius, *Histoire grecque*, t. I, p. 84.

II. CONSTITUTION ET ORGANISATION DE LA CRÈTE. — L'invasion dorienne descendit jusqu'en Crète, et la constitution crétoise servit de modèle à celle de Sparte. D'après Éphore, cité par Strabon, X, IV, 17; cf. Plutarque, *Lycurgue*, 4, Lycurgue avait séjourné en Crète et avait adopté en le perfectionnant le système législatif de ce pays. Il est possible cependant que les ressemblances qui existent entre les deux constitutions ne soient dues qu'à la communauté d'origine des Lacédémoniens et des Crétois.

La population crétoise paraît avoir été composée de cinq classes : 1° les citoyens, divisés en tribus et en phratries, et parmi lesquels existait une sorte de noblesse, celle des chevaliers, Éphore, cité par Strabon, X, IV, 18; 2° les sujets, dont la situation était analogue à celle des périèques à Sparte; 3° les mnoïtes, serfs attachés au domaine de l'État; 4° les aphamotes ou clérotes, serfs attachés aux domaines des particuliers; enfin 5° les chrysonètes, qui étaient des esclaves proprement dits. Sosicrate, cité par Athénée, VI, 84. Chacune des cités entre lesquelles était partagée l'île avait sa constitution propre, mais toutes étaient conçues d'après le même type. Polybe, VI, XLVI, 10. La royauté fut abolie de bonne heure et remplacée par le régime aristocratique. Aristote, *Politic.*, II, VII, 3. Les premiers magistrats portaient le nom de cosmes, et formaient un collège dont le chef ou protocosme donnait son nom à l'année; ils étaient choisis dans quelques familles nobles. Dans leurs attributions étaient le commandement des armées, la présidence des assemblées et des tribunaux, en un mot le pouvoir exécutif. Aristote, *Politic.*, II, VII, 3. On trouve encore dans les textes et dans les inscriptions la mention de quelques magistrats d'ordre secondaire, et en particulier des pédonomes, chargés de l'éducation de la jeunesse. Strabon, X, IV, 20. — Les cosmes, dans les questions graves, devaient prendre l'avis d'un conseil ou *gerousia*. Ce conseil était composé d'anciens cosmes. Aristote, *Politic.*, II, IV, 5; Strabon, X, IV, 22. Les membres de la *gerousia* étaient nommés à vie et statuaient, non d'après les lois écrites, mais d'après leur conscience. Aristote, *Politic.*, II, IV, 6. Leur président s'appelait πρείγιστος. *Corpus inscript. græc.*, 2561, 2562, l. 23.

L'assemblée du peuple n'avait qu'un rôle très secondaire. Aristote, *Politic.*, II, VII, 4 et 6. Cependant ce rôle s'accrut par la suite des temps. Polybe, VI, XLVI, 4 et 5. Pour faire cesser les querelles entre les cités, les Crétois formèrent des confédérations et établirent même une sorte de droit commun à l'île entière. *Corpus inscript. græc.*, 2256; Polybe, XXIII, XV, 4.

404. — Carte de l'île de Crète.

Un certain nombre d'institutions spartiates se retrouvent en Crète avec de légères différences. On y rencontre en particulier les repas communs, que les Crétois appelaient ἀνδρεῖα (Aristote, *Politic.*, II, VII, 4 et 5; Athénée, IV, 22; V, 2), et des associations de jeunes ou ἀγέλαι. Éphore, cité par Strabon, X, IV, 20. On a retrouvé dans ces dernières années le texte de plusieurs lois crétoises relatives au droit civil, parmi lesquelles la plus importante est la loi de Gortyne. R. Dareste, B. Haussoullier et Th. Reinach, *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, in-8°, Paris, 1894, p. 352-494.

III. LA CRÈTE SOUS LES MACÉDONIENS ET LES ROMAINS. — La Crète ne se mêla ni aux guerres médiques ni à la guerre du Péloponèse. Elle resta indépendante sous Alexandre et ses successeurs. Philippe IV de Macédoine appelé comme médiateur entre les cités y devint tout-puissant. Polybe, VII, XII, 9. A la suite d'une guerre qui éclata entre les Crétois et les Rhodiens, les Romains intervinrent en faveur de ces derniers. Polybe, XXXIII, IX; XIV, 3. Puis, en 68 avant J.-C., à l'occasion de la guerre contre les pirates, Q. Cæcilius Metellus s'empara de l'île et en fit une province romaine. Cette conquête lui valut le surnom de Creticus. L'organisation fut achevée en 66. Velleius Paterculus, II, 34; Dion Cassius, XXXVI, 2. Justin, XXXIX, 5; Tite-Live, *Epitome* C. En 27, la Crète fut réunie par Auguste à la Cyrénaïque et forma avec elle

une province sénatoriale. Le gouverneur avait le titre de proconsul et avait sous ses ordres un légat et un questeur. Tacite, *Annal.*, III, 38; Dion Cassius, LVII, 14; *Corpus inscr. latin.*, t. X, 1254, 6659; t. XIV, 2925; *Corpus inscr. gr.*, 2588, 2591, etc. L'ancienne assemblée fédérale ou κοινόν des Crétois fut transformée en réunion destinée à célébrer le culte impérial, sous la présidence d'un crétarque. La capitale fut Cnosse, où Auguste établit, en 36 avant J.-C., une colonie romaine composée de Campaniens, qui porta le nom de Colonia Julia N[obilis (?)] Cnossus. Dion Cassius, XLIX, 14. *Zeitschrift für Numismatik*, t. VI (1879), p. 12. Gortyne reçut aussi le titre de métropole. R. Cagnat, *Année épigraphique 1890*, in-8°, Paris, 1891, n° 138.

IV. RAPPORTS DES JUIFS AVEC LES CRÉTOIS. — La Crète est mentionnée dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

1° *Ancien Testament.* — 1. Démétrius Nicator revint de Crète dans la terre de ses pères. I Mach., X, 67. En effet, ce prince, pour reconquérir son royaume sur Alexandre Balas, voir ALEXANDRE BALAS, avait recruté un corps de mercenaires crétois, avec lesquels il débarqua en Cilicie, en 148 ou 147 avant J.-C. Justin, XXXV, II, 2; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV (VII), 3. Il conserva ce corps même après avoir dissous ses autres troupes mercenaires. — 2. La lettre du consul Lucius en faveur des Juifs fut envoyée à Gortyne, ville importante de l'île de Crète. I Mach., XV, 23. Il y avait, en effet, beaucoup de Juifs dans l'île à cette époque, et ce passage montre que leur principale résidence devait être à Gortyne. Voir GORTYNE. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XII, 1; *Bell. jud.*, II, VII, 1, nous dit que le Pseudo-Alexandre, qu'on supposait fils d'Hérode, trompa les Juifs de Crète en se rendant en Italie. Hérode Agrippa dans sa lettre à Caligula affirme à cet empereur que toutes les îles de la Méditerranée et en particulier la Crète étaient remplies de Juifs. Philon, *Legat. ad Caium*, 36. Voir CÉRÉTHÉENS, col. 443.

3° *La Crète dans le Nouveau Testament.* — 1. Parmi les Juifs présents à Jérusalem le jour de la Pentecôte, les Actes, II, 11, nomment des habitants de l'île de Crète. Il y a tout lieu de croire que quelques-uns d'entre eux furent au nombre de ceux que saint Pierre baptisa, et qu'ils prêchèrent l'Évangile dans leur pays. Mais, selon la remarque de M. l'abbé Lesètre, *Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte*, in-12, Paris, 1890, t. III, p. 466, comme saint Paul avait pour principe de ne rien entreprendre sur le terrain des autres Apôtres, il y a tout lieu de croire que de Corinthe ou d'Éphèse il envoya quelques-uns de ses propres disciples pour évangéliser l'île, ce qui ensuite lui donna tout droit d'y organiser les Églises et d'y établir un évêque. Ainsi que nous le dirons plus bas, le voyage de saint Paul et l'épiscopat de Tite en Crète sont, selon toutes les vraisemblances, postérieures à la première captivité de l'Apôtre. — 2. Dans le voyage que saint Paul fit de Césarée à Rome, pour aller comparaître devant l'empereur, le navire longea la côte sud de l'île de Crète, après avoir passé à la hauteur du cap Salmoné (voir SALMONÉ), il atteignit Bonsports, près d'Alassa ou Lasæa. Voir BONSPORTS, t. I, col. 1847-1848, et THALASSA. Saint Paul était d'avis de ne pas quitter ce lieu; mais le centurion ajouta plus de confiance aux avis des officiers du bord, et l'on se remit en mer pour atteindre le port de Phœnicé. Voir PHŒNICÉ. Pendant quelque temps on réussit à se maintenir près de la côte, mais bientôt la tempête emporta le navire vers le sud, jusqu'à Cauda, voir CAUDA, col. 350. Act., XXVII, 7-16 et 21. — 3. C'est très probablement après sa délivrance, quand il revint en Asie Mineure, en compagnie de Timothée et de Tite, que saint Paul s'arrêta en Crète, sans qu'on puisse dire exactement si c'est avant ou après être passé par Éphèse. Il est impossible, en effet, de placer à un autre moment ce voyage. Ce ne peut être pendant la seconde mission de l'Apôtre, car l'Épître à Tite, III, 13, suppose qu'Apollo est auprès de celui-ci; or pendant le séjour de saint Paul à Éphèse, dans la seconde mission, Apollo était dans cette ville. Act., XVIII, 24-28. On ne peut répondre à cette difficulté en supposant l'Épître très postérieure au voyage, car saint Paul parle à son disciple comme à un évêque novice dans sa charge. Pendant la troisième mission, saint Paul ne quitta pas Éphèse, au moins pour un temps notable. Act., XIX, 9; XX, 31. Il ne put donc aller en Crète à ce moment. Enfin pendant son séjour à Bonsports il n'est question d'aucune évangélisation faite par lui. — Saint Paul établit son disciple Tite évêque de l'île de Crète. Tit., I, 5. L'Épître qu'il lui écrivit peu de temps après son installation montre que l'Église de Crète avait à souffrir de la part des chrétiens judaïsants. Tit., I, 10, 11, 14. Cf. Lesètre, *Introduction*, t. III, p. 465-468.

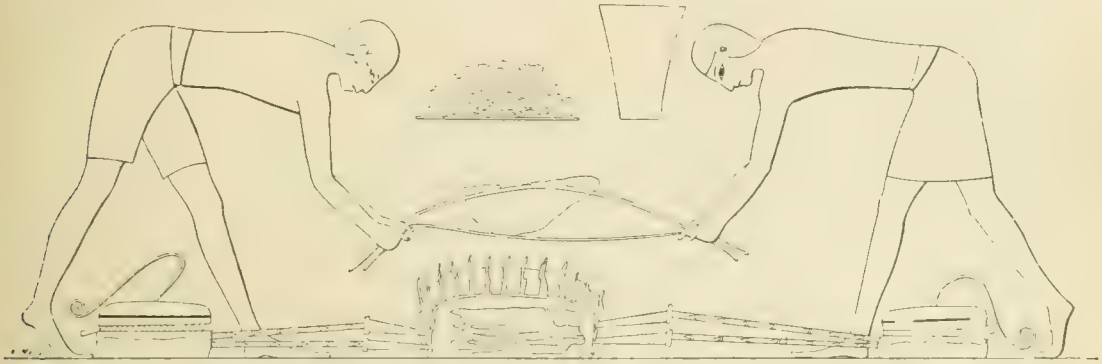
III. BIBLIOGRAPHIE. — J. Meursius, *Creta, Rhodus*, in-8°, Amsterdam, 1675; T. A. B. Spratt, *Travels and researches in Crete*, 2 in-8°, Londres, 1867; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. Em. Ernault, in-8°, Paris, 1887, p. 144-145; Iwan Müller, *Handbuch der classichen Altertums Wissenschaft*, t. III, *Géographie*, in-8°, Nördlingue, 1889, p. 212-219; G. F. Schœmann, *Antiquités grecques*, trad. G. Galuski, in-8°, Paris, 1884, t. I, p. 340-357; J. N. Svoronos, *Numismatique de la Crète ancienne, accompagnée de l'histoire, la géographie et la mythologie de l'île*, Ire part., in-4°, Mâcon, 1890; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, trad. P.-L. Lucas et A. Weiss, in-8°, Paris, 1892, t. II, p. 431-437. E. BEURLIER.

CRETOIS (Κρής, pluriel Κρῆτες; Vulgate : *Cretes, Cretenses*). — 1° Les Septante traduisent le mot hébreu *Kerêṯim* par le mot Κρῆτες, Ezech., XXV, 16; Sophon., II, 5, et par le mot Κρήτη, Sophon., II, 6. Voir CÉRÉTHÉENS, col. 443.

2° Les Crétois, habitants de l'île de Crète, sont mentionnés parmi les Juifs qui étaient à Jérusalem au jour de la Pentecôte et qui entendirent le premier discours de saint Pierre. Act., II, 11. Voir CRÈTE. — Saint Paul, dans son Épître à Tite, I, 12, fait allusion à la mauvaise réputation des Crétois, et cite le mot d'un de leurs poètes, qui les appelle : « toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres paresseux. » Ces paroles se rencontrent dans le poète alexandrin Callimaque, *Hymnus ad Jovem*, 8; mais d'après saint Jérôme, *Ad Galatas*, III, 1, t. XXVI, col. 347, elles avaient d'abord été dites par Épiménide, philosophe originaire de Crète, qui vivait au VIe siècle avant J.-C. — Les Crétois étaient des soldats très braves. Ils servaient souvent en qualité de mercenaires dans les armées grecques et barbares, Strabon, X, IV, 10; Thucydide, VII, 57; Xénophon, *Anab.*, III, III, 6; Polybe, IV, LIII, 3; LIV, 6; XLV, 1, 3, etc.; Justin, XXXV, 2; leurs archers étaient particulièrement renommés. Tite-Live, XXXVII, 41; XXXVIII, 21; XLII, 35; XLIII, 9; Plutarque, *C. Gracchus*, 16; Appien, *Bell. civil.*, II, XLIX, 71. La licence des Crétois, leur avarice, leur fausseté et leur passion pour le brigandage, sont souvent relevées par les auteurs anciens. Éphore, cité par Strabon, X, IV, 9 et 10; Aristote, *Politic.*, II, 10; Polybe, IV, VIII, 11; LIII, 5; VI, XLVI, 2-10; VIII, XVIII, 4 et 5; Josèphe, *Contr. Apion.*, II, 16; Athénée, XIII, 76, 78; XIV, 2. Les Crétois formaient avec les Cappadociens et les Ciliciens le groupe auquel s'appliquait le proverbe Τρία κάππα κάκιστα, Suidas, au mot κάππα. Voir CAPPADOCE et CILICIE. E. BEURLIER.

CREUSET (hébreu : *maṣrêf*, de *ṣâraf*, « liquéfier; » et peut-être aussi *'âlil*, Ps. XII [XI], 7 (Vulgate : *probatum*); Septante : κάμινος, δοκίμιον; Vulgate : *ignis, conflatorium*), vase de terre réfractaire dans lequel s'opère la coupellation des métaux précieux. Pour cette opération, on met dans le creuset des os calcinés, qui ont la propriété de laisser passer les métaux en fusion, d'absorber les oxydes et de retenir à la surface toutes les scories.

Les Égyptiens connaissaient la coupellation (fig. 405), et c'est d'eux que les Hébreux l'avaient apprise. Malachie, III, 2, 3, nous montre l'ouvrier assis devant son creuset, soufflant le feu et liquéfiant le métal pour le purifier. Isaïe, I, 25, parle d'une substance, le *bôr*, dont on additionnait le métal à purifier, et qui faisait l'office de fondant. Le *bôr* ne diffère sans doute pas du *borith*. Voir BORITH. Pour faciliter la fusion des métaux, on y mêlait, et on y mêle encore, des substances alcalines, telles que la potasse, qui se trouve dans les cendres des végétaux. Ces cendres, soumises à des lavages, laissent dissoudre un sel qui s'obtient ensuite par évaporation. C'est ce sel de potasse ou un autre analogue qu'Isaïe désigne sous le nom de *bôr*. — Quand l'argent était liquéfié à l'aide du *bôr*, il se dégageait de sa scorie d'étain. Il fallait un feu très ardent pour affiner l'argent. Aussi le Seigneur parlant du châtiment qu'il doit infliger aux Juifs dit-il qu'il ne

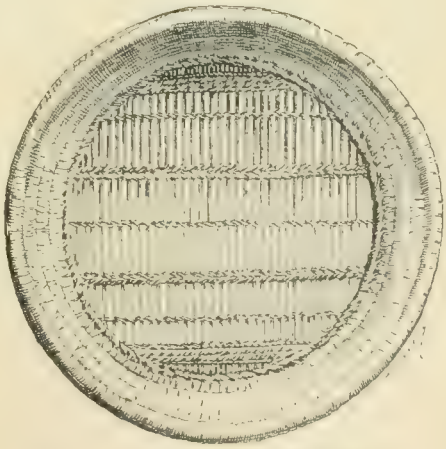


405. — Égyptiens faisant fondre du métal dans un creuset. El-Gournah. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte* pl. CLXIII.

les purifiera pas comme l'argent, mais « dans le creuset du malheur », Is., XLVIII, 10, c'est-à-dire sans doute par un procédé qui fait moins souffrir, mais qui aussi procure un résultat moins parfait. Pour obtenir un argent plus pur, on le faisait passer plusieurs fois par le creuset. Ps. XII (XI), 7. — Les auteurs sacrés se servent fréquemment de la comparaison du creuset pour exprimer l'idée de purification. Dieu éprouve l'homme comme on éprouve l'or et l'argent au creuset. Job, XXIII, 10; Ps. XVII (XVI), 3; XXVI (XXV), 2; LXVI (LXV), 10; LXVIII (LXVII), 31; Prov., XVII, 3; Sap., III, 6; Dan., XI, 35; Zach., XIII, 9. Le creuset qui sert à éprouver est ordinairement la tentation, la souffrance ou la persécution. I Petr., I, 7. D'autres fois, c'est l'humiliation, Eccli., II, 5, ou même la louange. Prov., XXVII, 21. Ce qui a passé par le creuset est pur. Telle est la parole de Dieu, Ps. XVIII (XVII), 31; CXIX (CXVIII), 140; Prov., XXX, 5; et la vraie charité. Apoc., III, 18. H. LESÊTRE.

CRI [DE GUERRE] (hébreu : *ṭerûʿâh*, le cri, *hêryʿa*, pousser le cri de guerre, de *rûʿa*, « crier; » Septante : ἀλαλαγμός et ἀλαλάζειν; βοῆσαι, ἀναβοῆσαι; θόρυβος; κραυγή; Vulgate : *clamor, fremitus, ululatus, vociferatio, vociferari*), cri poussé par des soldats qui se précipitent sur leurs ennemis. L'usage de pousser de pareils cris est naturel; on le retrouve chez tous les peuples. — Quand Moïse descend du Sinaï, Josué croit entendre dans le camp des Hébreux la voix du combat (*qôl milḥâmâh*, φωνὴ πολέμου); Moïse répond qu'il n'y a là ni voix de victoire ni voix de défaite, mais des chants alternatifs. Exod., XXXII, 17-18. — C'est aux cris de guerre poussés par les Hébreux que tombent les murs de Jéricho. Jos., VI, 5, 16, 20. Des cris de guerre sont poussés par les Israélites contre les Philistins, I Reg., XVII, 20, par les soldats d'Abia contre ceux de Jéroboam, II Par., XIII, 15; par les Assyriens qui assiègent Béthulie, Judith, XVI, 13, et par les assiégés victorieux, Judith, XIV, 7; XV, 3; enfin par les Syriens qui assiègent Datheman. I Mach., V, 31. Le cheval frémit en entendant le cri de guerre. Job, XXXIX, 25. — Les prophètes entendent les cris de guerre qui retentissent contre Ammon, Am., I, 14; Jer., XLIX, 2; contre Jérusalem, Ezech., XXI, 27 (22); contre Babylone, Jer., L, 15; contre le peuple de Dieu devenu infidèle, Jer., IV, 19; XX, 16, et contre tous les ennemis du Seigneur. Is., XLII, 13. H. LESÊTRE.

CRIBLE (hébreu : *nâfâh* et *kebârâh*; Septante : λικμός « van; » Vulgate : *cribrum*), sorte de tamis pour séparer le grain de la paille et des matières étrangères. Il complète le travail du van. Les cribles des Égyptiens étaient fabriqués soit avec des cordes, soit avec des feuilles de papyrus dans lesquelles on ménageait un grand nombre de petites ouvertures, ou bien tressés avec des poils de chameau. Wilkinson, *Popular account of the ancient Egyptians*, t. II, 1854, p. 95. Isaïe, XXX, 28, compare l'esprit du Seigneur à « l'agitation qui se fait avec le crible ».



405. — Crible égyptien. Musée du Louvre.

Dans ce passage, autrement rendu par les versions (Vulgate : *torrens inundans*), le sens de « crible » est attribué au mot *nâfâh*, de *nûf*, « agiter en tous sens, » par le Targum; Rosenmüller, *Isaiæ Vaticinia*, Leipzig, 1793, t. II, p. 677; Gesenius, *Thesaurus*, p. 866, etc. Ce sens convient d'ailleurs très bien au contexte. Le prophète parle du jugement de Dieu, et le représente d'abord

comme un torrent qui inonde tout, puis comme le mouvement imprimé à un crible pour passer le grain. — Amos, IX, 9, appelle le crible *kebârâh*, « ouvrage à claire-voie » (Septante : λικμός, « van ; » Vulgate : *cribrum*). Le blé y est secoué, et le bon grain reste dans le crible. Les criblures du blé sont vendues. Amos, VIII, 6. Ainsi sera secouée la maison d'Israël, de manière que les bons seuls soient sauvés. — Enfin Notre-Seigneur dit métaphoriquement à Pierre que Satan a demandé à passer au crible (σινιάσαι, *cribrare*) les Apôtres comme on passe le blé, c'est-à-dire de les soumettre à toutes sortes d'agitations et de persécutions. Luc., XXII, 31. Mais il lui annonce qu'il a prié pour que sa foi ne défaille pas, pour qu'il reconnaisse par conséquent que ce mouvement n'est qu'une épreuve permise par le souverain Maître.

H. LESÊTRE.

CRIMES (CHATIMENT DES). Voir SUPPLICES.

CRIQUET. Voir SAUTERELLE.

CRISPUS (Κρίσπος), Juif de Corinthe, qui fut converti et baptisé par saint Paul, faveur qu'il partagea avec Caius et Stéphanas, les seuls que l'Apôtre eût baptisés de sa main. I Cor., I, 14-15. Crispus portait un nom latin, ce qui n'était pas inouï parmi les Juifs de cette époque. Il était chef de la synagogue de Corinthe, ἀρχισυνάγωγος, Act., XVIII, 8, et, à cause de cette fonction, sa conversion au christianisme dut avoir une importance particulière. D'après la tradition, il devint évêque de l'île d'Égine, près d'Athènes. *Const. Apost.*, VII, 46, *Patr. gr.*, t. I, col. 1056. L'Église grecque et l'Église latine placent sa fête au 4 octobre. Voir Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, Saint Paul*, art. 25, in-4°, t. I, 1701, p. 242.

CRISTAL, minéral transparent, d'aspect semblable à celui de la glace. Les deux mots qui en hébreu désignent le cristal, *gâbîš* (γαβίς, *eminentia*), Job, XXVIII, 18, et *qêraḥ* (κρύσταλλος, *crystallus*), Ezech., I, 22, ont tout d'abord le sens de « glace ». Il en est exactement de même, du reste, du mot grec κρύσταλλος. Cf. Pline, *H. N.*, XXXVII, II, 9. — Job met le cristal sur le même rang que l'or, l'onyx, le saphir, le verre, le corail, la topaze, etc. Le cristal dont il parle est donc un minéral d'un certain prix à cette époque, probablement le quartz ou cristal de roche, qui ressemble si bien à la glace, ou quelque variété de quartz transparente et propre à la taille. — Dans sa vision des chérubins, Ézéchiel voit au-dessus de ces animaux symboliques un firmament ayant l'aspect d'un « cristal éblouissant. » Le Targum traduit ici *qêraḥ* par « glace », et les autres versions par « cristal ». Comme il s'agit d'une vision, et que le prophète n'exprime que ce qui apparaît à ses yeux, les deux sens sont plausibles. Il faut en dire autant des passages où saint Jean parle d'une mer semblable au cristal, κρύσταλλος, Apoc., IV, 6, d'une lumière, XXI, 11, et d'un fleuve, XXII, 1, brillants comme le cristal. Dans deux autres textes où la Vulgate emploie le mot « cristal », Ps. CXLVII, 17, et Eccli., XLIII, 22, il ne peut être question que de glace. — Quant au mot hébreu *zekûkîṯ*, Job, XXVIII, 17, que quelques-uns traduisent par cristal, il signifie verre. Voir VERRE.

H. LESÊTRE.

CRITICI SACRI *sive clarissimorum virorum in sacrosancta utriusque Veteris Biblia doctissime adnotationes atque tractatus theologico-philologici.* Cet ouvrage célèbre est une œuvre protestante. Il fut publié pour servir de complément à la Polyglotte de Walton, par John et Richard Pearson, Anthony Scattergood et Francis Gouldman. Dans cet immense recueil, ils réunirent sur tous ou presque tous les livres de l'Ancien Testament toutes les notes de Munster, de Vatable, de Castalion, de Clarius, de Drusius et de Grotius, avec celles de beaucoup d'autres sur différents livres et de nombreuses dissertations sur des matières philologiques, archéologiques, etc., par divers savants. Le Nouveau Testament contient les notes d'Érasme, de Vatable, de Castalion, de Clarius, de Zeger, de Grotius, etc. Au milieu de bonnes choses, il y a aussi dans cette collection du fatras, des répétitions et des contradictions et beaucoup de longueurs. — La première édition parut à Londres, en 1660, en 9 volumes in-f°. Une seconde fut donnée à Francfort, en 1695, par Gurtler, en 7 in-f°. On en fit paraître une troisième à Amsterdam, en 9 in-f°, en 1698. Deux volumes de supplément, *Thesaurus theologico-philologicus*, furent publiés en 1700 et 1701, et deux autres in-folio de supplément, de peu de valeur, furent imprimés à Amsterdam, sous le titre de *Thesaurus novus dissertationum ad selectiora Veteris et Novi Testamenti loca*, en 1732. L'étendue démesurée de ce recueil en a toujours rendu l'usage difficile. Pour obvier à cet inconvénient, Matthew Poole en fit un abrégé, *Synopsis Criticorum aliorumque Sacræ Scripturæ interpretum*; cette synopsis elle-même a cinq volumes in-f°, qui parurent à Londres, de 1669 à 1676. Ils ont été réimprimés sous la direction de Leusden, à Utrecht, en 1684, 5 in-4° (petits caractères), 1694; 5 in-f°, Francfort, 1678, 1712 (incorrect).

CRITIQUE SACRÉE. Voir TESTAMENT (ANCIEN et NOUVEAU).

CROATES (VERSIONS) DE LA SAINTE ECRITURE. Les Croates, nommés par les Grecs Χορβάτοι ou Χροβάτοι, par les Latins, *Croatæ, Chrobatæ, Cruvati*, arrivèrent vers le VIIe siècle dans les contrées maritimes de la Dalmatie, de l'Illyrie, et au nord ils s'établirent auprès de la rivière de Save. Le christianisme leur fut prêché par des prêtres latins; au Xe siècle, des disciples des saints Cyrille et Méthode vinrent au milieu d'eux; ils les confirmèrent dans la foi et introduisirent dans le service divin la langue palæo-slave, laquelle s'emploie encore chez les Croates établis auprès de la mer Adriatique et dans les îles de Quarnero. — Pour les anciennes traductions slaves, voir SLAVES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES. La langue croate appartient aux langues slaves du sud; elle avait plusieurs dialectes. — La Sainte Écriture fut traduite en langue croate pour la première fois par Étienne Konzul Istranin, né en 1521, mort en 1580, et par Antoine Dalmatin (voir DALMATIN). L'un et l'autre devinrent protestants très ardents et voulurent propager le luthéranisme parmi les Croates au moyen de la version de la Bible. Les exemplaires de leur version ont été complètement détruits. — Depuis le XVIe siècle, les Croates eurent à défendre sans cesse leur patrie contre leurs ennemis, et cet état de guerre anéantit chez eux la vie littéraire, excepté dans quelques parties de la Dalmatie. — Au commencement du XIXe siècle, Pierre Katancic, de l'ordre de Saint-François (1750-1827), traduisit la Sainte Écriture du latin de la Vulgate en dialecte bosnien; sa version fut publiée en 1831, à Buda-Pesth, avec l'approbation du primat hongrois. — En 1857-1861, Jean Skaric, professeur à Jadr, publia une nouvelle traduction et un commentaire étendu de la Sainte Écriture en dialecte dalmatin, à Vienne. — La traduction la plus répandue est celle du Dr George Danicic (Ancien Testament) et celle de Vuk Karadzic (Nouveau Testament); elle est en pur croate, et a été publiée par la Société biblique, à Vienne, en 1868 (sans les livres deutérocanoniques). — Actuellement l'archevêque de Serajevo, le Dr Joseph Stadler, travaille à un commentaire du Nouveau Testament; il a publié en 1893 l'Évangile de saint Matthieu, et en 1894 l'Évangile de saint Marc.

J. SEDLACEK.

CROCODILE. Cet animal n'a pas de nom qui lui soit propre en hébreu. On le désignait en cette langue par trois mots de sens plus général : *rahab*, littéralement

« orgueil » ou « impétuosité », Is., LI, 9, terme qui servit aussi à nommer poétiquement l'Égypte; voir RAHAB; *ṭannin*, Ezech., XXIX, 3; XXXII, 2; de *ṭânan*, « étendre », le monstre qui s'allonge, serpent, cétacé ou crocodile; *livyâṯân*, « l'animal qui se contourne et se replie, » ordinairement le serpent, et dans Job, XL, 20-28 (hébreu, 25-31), le crocodile. Septante : κῆτος, δράκων; Vulgate : *draco*, *leviathan*.

I. HISTOIRE NATURELLE DU CROCODILE. — C'est un animal amphibie, appartenant à la classe des reptiles. Il a le corps allongé, comme les lézards (fig. 406). Sa taille devient énorme, et le crocodile ne le cède sur ce point, parmi les animaux terrestres, qu'à l'éléphant, à l'hippopotame et à quelques serpents de longueur demesurée. La tête est déprimée et s'allonge en museau raboteux et inégal, au-devant duquel se trouvent les narines garnies de soupapes mobiles. La gueule, fendue jusqu'au delà des oreilles, renferme une double rangée de dents plantées dans des alvéoles et remplacées rapidement par d'autres, à mesure qu'elles dépérissent. Comme l'animal est dépourvu de lèvres, ces dents formidables apparaissent au dehors et contribuent à donner au crocodile un aspect terrible. Elles sont pointues et courbées en arrière; celles de la mâchoire supérieure couvrent les autres quand la gueule est fermée. La mâchoire inférieure est seule mobile. Les anciens croyaient par erreur que la mâchoire supérieure peut également se mouvoir. Pline, *H. N.*, VIII, 89. Il n'en est rien. Cette dernière fait corps avec la tête et en suit tous les mouvements. Les yeux sont rapprochés, placés obliquement, étincelants, munis d'une membrane clignotante et surmontés d'une proéminence formée par la peau. Le crocodile a quatre pattes assez courtes. Les pieds antérieurs ont cinq doigts et sont armés de griffes; ceux de derrière n'en ont que quatre, mais sont palmés pour la facilité de la natation. Le corps est recouvert d'une véritable cuirasse, formée de plaques osseuses revêtues elles-mêmes d'un épiderme écailleux et résistant. Cette cuirasse est en plusieurs points à l'épreuve même des balles. A la partie inférieure du ventre, comme aussi de la tête et de la queue, le monstre est plus vulnérable. La queue, aussi grosse que le corps à son origine, est aplatie comme un aviron et sert à gouverner l'animal et à accélérer sa vitesse quand il nage. Le dos du crocodile porte une arête saillante, et la queue est armée de crêtes dentelées en scie. La couleur de l'animal varie avec l'âge et le milieu; ordinairement elle va du vert olivâtre au jaune. De là le nom grec de κροκόδειλος, probablement pour κροκόδειρος, « à peau jaune. » Ce reptile est ovipare. Les œufs, gros à peu près comme ceux d'un dindon, sont déposés par la femelle dans le sable au bord de la rivière, au nombre de trois ou plus. La chaleur du soleil suffit à les couver et à les faire éclore. Au sortir de l'œuf, le petit n'a guère plus de quinze centimètres. Il croît d'abord assez rapidement, puis avec plus de lenteur, et finit parfois par atteindre une longueur de dix mètres. La nourriture du crocodile est exclusivement animale, et consiste surtout en poissons, qu'il poursuit avec une grande rapidité. Il s'empare aussi de mammifères, d'oiseaux aquatiques, et même d'hommes, quand ceux-ci s'aventurent dans ses eaux ou se laissent atteindre à terre. Il est d'une voracité extrême. L'estomac d'un de ces animaux, tué dans l'Afrique centrale, « contenait environ cinq livres pesant de cailloux. En se repaissant de quelque chair déposée sur le banc de sable, il avait avalé en même temps tout le gravier qui y adhérait. Mêlée aux cailloux, se trouvait une matière verdâtre et visqueuse, d'apparence laineuse, et renfermant les preuves convaincantes que le monstre s'était rendu coupable de meurtre volontaire : c'était un collier et deux bracelets semblables à ceux que portent les jeunes négresses... Un animal de petite taille entraîne aisément un homme à la nage. Le crocodile n'avale pas sa proie tout d'un coup; il la porte dans un garde-manger de prédilection, c'est-à-dire généralement dans un trou très profond. Là il est tout à l'aise pour la démembrer à l'aide de ses dents et de ses ongles et la dévorer à loisir. » *Ismaïlia, récits d'une expédition armée dans l'Afrique centrale*, extraits et traduits par H. Vattemare, dans le *Tour du monde*, t. XXIX, p. 58. La relation du pèlerinage d'Arculphe aux Lieux Saints par Adamnan, abbé d'Iona (705), lib. III, 29, t. LXXXVIII, col. 808, raconte que quand les crocodiles du Nil pouvaient apercevoir un cheval, un âne ou un bœuf paissant sur le rivage, ils s'élançaient subitement de l'eau, saisissaient le quadrupède par une patte et l'entraînaient sous l'eau pour le dévorer ensuite. Les crocodiles qui fréquentent les grands fleuves de l'Afrique centrale procèdent de même. P. du Chaillou, *Voyages et aventures dans l'Afrique équatoriale*, Paris, 1863, p. 262-264. Ces reptiles ont heureusement une disposition des vertèbres qui ne leur permet les mouvements latéraux qu'avec grande difficulté. L'homme peut donc échapper à leur poursuite en décrivant dans sa fuite des lignes courbes ou brisées. « Pendant la chaleur du jour, ces animaux se retirent sous les roseaux et se reposent. Le matin et le soir, ils vont à la recherche de leur proie. Ils nagent en silence, ridant à peine l'onde qu'ils fendent rapidement et à la manière des chiens. Ils peuvent aussi rester à la surface de l'eau sans bouger, promenant autour d'eux leurs yeux hébétés et louches. Ils dorment sous les roseaux, mais pas longtemps à la même place. » Du Chaillou, *Voyages*, p. 263. Quand les eaux sont à sec, pendant la saison chaude, les crocodiles s'enfouissent dans la boue et y demeurent cachés sous la croûte desséchée et engourdis jusqu'au retour de la pluie. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 261. On croit généralement que ces animaux jouissent d'une longévité considérable. — On distingue trois espèces de crocodiles : le *crocodilus vulgaris* ou crocodile proprement dit; le gavial, qui habite l'Asie méridionale et spécialement les bords du Gange, et enfin l'alligator ou caïman,

406. — Le crocodile.

qui n'existe que dans les fleuves et les marais de l'Amérique, surtout au Mexique. Tous ces animaux vivent dans les eaux douces des contrées les plus chaudes. Le crocodile vulgaire des grands fleuves africains est le plus grand et le plus vorace. On le chasse de différentes manières. Les nègres se servent pour cela d'un fusil ou d'une javeline dentelée et visent à l'attache des pattes de devant. D'autres l'attaquent de près à coups de lance dans les yeux ou dans le gosier. Certains Égyptiens ont l'audace de nager jusque sous lui et de lui percer le ventre d'un coup de poignard. Le plus souvent, on ménage sur son sentier habituel des fosses couvertes de branchages dans lesquelles il tombe quand on le poursuit, ou bien on le prend à l'aide d'un gros crochet attaché à une corde solide et dissimulé par un agneau servant d'appât.

II. Les crocodiles en Égypte et en Palestine. — 1° *En Égypte.* — Les crocodiles, originaires de l'Afrique équatoriale, peuplaient autrefois tout le cours du Nil. Les Égyptiens appelaient habituellement ce reptile *emsehu* ou *emséh*, d'où sont venus l'arabe *timsah*, le copte *emsah* et le grec χάμψα, Hérodote, II, 69. Ils lui donnaient aussi parfois le nom significatif de *kap*, qui veut dire « ravisseur ». Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*, Leipzig, t. II, p. 718; t. VII, p. 1275. Pline, *H. N.*, VIII, 148, dit que les chiens eux-mêmes ne buvaient au Nil qu'en courant, pour ne pas être saisis. Dans certains cantons égyptiens, les crocodiles étaient adorés et protégés; dans d'autres on les exécrait et on les poursuivait. Jusqu'à l'époque romaine, les querelles héréditaires persistèrent entre les gens de Denderah, qui faisaient la chasse à cet animal, et ceux d'Ombi, ou Pampanis, au nord de Thèbes, qui lui rendaient un culte. Cf. Juvénal, *Satir.* XV; Elien, *Nat. animal.*, X, 24. Le crocodile, ainsi que l'hippopotame et le porc sauvage, avait pris parti pour le dieu malfaisant Sit-Typhon; aussi le représentait-on percé par la lance de Har-Houditi. Ed. Naville, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, in-f°, Genève, 1870, pl. XV. Horus apparaissait debout sur deux crocodiles tournant complètement la tête, contrairement à leur conformation naturelle, pour montrer qu'il maîtrisait ces animaux et préservait de leur attaque. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. I, p. 215; Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, Paris, 1875, p. 131. Dans l'Hymne au Nil, *Papyrus Sallier*, II, VII, Sovkou le crocodile, l'enfant de la déesse Nît, est dans l'allégresse quand le fleuve se remplit. Le pêcheur se réjouissait moins de la présence du terrible animal. Dans une sorte de complainte écrite sous la XIIe dynastie sur les misères des diverses professions, il est dit du pêcheur : « Je te dis comme le preneur de poissons peine plus que tout métier, qui ne travaille pas sur le fleuve. Il est mêlé aux crocodiles. Lorsque les touffes de papyrus manquent, alors qu'il crie au secours, si on ne lui dit point : Le crocodile est là, la terreur l'aveugle. » Maspero, *Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens*, in-8°, 1872, p. 65. La terreur instinctive que leur inspirait cet animal porta les habitants du Fayoum à le vénérer comme le dieu suprême. Par la suite, on fit de Sovkou, le crocodile amphibie, le symbole du dieu souverain qui sort des eaux pour ordonner le monde. On en nourrissait de vivants près du temple du dieu Sobkou ou Sovkou, à Schodît. C'est au bord d'un lac voisin que l'on gorgeait ces animaux de nourriture et de friandises. On allait même jusqu'à leur pendre aux oreilles des anneaux d'or et à leur river des bracelets aux pattes de devant. Diodore de Sicile, I, 84; Hérodote, II, 69; Maspero, *Histoire ancienne*, p. 104, 511, 512. Des hypogées étaient destinés à recevoir les momies de ces étranges divinités. R. Menard, *Vie privée des anciens*, Paris, 1880, t. I, p. 101; A. Georges, *Excursion aux grottes de Samoun ou des crocodiles*, dans le *Tour du monde*, 1862, 1er semestre, p. 166-173. Pendant leur séjour en Égypte, les Hébreux durent être parfois témoins du culte rendu à ces reptiles. Plus tard, la présence de cet animal dans le Nil, et peut-être aussi la vénération dont ils le savaient l'objet, devinrent tellement caractéristiques à leurs yeux, qu'ils employèrent le même mot *rahab* pour désigner le crocodile et l'Égypte elle-même. Du reste, pour les anciens, cet animal symbolisait si naturellement l'Égypte, que, quand la ville de Nîmes reçut dans son sein une colonie de soldats égyptiens, probablement après la bataille d'Actium, elle fixa sur ses médailles le souvenir de cet événement en y représentant un crocodile attaché à un rameau de palmier (fig. 407). C. Jullian, *Gallia*, Paris, 1892, p. 74. — Les crocodiles, qui

407. — Monnaie de Nîmes.

IMP. DIVI F. Têtes adossées d'Auguste et d'Agrippa; la première laurée, la seconde portant la couronne rostrale. — ℞. COL. NEM. Crocodile attaché à un palmier orné d'une couronne et de bandelettes.

infestaient autrefois tout le cours du Nil, n'apparaissaient plus que rarement dans le voisinage du Caire au commencement de ce siècle. Depuis lors ils ont été de plus en plus refoulés vers le sud, par la poursuite des chasseurs et l'agitation des bateaux à vapeur. Aujourd'hui ils sont nombreux en Nubie, mais ne dépassent pas la première cataracte, sauf quelques individus qu'entraîne le courant et qui ne tardent pas à être tués. Maspero, *Histoire ancienne*, p. 34. A peu près au milieu de son parcours, le canal maritime de Suez traverse le petit lac de Timsah ou du « crocodile ». Ce lac d'eau douce était alimenté autrefois par des canaux venant du Nil, et avait probablement reçu du fleuve sa colonie de crocodiles. Les anciens Hébreux connurent certainement ce lac, situé à la frontière orientale de la terre de Gessen.

2° *En Palestine.* — Les anciens parlent d'une ville de Palestine nommée Crocodilon, située sur le rivage méditerranéen, entre le Carmel et la Tour de Straton ou Césarée. Pline, *H. N.*, V, XVII, 1; Strabon, XVI, II, 27. A cinq kilomètres au nord de cette localité se jette dans la mer le Nahr ez-Zerka, la rivière des crocodiles des anciens. Reland, *Palæstina illustrata*, Utrecht, 1714, p. 270, 730, ne croyait pas à l'existence de crocodiles en cet endroit. La présence de ces animaux près de l'embouchure de la rivière est aujourd'hui incontestable (*Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1887, p. 79-80; 1888, p. 166), et le nom de Crocodilon donné par les anciens à la localité prouve qu'il en était de même autrefois. Il existe là des marais d'eau douce appelés *Moyet et-Timsah*, « eau du crocodile, » dont la superficie ne dépasse pas cinq ou six hectares. Des crocodiles y vivent, et les Arabes du voisinage les connaissent bien, mais attestent qu'il est fort difficile de les prendre. En 1887, des colons allemands de Caïpha ont réussi à tuer une femelle. Socin, *Palästina und Syrien*, Leipzig, 1891, p. 239. Le Dr Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 174, n'en a pas vu de vivant; mais il a pu étudier à Caïpha un individu desséché, et cet examen lui a montré que « le crocodile de Syrie est d'une autre espèce que celui d'Égypte ». Enfin Tristram, *Fauna and Flora of Palestine*, Londres, 1884, p. 155, en a vu un qui mesurait 3^m 50 de longueur, dont 0^m 50 pour la tête. Les crocodiles ont dû exister dans le Nahr ez-Zerka

à une époque très reculée, puisque Pline parle de Crocodilon comme d'une ville déjà ruinée de son temps. Les premiers couples ont-ils été apportés d'Égypte? Une légende locale l'affirme. Liévin, *Guide de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. III, p. 228. Mais on ignore à quelle époque remonte cette légende. On n'en peut donc rien conclure, surtout après le résultat de l'examen fait par le Dr Lortet.

III. Le crocodile dans les auteurs sacrés. — L'auteur de Job parle du crocodile sous le nom de Léviathan et en donne une longue description poétique, Job, XL, 20-XLI, 25 (hébreu, XL, 25-XLI, 26), en soixante-quatre vers. Elle occupe le dernier rang parmi les tableaux zoologiques que trace l'auteur du livre, et le crocodile apparaît à cette place comme la plus frappante des merveilles du monde animal. L'écrivain sacré commence par défier l'homme de s'emparer du crocodile, de le plier à sa volonté, d'en faire son jouet ou sa nourriture, XL, 20-25. Il depeint la terreur qu'inspire son seul aspect :

Rien qu'à le voir tu seras terrassé,
Personne n'a l'audace de le provoquer...
S'il s'élance, les braves sont saisis d'effroi
Et, dans leur terreur, sont hors d'eux-mêmes...
XL, 28; XLI, 1, 16 (hébreu, XLI, 1-2, 17).

Ces expressions rappellent celles qui ont été citées plus haut, à propos du pêcheur égyptien.

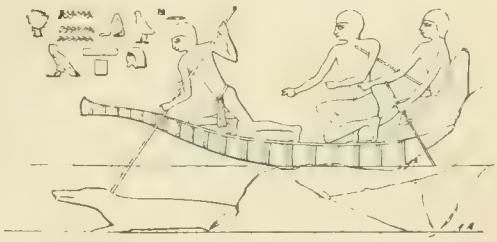
Le crocodile a une structure extraordinairement puissante :

Je ne passerai pas sous silence ses membres,
La nature de sa force, l'harmonie de sa structure.
Qui lui enlèvera sa carapace supérieure?
Qui pénétrera dans sa double rangée de dents?
Qui forcera les portes de sa face?
Dans son cercle de dents quelle épouvante!
Son dos ressemble aux plaques d'un bouclier
Étroitement scellées les unes aux autres,
Et si intimement unies ensemble,
Que le moindre souffle n'y pourrait passer.
Elles adhèrent l'une à l'autre
Et se tiennent inséparablement...
Son cou est le siège de la force,
Mais la terreur court devant sa face.
Toutes les parties de son corps font un seul tout,
Toutes se tiennent et sont inébranlables.
Son cœur est solide comme le roc,
Dur comme une meule fixe. XLI, 3-8, 13-15.

Le corps de l'animal ne présente, en effet, en dehors de ses courtes et vigoureuses pattes, aucune partie saillante par laquelle on puisse le saisir; il forme vraiment un seul tout, protégé par une carapace impénétrable. L'écrivain sacré décrit ensuite les effets de lumière que produit le monstre quand il projette l'eau à la surface ou la fait bouillonner, par ses mouvements rapides, sous les rayons d'un soleil éclatant :

Son éternuement fait jaillir la lumière,
Ses yeux sont comme les cils de l'aurore.
De son gosier s'élancent des flammes
Et jaillissent des étincelles de feu.
De ses narines sort la vapeur
Comme d'une chaudière chauffée à l'ébullition.
Son souffle allume des charbons,
Et la flamme se précipite de sa bouche...
Il fait bouillonner l'eau comme une chaudière,
Et la fait ressembler au mortier du parfumeur.
Il laisse derrière lui une trace lumineuse,
On dirait que le gouffre a des cheveux blancs.
XLI, 9-12, 22-23.

Quand le crocodile projette l'eau au dehors par sa bouche ou par ses narines, la vapeur ou les gouttelettes forment comme des jets lumineux, sous l'action si vive du soleil d'Orient. Parfois même, quand le spectateur est convenablement placé, il peut voir la lumière se décomposer à travers cette eau ainsi divisée, et les jets revêtir les couleurs de l'arc-en-ciel. L'animal paraît ainsi jeter du feu par la bouche. Quand il se meut rapidement dans l'eau, il la fait bouillonner. Tout y semble alors en ébullition, comme dans une chaudière, et en mélange confus, comme dans un mortier à parfums. Les métaphores dont se sert ici le poète sacré se retrouvent dans les écrivains classiques. Le souffle des animaux est comparé à la flamme par Pindare, *Pythic.*, IV, 400; Virgile, *Æneid.*, XII, 101; Ach. Tatius, IV, 2; la chevelure blanche est prêtée à la mer par Homère, *Iliad.*, XV, 190; XX, 229; *Odyss.*, V, 410; Sophocle, *Antigon.*, 334; Aristophane, *Aves*, 350; Apollonius, *Argonautic.*, I, 545, etc. L'auteur sacré assimile aussi les yeux du crocodile aux cils de l'aurore. Cette expression fait sans doute allusion à une métaphore familière aux Égyptiens. Ceux-ci considéraient Râ ou le soleil comme sortant du sein des eaux et ouvrant les yeux dès son apparition à la surface. « Tu ouvres les deux yeux, et la terre est inondée de rayons de lumière, » disent fréquemment les anciens textes. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 137. Or, quand le crocodile remonte des profondeurs du fleuve, ce qu'on voit tout d'abord affleurer à la surface, ce sont ses yeux, situés à la partie prééminente de la tête. Aussi les anciens Égyptiens, dans leur écriture hiéroglyphique, « peignaient des yeux de crocodile pour signifier l'aurore, parce que les yeux apparaissent des profondeurs avant le reste du corps de l'animal. » Horapollon, *Hieroglyphica*, I, 68. — L'écrivain sacré parle ensuite de l'impuissance des armes à entamer la carapace du crocodile, XLI, 17-21. Cette impuissance était presque absolue chez les anciens, qui n'avaient pas à leur disposition des armes



408. — Chasse au crocodile. Sautet el-Meitin. VIe dynastie. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 105.

aussi redoutables que les nôtres. On chassait cependant quelquefois le crocodile dans des barques et à l'aide de longues lances (fig. 408). On cherchait à frapper l'animal dans les yeux, la seule partie vulnérable de la surface supérieure du corps. Cette chasse dangereuse devait être assez rare, comme celle de l'hippopotame. Les gens du peuple ne s'avisaient pas de l'entreprendre. — L'auteur conclut sa description en ces termes :

Il n'a pas son semblable sur terre,
Lui qui est à l'abri de toute crainte.
Il regarde de haut toute grandeur,
Il est le roi des êtres les plus féroces.
XLI, 24-25 (hébreu, 25-26).

Dans cette description, l'auteur de Job parle du crocodile en témoin oculaire. Il est à peu près certain qu'il a vu le monstre, non dans la petite rivière de Zerka, mais en Égypte même. Il vient du reste de décrire l'hippopotame, sous le nom de *béhémoth*. Or ce dernier n'avait pu être suffisamment connu de lui que sur les bords du Nil. — Dans Isaïe, XXVII, 1; XXX, 7; LI, 9, les ennemis d'Israël sont désignés par les trois noms hébreux qui servent également à indiquer le crocodile. Dans Ézéchiel, XXIX, 3; XXXII, 2, le « *tannin* couché au milieu des fleuves » est

le crocodile, symbolisant l'Égypte et son pharaon. Enfin, au Psaume LXXIII (LXXIV), 13, 14, les *tanninim* et le *leviathan* dont Dieu brise la tête sont encore les Égyptiens terrassés au passage de la mer Rouge. — Le crocodile figurait parmi les constellations, telles que les représentaient les Égyptiens. Voir CONSTELLATIONS.

H. LESÊTRE.

CROCQUET André, théologien de l'ordre de Saint-Benoît, né à Douai et mort de la peste à Valenciennes en 1580. Il avait été prieur de Saint-Pierre d'Hasnon. Ses principaux ouvrages sont : *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, in-8°, Douai, 1577; *Enarratio Epistolæ ad Hebreos B. Pauli Apostoli a syro sermone in latinum conversæ ex M. Galeni Vescappellii prælectionibus concinnata*, in-8°, Douai, 1578; *Paraphrasis sive conciones in septem psalmos Pœnitentiales*, in-8°, Douai, 1579. — Voir Valère André, *Bibliotheca belgica* (1643), p. 47; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ordinis sancti Benedicti*, t. IV, p. 50, 153, 159.

B. HEURTEBIZE.

CROISSANTS (*sahărônîm*; Septante : μηνίσκοι; Vulgate : *lunulæ, bullæ*), parures d'or ou d'argent, composées d'une série de croissants imitant celui de la lune. Les Madianites en formaient des colliers dont ils ornaient le cou de leurs chameaux. Gédéon s'empara de ces colliers. Jud., VIII, 21, 26. Stace, *Thebaid.*, IX, 687, parle d'un cheval portant au cou *niveo lunata monilia dente*, « des ornements en forme de lunes aux dents de neige », c'est-à-dire aux pointes d'argent brillant. A l'époque d'Isaïe, III, 18, les croissants faisaient partie de la parure

409. — Vase [illegible] en forme de sphinx avec des ornements en forme de croissants. Musée Saint-Louis à Carthage.

des femmes. La mode n'en passa pas vite. Plus tard, les Juifs attachaient des croissants d'or aux voiles des mariées. Talmud de Jérusalem, *Gittin*, f. 49. Plaute, *Epid.*, V, I, 34, énumère les « lunules » parmi les objets de toilette des femmes. Tertullien, *De cultu fœmin.*, II, 10, t. I, col. 1329, y fait encore allusion. Le croissant est représenté comme ornement au cou d'un sphinx du Musée Saint-Louis de Carthage (fig. 409). Cf. N. G. Schrœder, *Commentarius de vestitu mulierum hebræarum*, in-8°, 1776, p. 33-44.

H. LESÊTRE.

CROIX (σταυρός; Vulgate : *crux*), instrument de supplice dont se servaient les anciens pour faire subir la peine capitale aux criminels et aux esclaves.

I. *Forme de la croix.* — A l'origine, la croix se composait seulement d'une potence ou pal vertical, terminé en pointe (*acuta crux*, dit Mécène dans Sénèque, *Epist.* XVII, 1, 10, édit. Teubner, 1853, p. 330), auquel on suspendait le patient. Il est question de cette espèce de croix, *crux simplex* ou potence, dans l'Ancien Testament. Elle y est appelée en hébreu : *'ēṣ*, « bois, » et saint Jérôme a traduit plusieurs fois par *crux*. Gen., XL, 19; XLI, 13; Jos., VIII, 29; Esther, V, 14; VIII, 7; IX, 25; cf. II Reg., XXI, 6, 9. Voir PENDAISON. — Plus tard on ajouta au pal vertical une branche transversale et on y attacha le condamné avec des clous, ou bien on l'y lia avec des cordes et on l'y laissa suspendu jusqu'à ce qu'il rendît le dernier soupir. C'est à ce genre de supplice qu'on peut rapporter les expressions *cruci figere* ou *affigere*. Tacite, *Ann.*, XV, 44; Pétrone, *Satyr.*, III, 5. — La croix était généralement basse; ce n'était que par exception qu'on suspendait les suppliciés à un bois élevé, pour rendre le châtiment plus exemplaire, comme Suétone, *Galba*, IX, atteste que le fit Galba à l'égard d'un criminel (*Multo præter cæteras altiorem et dealbatam statui crucem jussit*). — On appelait la croix *commissa*, quand elle avait la forme de la lettre *tau*, T, et *immissa* ou *capitata*, quand le bois vertical dépassait la branche horizontale, †, cette dernière forme était la plus commune. Pour exécuter le condamné on dressait la croix, Cicéron, *Verr.*, V, 66, on hissait le patient avec des courroies, Pline, *H. N.*, XXVIII, 4; Lucain, VI, 543, 547, et on l'attachait avec des cordes ou bien on le fixait avec des

410. — Assurnasirpal, roi d'Assyrie, portant un bijou en forme de croix.

D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 4.

clous. Cf. Juste Lipse, *De cruce*, II, 7, in-8°, Anvers, 1606, p. 41-42.

II. *Origine de la croix.* — La croix, sous des formes diverses, se trouve représentée sur les monuments avant le christianisme, et l'on a publié de nombreux écrits pour s'efforcer de démontrer que ces représentations antiques, qui rappellent plus ou moins clairement la croix sur laquelle fut crucifié le Sauveur, étaient comme des types et des symboles prophétiques de la manière dont le Rédempteur devait expier nos péchés. Tels étaient, par exemple, le bijou en forme de croix qu'on voit porté par des rois assyriens, comme Assurnasirpal (fig. 410) et Samsiramman, dont les statues sont conservées au British Museum, à Londres, et les pendants d'oreilles cruci-

formes, comme ceux que le P. Delattre a trouvés dans des tombeaux puniques à Carthage, ; tel le *svastika* ou croix gemmée des Hindous, , et la croix ansée des Égyptiens, , qui figure parmi leurs signes hiéroglyphiques et se retrouve sur un grand nombre de monuments de la vallée du Nil. Voir le collier égyptien publié par Prisse d'Avennes, *L'art égyptien*, p. 404. Cf. G. de Mortillet, *Le signe de la croix avant le christianisme*, in-8°, Paris, 1866; Letronne, *La croix ansée égyptienne*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XVI, 2e part., 1846, p. 236-284; L. Müller, *Ueber Sterne, Kreuze und Kränze als religiose Symbole der alten Kulturvölker*, in-8°, Copenhague, 1865; W. W. Blake, *The Cross ancient and modern*, in-4°, New-York, 1888; Ansault, *Mémoire sur le culte de la croix avant Jésus-Christ*, in-8°, Paris, 1891. — Tous ces rapprochements sont imaginaires, contraires à la vraie critique et à l'interprétation exacte des monuments. Si l'on rencontre le signe de la croix dans l'art de plusieurs peuples anciens, c'est certainement comme un ornement géométrique; les deux lignes croisées étant l'ornement le plus simple et le plus naturel qui se puisse imaginer. La signification du *svastika* et de la croix ansée est assez obscure; l'un et l'autre ont peut-être une origine astronomique. La croix ansée, faussement appelée la clef du Nil, fut chez les Égyptiens le symbole de la vie (*ānḥ*) depuis les temps les plus reculés. Plus tard, à cause de sa forme et peut-être aussi à cause de son symbolisme, les chrétiens d'Égypte l'adoptèrent comme emblème de la croix. Al. Gayet, *Les monuments coptes du Musée de Boulaq*, dans les *Mémoires de la mission française du Caire*, t. III, fasc. III, 1889, p. 18, pl. XXXI-XXXIII, LXX, LXXI. — On a pris quelquefois pour une croix sur des monuments grecs la lettre X, qui, seule ou jointe au P, servait à marquer sur les monnaies les initiales du mot χρύσος, « or, » ou autres mots semblables, relatifs aux valeurs monétaires ou bien indiquant le nom du monnayeur. Les deux lettres XP réunies sur les monnaies grecques ne sont donc pas le monogramme du Christ, comme on l'a avancé à tort. Voir Madden, *History of Jewish Coinage*, in-4°, Londres, 1864, p. 83-87; cf. Eckhel, *Doctrina nummorum*, t. VIII, p. 89; F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, t. II, 1886, p. 224-225. — Les Romains et d'autres peuples anciens eurent naturellement l'idée de se servir de la potence ou de la croix comme instrument de supplice, sans y attacher aucune valeur symbolique et sans rien emprunter aux idées mythiques ou astronomiques des Hindous, des Égyptiens ou des Grecs. L'Écriture ne nous indique d'autre signe typique du crucifiement que le serpent d'airain. Num., XXI, 8-9. « Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, dit Notre-Seigneur en saint Jean, III, 14, ainsi devra être élevé le Fils de l'homme » sur la croix.

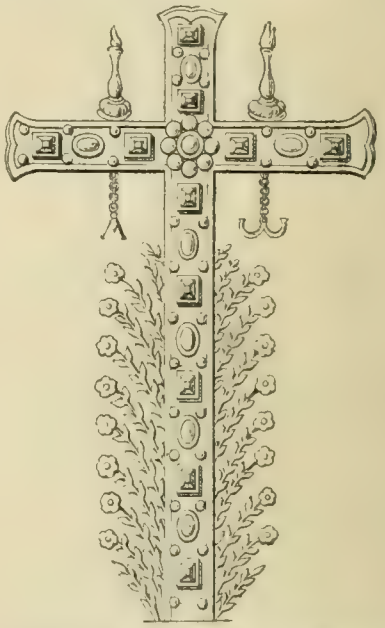
III. *Le supplice de la croix chez les Hébreux.* — Le supplice de la croix proprement dite était inconnu aux anciens Hébreux, qui avaient pour peine capitale la lapidation; mais depuis les temps de la République il était usité à Rome, où on l'appliquait spécialement aux esclaves; c'est pourquoi Cicéron, *In Verr.*, V, 66, 169, l'appelle *servitutis extremum summumque supplicium*. Lorsque la Palestine eut été soumise à la domination romaine, le supplice de la croix y devint commun pour ceux qui n'avaient pas le titre de citoyen romain, mais il fut toujours réservé aux voleurs et aux malfaiteurs. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VI, 2; *Bell. jud.*, II, XII, 6; XIV, 9; V XI, 1.

IV. *La croix du Sauveur.* — Elle avait la forme qu'on lui donne communément et était constituée par un montant avec une traverse qui laissait dépasser la tête de la tige. C'est ce qui résulte de l'expression de saint Matthieu, XXVII, 37, disant que le titre de la croix fut placé ἐπάνω, « au-dessus » de la tête du Sauveur (cf. Luc., XXIII, 38; Joa., XIX, 19), ce qui ne pouvait se faire qu'autant que le sommet de la croix s'élevait au-dessus des bras. Les plus anciens Pères qui ont décrit l'instrument de la passion du Sauveur lui attribuent expressément la forme de la *crux immissa*. Saint Irénée, *Adv. hær.*, II, 24, 4, t. VII, col. 794-795, dit qu'elle avait quatre extrémités, deux en longueur et deux en largeur. Saint Augustin parle de même, *Enarr. in Ps. CIII, serm.* I, 14. t. XXXVII, col. 1348. (Voir d'autres passages cités par Zöckler, *Das Kreuz*, 1875, p. 430-431.) Saint Irénée ajoute que la croix avait une cinquième extrémité ou saillie sur laquelle était assis le crucifié. Saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 91, col. 693, lui donne le nom de corne et la compare à la corne des rhinocéros. Tertullien l'appelle *sedilis excessus. Ad Nat.*, I, 12, t. I, col. 578. Cette espèce de siège ou chevalet (*equuleus*) avait pour but d'empêcher le poids du corps de déchirer complètement les mains clouées aux bras de la croix et d'aider le patient à se soutenir. La *sedile* n'a jamais été reproduite sur les représentations figurées du Sauveur crucifié. On met, au contraire, souvent sous ses pieds, pour remplir un office analogue, un ὑποπόδιον, *suppedaneum*, mais l'existence de ce support est très douteuse; il n'est nulle part mentionné avant Grégoire de Tours, qui le décrit dans son *De gloria martyrum*, 6, t. LXXI, col. 711. Les deux larrons durent être crucifiés sur des croix semblables à celle du Sauveur; on les représente généralement moins hautes. Voir saint Jean Chrysostome, *In I Cor., I, 26, hom. V, 5*, t. LXI, col. 45. — Une tradition ancienne, mais contestable, attribue au montant de la croix de Notre-Seigneur une longueur de quatre mètres quatre-vingts et à la traverse une longueur de deux mètres trente à deux mètres soixante. De l'examen des diverses reliques conservées en différents lieux, il résulte « que le bois de la croix provenait d'un conifère, et on ne peut douter que ce conifère ne soit du pin. » Ch. Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, in-4°, Paris, 1870, p. 63. Pour le crucifiement, voir PASSION; pour le titre de la croix, voir TITRE DE LA CROIX. — L'invention de la sainte Croix est vulgairement attribuée à la mère de l'empereur Constantin, sainte Hélène, qui, dit-on, la retrouva à Jérusalem même, près du Calvaire. Les critiques modernes traitent cette tradition de légende et en nient la réalité historique. Ils s'appuient principalement sur le silence de l'historien Eusèbe qui, ayant raconté tout ce qu'avait fait dans la ville sainte la pieuse impératrice, ne dit rien de ce point si important. Ce silence est en effet assez difficile à expliquer. Quant aux circonstances merveilleuses qui accompagnent le récit de cette invention dans le livre syriaque intitulé la *Doctrine d'Addaï*, d'où provient en partie la croyance vulgaire (voir t. I, col. 30), elles sont universellement considérées comme apocryphes. Cf. L. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, n° 45, p. CVIII. Mais quoi qu'il en soit des détails, le témoignage de saint Cyrille de Jérusalem qui vivait à la même époque qu'Eusèbe de Césarée, est formel pour affirmer que la vraie Croix fut retrouvée à Jérusalem à l'époque de Constantin; c'est ce qu'il écrit à l'empereur Constance. *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 52, 1167; cf. col. 686-687. Il est vrai qu'on conteste l'authenticité de la lettre de saint Cyrille, mais sans le prouver. Saint Ambroise, *De obit. Theod.*, 45-48, t. XVI, col. 1401; Rufin, *H. E.*, I, 8, t. XXI, col. 476, etc., confirment le fait de l'invention. Sainte Sylvie d'Aquitaine, *Peregrinatio ad loca sancta*, 2e édit. Gamurrini, in-4°, Rome, 1888, p. 76 (cf. 63-66), assure qu'on célébrait de son temps sur le Calvaire l'anniversaire de l'Invention de

la sainte Croix. — Les reliques de la vraie croix sont disséminées aujourd'hui dans le monde entier. Baronius, *Annales eccles.*, ann. 336, L, Lucques, 1739, t. IV, p. 178. La basilique de Sainte-Croix-de-Jérusalem à Rome et l'église Notre-Dame de Paris (fig. 411) en possèdent des fragments relativement considérables. Voir Rohault de Fleury, *Mémoire*, p. 45-163; Gosselin, *Notice historique sur la sainte couronne et les autres instruments de la passion de Notre-Dame de Paris*, in-8°, Paris, 1828; Sauvage, *Documents sur des reliques de la vraie croix*, in-8°, Rouen, 1893.

V. *La croix dans le sens métaphorique.* — L'instrument de la passion de Notre-Seigneur est devenu dans le langage chrétien et déjà dans le Nouveau Testament lui-même le symbole de la vertu chrétienne par excellence, la mortification qui consiste à dompter ses passions et à souffrir pour l'amour de Jésus-Christ, en union avec lui. Matth., X, 38; XVI, 24; Marc., VIII, 34; Luc., IX, 23; XIV, 27; Gal., II, 19; VI, 12. Cf. Gal., V, 24; VI, 14. Dans les Épîtres de saint Paul, le mot croix est synonyme de la passion, Ephes., II, 16; Hebr., XII, 2, et aussi de l'Évangile et de la religion elle-même. I Cor., I, 18; Phil., III, 18. — Le signe de la croix fut bientôt la marque du chrétien lui-même. « Le signe du Dieu vivant » dont parle l'Apocalypse, VII, 2, est vraisemblablement le signe de la croix. Ézéchiel, IX, 4, avait reçu de Dieu l'ordre de marquer sur le front de ses serviteurs fidèles la lettre *thav*, qui, dans l'ancienne écriture hébraïque, ressemblait par sa forme à la croix *immissa*, † (voir t. I, col. 407); ce signe est devenu le signe du chrétien : *Frontem crucis signaculo terimus*, dit Tertullien, *De Cor. mil.*, 3, t. II, col. 80.

VI. *La croix dans le culte et dans l'art chrétien.* — La croix fut vénérée par les premiers fidèles, quoiqu'ils ne la figurassent point sur leurs monuments; il suffit, pour le prouver, de rappeler le mot de Tertullien, qui dès le commencement du IIIe siècle appelle les chrétiens *religiosi crucis. Apol.*, XVI, t. I, col. 365-366. La difficulté d'exposer comme objet du culte un instrument qui servait au supplice des malfaiteurs explique suffisamment l'absence de la croix sur les plus anciens monuments chrétiens. Pendant les trois premiers siècles de persécution, nous trouvons seulement quelques signes qui font allusion à la croix d'une manière voilée. Un des plus anciens est sans doute l'ancre, qui sous ses diverses formes, ⚓, ⚓, représente en même temps et la croix et l'espérance fondée sur ce signe du salut. L'ancre se retrouve dans les parties les plus anciennes des catacombes romaines, gravée sur les pierres sépulcrales ou peinte sur les couvercles de monuments qu'on peut faire remonter jusqu'au Ier siècle. Le trident, qui a quelque ressemblance avec la croix, quoique un peu moins ancien, fut aussi employé symboliquement au même usage dans les trois premiers siècles. Il en fut de même de la lettre grecque *tau*, T, que Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 11, t. IX, col. 205, au IIIe siècle, appelle τοῦ κυριακοῦ σημείου τύπον, « le symbole du Seigneur. » Cf. S. Augustin, *Tract. CXVIII in Joa.*, t. XXXV, col. 1950; J. B. de Rossi, *Bulletino di archeologia christiana*, 1863, p. 35; Id., *De titulis Carthaginiensibus*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 503. — On symbolisa aussi la croix par le monogramme du Christ. La forme la plus ancienne est celle du seul X initial du nom sacré Χριστος ou bien du ☧, formé des deux lettres I[ησους] X[ριστος]. On rencontre ces deux formes sur les monuments funéraires de l'époque des persécutions, et aussi la forme ✕, appelée *decussata*, quoiqu'on l'ait contesté. Voir Marucchi, *Di una pregevole ed inedita iscrizione cristiana*, dans les *Studi in Italia*, année VI, t. II, 1883. Le monogramme ☧ fut représenté sur le labarum de Constantin, ce qui en rendit l'usage fréquent. La conversion des empereurs à la vraie foi fit disparaître le supplice de la croix. Constantin l'abolit. Sozomène, *H. E.*, I, 8, t. LXVII, col. 881; *Codex Theod.*, IX, 5, 18. Vers la fin du IVe siècle, le monogramme du Christ se transforme en ☩, signe qui se rapproche davantage de la véritable forme de la croix. Enfin, au commencement du Ve siècle apparaît la croix proprement dite, au moment où le triomphe du christianisme sur l'idolâtrie est devenu complet. Seulement elle est encore seule, sans l'image de la divine Victime, et on l'orne de palmes et de pierres



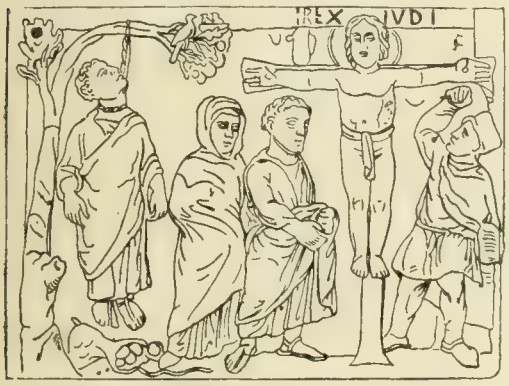
412. — Croix peinte du baptistère de Pontien. D'après Bottari, *Roma sotterranea*, pl. XLIV.

précieuses, comme dans le cimetière de Pontien, à Rome (fig. 412) : c'est la croix gemmée ou fleurie. — Le divin Crucifié apparaît pour la première fois sur l'instrument de son supplice, mais caricaturé par un soldat païen au commencement du IIIe siècle, dans un graffito du Palatin, conservé aujourd'hui au musée Kircher, à Rome. Voir Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 99-102. Les deux plus anciens monuments chrétiens sur lesquels on voit Jésus-Christ attaché à la croix sont du Ve siècle. L'un est une sculpture sur bois des portes de Sainte-Sabine, à Rome, et l'autre un ivoire conservé au British Museum, à Londres (fig. 413). Il n'a pas d'autre vêtement qu'une ceinture. Cf. S. Grégoire de Tours, *De glor. martyr.*, I, 23, t. LXXI, col. 724-725. Il est à remarquer qu'il est représenté encore vivant, les yeux ouverts et sans aucune marque de souffrance physique. Voir Berthier, *La porte de Sainte-Sabine à Rome*, in-8°, Fribourg (Suisse), 1892; Grisar, *Kreuz und Kreuzigung auf der altkristlichen Thüre, von S. Sabina in Rom*, in-8°, Rome, 1894. Cf. E. Dobbert, *Zur Entstehungsgeschichte des Crucifixes*, dans la *Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen*, t. I, Heft I, 1880, p. 41-50; R. Forrer et G. A. Müller, *Kreuz und Kreuzigung Christi in ihrer Kunstentwicklung*, in-f°, Strasbourg, 1894, pl. II, fig. 13;

Relique de la croix de Notre Seigneur

pl. III, fig. 2. Sur un crucifix du mont Athos, qu'on rapporte aussi au Ve siècle, voir W. Smith, *A Dictionary of christian antiquities*, 1875, t. I, p. 514.

Le Ve siècle avait été un siècle de transition dans l'art et dans la littérature. Au VIe siècle, le Christ attaché à la croix, mais vivant, commence à paraître plus fréquemment. Nous en avons un exemple dans l'Évangéliaire



413. — Crucifiement de Notre-Seigneur. On voit, à gauche, Judas pendu à un arbre. Ivoire du British Museum.

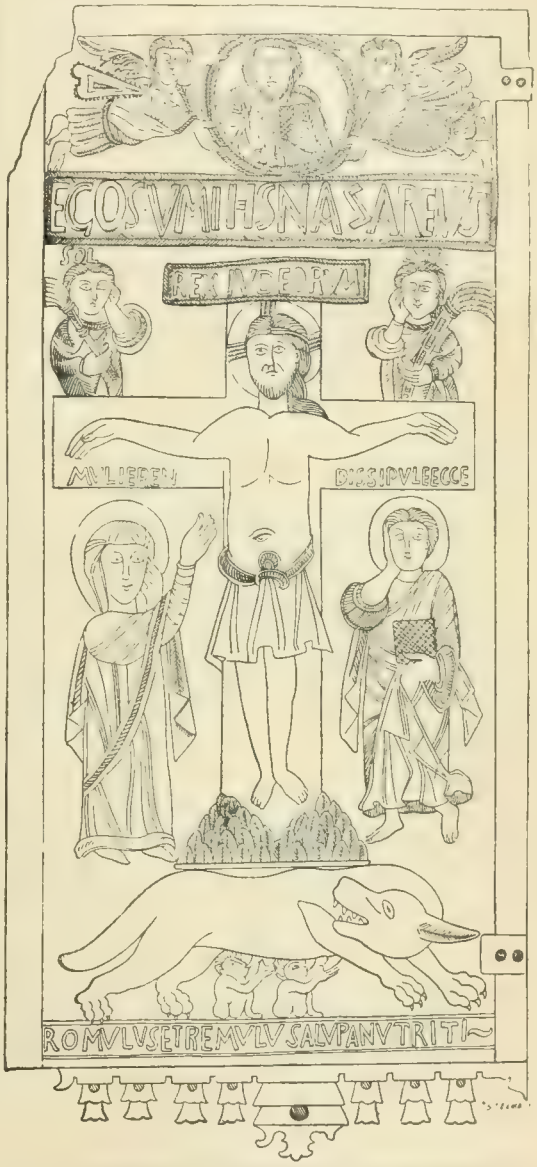
syriaque (*Codex syriacus* 56) de la Bibliothèque Laurentienne de Florence (fig. 414). Le Sauveur est vêtu d'une longue tunique sans manches, la tête est nimbée, les pieds et les mains attachés par quatre clous. Cf. Garucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. III, fig. 139, et p. 61. Voir aussi H. Marucchi, *La cripta sepolcrale di San Valentino*, Rome, 1878; Id., *Il cimitero e la basilica di San*

414. — Crucifiement de Notre-Seigneur. Évangéliaire syriaque de la Bibliothèque Laurentienne de Florence. D'après Forrer et Muller, *Kreuz und Kreuzigung*, 1894, pl. III, fig. 6.

Valentino, Rome, 1890; R. Forrer et G. A. Müller, *Kreuz und Kreuzigung*, p. 20 et pl. III, fig. 6.

Au IXe siècle, la représentation de Jésus en croix, ceint d'une ceinture et attaché avec quatre clous, devient commune. Tel on le voit sur le dyptique du monastère de Rambona, de l'an 898, conservé aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane (fig. 415). Voir F. Buonarroti, *Osservazione sopra alcuni frammenti di vetro*, in-4°, Florence, 1716, p. 257-283. Cf. P. Germano da S. Stanislao, *La casa celimontane dei SS. Giovanni e Paolo*, in-8°, Rome, 1895. — L'usage de trois clous seulement et par conséquent du croisement des jambes sur la croix prévaut au XIIe siècle. On cesse aussi alors de représenter le Christ vivant et comme triomphant sur la croix. Puis les écoles de Cimabue et de Giotto en Italie généralisent cette manière de représenter le divin Crucifié; on accentue aussi de plus en plus l'expression de la souffrance dans le Rédempteur mourant.

Voir Juste Lipse, *De cruce libri tres*, in-12, Anvers,



415. — Crucifiement de Notre-Seigneur. D'après Buonaroti, *Frammenti di vetro*, dernière planche.

1595; J. Gretser, S. J., *De cruce Christi rebusque ad eam pertinentibus*, 3 in-4°, Ingolstadt, 1598-1605; J. Bosius, *Crux triumphans et gloriosa*, in-f°, Anvers, 1617; Th. Bartholinus, *De cruce Christi hypomnemata IV*, in-8°, Copenhague, 1651; P. J. Münz, *Archäologische Bemerkungen uber das Kreuz Christi*, in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1867; J. Stockbauer, *Kuntsgeschichte des Kreuzes*, in-8°, Schaffouse, 1870; O. Zockler, *Das Kreuz Christi*, in-8°, Gutersloh, 1875; J. Hoppenot, *Le Crucifix dans l'histoire et dans l'art*, in-4°, Lille, 1901. H. MARUCCHI.

CROM Adrien, jésuite belge, né à Oorschot (Brabant), le 28 septembre 1590, mort à Bruxelles le 11 mai 1651. Il entra chez les Jésuites le 8 octobre 1609, et succéda au P. Cornelius a Lapide dans la chaire d'Écriture Sainte, au scolasticat de Louvain. Il a laissé : *Centum quinquaginta Psalmi Davidici compendiosa paraphrasi ad litteræ seriem expositi et sensu mystico illustrati*, in-4°, Louvain, 1628; et, de 1629 à 1633, il publia plusieurs thèses d'Écriture Sainte : 1° *Theses ex Genesi;* 2° *In Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium, sive de republica judaica ex Ægypto educta, suisque legibus ceremonialibus et judicialibus, sive sacris et politicis a Deo instituta;* 3° *In Josue, Judices, Ruth, IV libros Regum et II Paralipomenon;* 4° *In Jobi historiam, et libros Tobiæ, Judith, Esther, Esdræ et Nehemiæ;* 5° *In quatuor Evangelia.* C. Sommervogel.

CRUCHE (hébreu : *kad;* Septante : ὑδρία; Vulgate : *hydria, lagena*), vase de terre dont on se sert pour puiser de l'eau, et dans lequel on conserve certaines denrées, de la farine, etc. Voir Cad, col. 8. La cruche est d'ordinaire plus longue que large; elle rappelle la forme de l'amphore et se prend généralement au moyen de deux anses. On peut voir des cruches égyptiennes représentées dans la figure coloriée du t. I, col. 1932. Elles sont munies de deux anses latérales, se terminent en pointe et se portent sur l'épaule ou sur la tête. Les Chaldéens se servaient aussi de jarres en terre cuite pour contenir l'eau. Voir Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 709-711; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 747. On a retrouvé des cruches anciennes dans les fouilles de Tell el-Hésy, l'ancienne Lachis (fig. 416). On en a trouvé aussi à Jérusalem (fig. 417). Des cruches modernes de Palestine, à fond arrondi, sont représentées t. I, fig. 493, col. 1623; t. II, fig. 45, col. 116. Les cruches figurent dans plusieurs scènes décrites ou indiquées dans la Sainte Écriture.

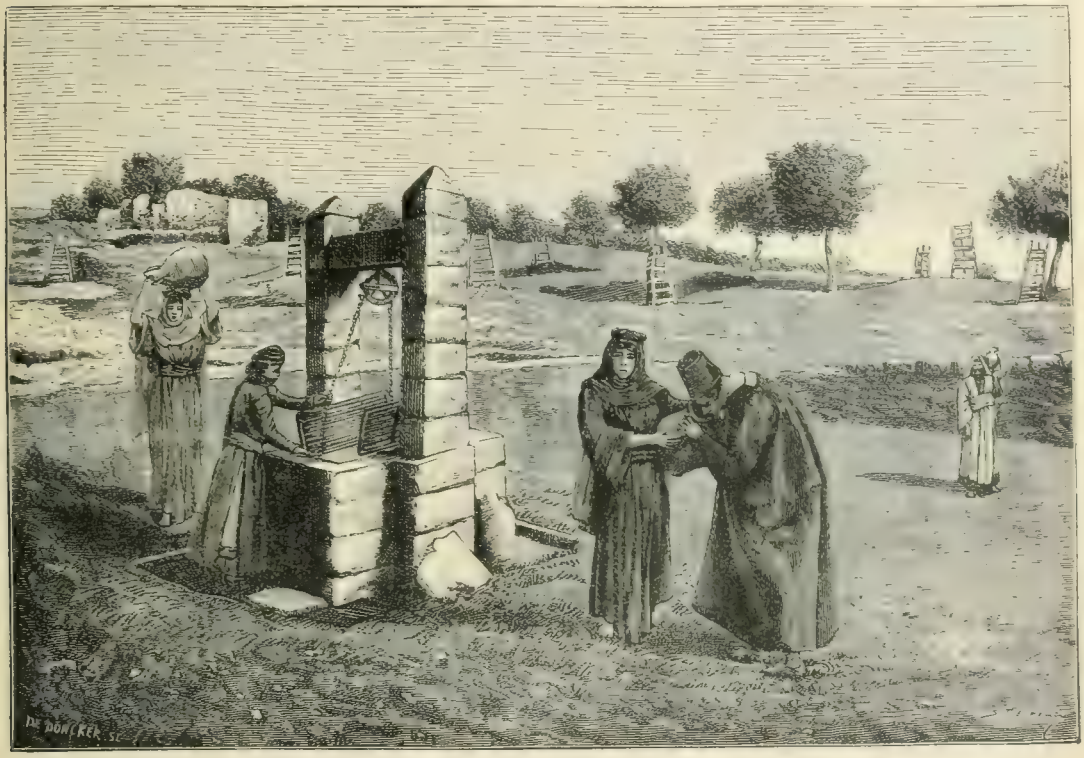
416. — Cruches trouvées à Tell el-Hésy (Lachis). XIIe siècle avant J.-C. D'après Fl. Petrie, *Tell el-Hesy*, p. 40 et 44.

417. — Cruches trouvées à Jérusalem. D'après *Plans, Elevations and Sections*, pl. XLV.

1° Quand Abraham envoie son serviteur Éliézer en Mésopotamie, pour chercher une épouse à Isaac, le serviteur s'arrête un soir avec ses chameaux, près de la ville où habitait Nachor, « à l'heure où les femmes ont coutume de sortir pour puiser de l'eau. » Gen., XXIV, 11. C'est, en effet, au coucher du soleil qu'on fait la provision d'eau pour le repas du soir et pour les besoins de la nuit. En Orient, on conserve toujours une cruche pleine d'eau pour la nuit; personne, riche ou pauvre, ne se coucherait sans avoir un vase d'eau à portée de sa main,

CROWE Guillaume, ministre anglican, professeur à Croydon, vivait dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Il a laissé plusieurs ouvrages parmi lesquels : *Catalogue of our English writers on the Old and New Testament, either in whole or in part wether commentators, elucidators, annotators or expositors, at large, or in single sermons*, in-12, Londres, 1668; *Elenchus Scriptorum in Sacram Scripturam tam græcorum quam latinorum in quo [illegible] eorum gens, patria, professio, religio, librorum tituli, editiones variæ*, in-8°, Londres, 1672. Malheureusement les renseignements fournis par l'auteur sont loin d'avoir l'exactitude recherchée dans ces sortes d'ouvrages. — Voir Walch, *Bibliotheca theologica*, t. IV, p. 371. B. Heurtebize.

afin de pouvoir prendre une gorgée quand on se réveille. Actuellement, on ne manque pas de mettre la gargoulette d'eau à côté de la natte offerte à l'étranger qui reçoit l'hospitalité. Le Bédouin du désert dort auprès de sa cruche d'eau et de sa lance plantée en terre. Cette coutume explique un épisode raconté au premier livre des Rois, XXVI, 7-11. David et Abisaï surprennent Saül dormant dans sa tente. Abisaï veut tuer le roi; mais David lui dit : « Que le Seigneur me garde d'étendre la main sur son oint. Prends seulement la lance, qui est à sa tête, et le vase d'eau, et allons-nous-en. » Cf. Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 257; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. II, p. 98. — Éliézer demande au Seigneur de lui indiquer la future épouse d'Isaac au signe suivant : « La jeune fille à qui je dirai : Penche ta cruche pour que je boive, et qui répondra : Bois, puis je donnerai à boire à tes chameaux; c'est celle-là que vous avez préparée à votre serviteur Isaac. » Gen., XXIV, 14. Rébecca répond le plus gracieusement du monde à la demande d'Éliézer. Elle portait la cruche sur son épaule; elle la descend et l'incline sur son bras pour que le voyageur puisse boire commodément. Puis elle verse le restant de l'eau dans les abreuvoirs, et court au puits en chercher d'autre pour que tous les chameaux puissent boire. Cette scène est tout à fait dans les mœurs de l'Orient, où elle se renouvelle comme à volonté. Cf. col. 117. Niebuhr, voyageur danois, *Reisebeschreibung nach Arabien*, Copenhague, t. II, 1778, p. 410, raconte ce qui suit : « Nous trouvâmes sur le chemin d'Orsa à Bir plusieurs puits où les jeunes filles des villages voisins, ou des tribus des Kurdes ou des Turcomans, qui circulaient dans la contrée, abreuvaient leurs troupeaux. A peine les eûmes-nous saluées et fûmes-nous descendus de cheval, qu'elles nous apportèrent de l'eau et abreuvèrent aussi nos chevaux. On m'avait déjà fait de semblables politesses dans d'autres pays. Mais ici elles me paraissaient particulièrement remarquables, parce que jadis Rébecca, qui a été certainement élevée dans ces contrées, y a eu pour les voyageurs les mêmes attentions. Peut-être même ai-je bu de la source où elle puisait l'eau. » Aujourd'hui encore on donne de l'eau à boire à l'étranger et au voyageur en appuyant la cruche sur la hanche et en l'inclinant (fig. 418). — Le prophète Élie fait remplir trois fois quatre cruches d'eau, et l'on en verse le contenu sur l'holocauste, que consume ensuite le feu du ciel, tandis que celui des prêtres de Baal reste intact. III Reg., XVIII, 34. — A Cana, les serviteurs se servent sans doute de cruches portatives pour remplir les six grandes urnes ou cruches de pierre, λίθιναι ὑδρίαι, qui contiennent chacune deux ou trois métrètes (de 78 à 117 litres). Joa., II, 6, 7. — C'est avec une cruche comme celle de Rébecca que la Samaritaine vient au puits de Jacob. Joa., IV, 28. — Enfin, quand Notre-Seigneur veut indiquer à Pierre et à Jean l'endroit où ils doivent préparer la Pâque, il leur dit de suivre un homme qu'ils trouveront à la porte de la ville, « portant une cruche d'eau » (κέραμιον, un vase de terre, *lagenam*). Marc., XIV, 13.



418. — Jeune fille du mont Carmel donnant à boire. D'après une photographie.

2° Pour surprendre et vaincre les Madianites au milieu de la nuit, Gédéon emploie le stratagème suivant. Il donne à ses trois cents hommes des trompettes et des torches allumées. Ces torches, de pois ou de résine, sont enfermées dans des cruches vides, pour qu'on n'en puisse pas apercevoir la lueur au milieu des ténèbres. Il est probable qu'un trou était pratiqué au fond des cruches, et que la torche, passant au travers, était facilement tenue à la main. Pénétrant dans le camp des Madianites, les Hébreux brisent leurs cruches, surprennent les ennemis par la lumière des torches et le bruit des trompettes et

les mettent en fuite. Jud., VII, 16, 20. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Copenhague, 1772, p. 304, raconte encore qu'en plein XVIIIe siècle un chef de tribu arabe employa avec succès le stratagème de Gédéon. Cf. Rosenmüller, *Das alte and neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. III, p. 35.

3° Une cruche servait à la veuve de Sarepta pour y conserver sa farine. III Reg., XVII, 12, 14, 16.

4° L'Ecclésiaste, XII, 6, dans sa description allégorique de la vieillesse, compare le corps frappé par la mort à « la cruche qui se brise à la fontaine », et qui ne peut plus puiser ni garder l'eau. Cette comparaison a passé en français dans un vieux proverbe qu'on trouve déjà au XIIIe siècle : « Tant va le pot au puis, que il quasse, » et qui a cours aujourd'hui sous la forme plus moderne : « Tant va la cruche à l'eau, qu'à la fin elle se casse. »

Dans trois passages, III Reg., VII, 50; IV Reg., XII, 13 (hébreu, 14); Jer., LII, 19, les versions traduisent par « cruches » le mot *sippôt*, qui est le nom de « bassins » employés au service du Temple. H. LESÊTRE.

CRUCIFIEMENT. Voir CROIX et PASSION.

CRUCIGER, CREUTZIGER Gaspard, théologien luthérien, né à Leipzig le 1er janvier 1504, mort à Wittenberg le 16 novembre 1548. Il fut recteur à Magdebourg et professeur de théologie à Wittenberg. Il s'attacha aux doctrines de Mélanchton, qui le fit nommer directeur de l'école de Saint-Jean, à Magdebourg. Après plusieurs années passées dans cette ville, il revint à Wittenberg et aida Luther dans sa traduction de la Bible. Parmi ses ouvrages nous devons citer : *Enarratio in Evangelium Johannis*, in-8°, Wittenberg, 1540; *Commentarius in primam Epistolam ad Timotheum*, in-8°, Strasbourg, 1542; *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*, in-8°, Wittenberg, 1547. — Voir J. G. Bossek, *Dissertatio de C. Crucigero*, in-4°, Leipzig, 1739; Dupin, *Bibliothèque des auteurs séparés de l'Église romaine au XVIe siècle*, t. I, p. 100; Walch, *Bibliotheca theologica*, t. IV, p. 646, 680, 718. B. HEURTEBIZE.

CRUZ (Louis da), jésuite portugais, né à Lisbonne en 1543, mort à Coimbre le 18 juillet 1604. Il entra chez les Jésuites le 2 décembre 1558, enseigna quatorze ans la rhétorique; très versé dans la connaissance du grec et de l'hébreu, il professa l'Écriture Sainte; il fut aussi appliqué à la prédication. On a de lui : *Interpretatio poetica latine in centum quinquaginta psalmos, libri quinque*, in-12, Ingolstadt, 1597; Madrid, 1600; Naples, 1601; Milan, 1684; Venise, 1604; Lyon, 1608; Cologne, 1612. C. SOMMERVOGEL.

CRYPTOFERRATENSIS (CODEX), manuscrit des Épîtres de saint Paul, dont il ne reste qu'un feuillet. Il appartient à la bibliothèque de l'abbaye de Grotta-Ferrata, dans les monts Albains, près de Rome, où il est coté Z 6 1. C'est un palimpseste; l'écriture seconde est grecque, minuscule, et donne un passage de l'*Iliade*; l'écriture première est du VIIe siècle, onciale, sans accents ni esprits. Ce fragment, II Cor., XI, 9-19, désigné par la lettre *R* dans l'appareil critique des Épîtres de saint Paul, a été publié par le P. Cozza, dans ses *Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta*, Rome, 1867, p. 332-335. C. R. Gregory, *Prolegomena*, p. 435. A. Rocchi, *Codices Cryptenses*, Tusculum, 1882, au manuscrit Z 6 1, décrit un manuscrit latin du XVe siècle, qui n'a rien de commun avec le feuillet palimpseste qui nous occupe et que nous avons cherché en vain au catalogue. A-t-il disparu de l'abbaye? P. BATIFFOL.

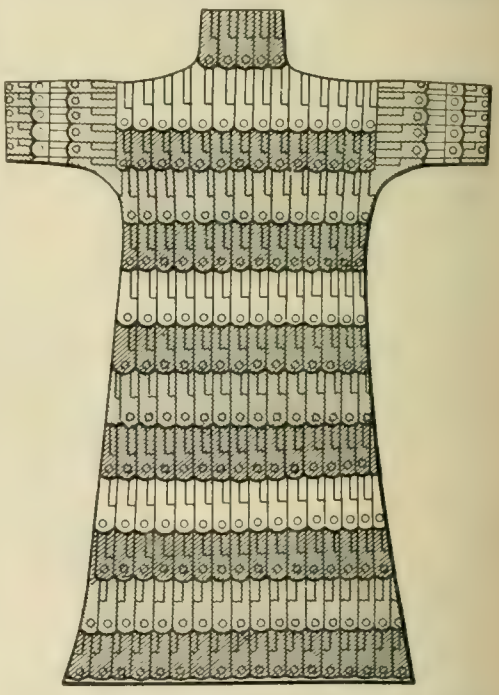
CUIR. Voir PEAU et CORROYEUR.

CUIRASSE (hébreu : *širyôn*, I Sam. [Reg.], XVII, 5, 38; *širyôn*, I [III] Reg., XXII, 34; II Par., XVIII, 33, *širyôn*, Jer., XLVI, 4; LI, 3; Septante : θώραξ; Vulgate : *lorica, thorax*), armure destinée à protéger le corps ou tout au moins le buste contre les coups de l'ennemi.

I. LES CUIRASSES CHEZ LES JUIFS. — La cuirasse n'apparaît dans l'armement des Israélites qu'au temps des rois. Saül portait une cuirasse dont il voulut revêtir David au moment où celui-ci allait combattre Goliath. I Reg. (I Sam.), XVII, 38. Josaphat périt frappé par une flèche au défaut de la cuirasse. II Par., XVIII, 33. La Vulgate traduit : *inter cervicem et scapulas*. Les soldats d'Ozias en étaient revêtus. II Par., XXVI, 14. Elle est encore nommée parmi les armes défensives des compagnons de Néhémie. II Esdr. (Nehem.), IV, 16 (hébreu, 10). Judas Machabée portait également une cuirasse. I Mach., III, 3. (Dans Job, XLI, 17 (hébreu, 18), *širyâh* paraît signifier plutôt « harpon » que « cuirasse ».) — Aucune description ni aucun détail ne nous est donné par la Sainte Écriture sur les cuirasses en usage chez les Juifs, mais il est évident qu'elles devaient être les mêmes que celles dont se servaient les peuples voisins.

II. LES CUIRASSES DES PHILISTINS. — Le géant Goliath portait une cuirasse faite d'écailles et pesant cinq mille sicles d'airain. I Reg. (I Sam.), XVII, 5. Les Septante en font une cotte de mailles, mais la Vulgate a traduit avec raison le texte hébreu par *lorica squamata*. La cuirasse de Goliath devait, en effet, ressembler à celles des Égyptiens et des Assyriens. La version d'Aquila traduit par le terme grec technique φολιδωτόν. Voir COTTE DE MAILLES.

III. CUIRASSES ÉGYPTIENNES. — La Sainte Écriture ne

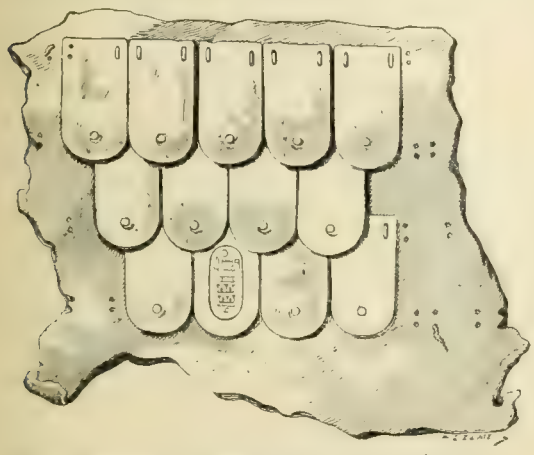


419. — Cuirasse égyptienne provenant du tombeau de Ramsès III. Biban el-Molouk.

D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, t. III, pl. 262.

parle pas de cuirasses en décrivant l'armement des Égyptiens, mais elle fait allusion à la cotte d'armes de lin, en indiquant la forme des vêtements du grand prêtre. L'éphod devait avoir à l'endroit du cou une ouverture semblable à celle de la *taḥerâ'*, c'est-à-dire de la cotte d'armes faite de lin telle que la portaient les soldats égyptiens. Exod., XXVIII, 32; XXXIX, 23 (Vulgate, 21; Septante, XXXVI, 23). Dans ces deux passages, ni la Vulgate ni les Septante ne

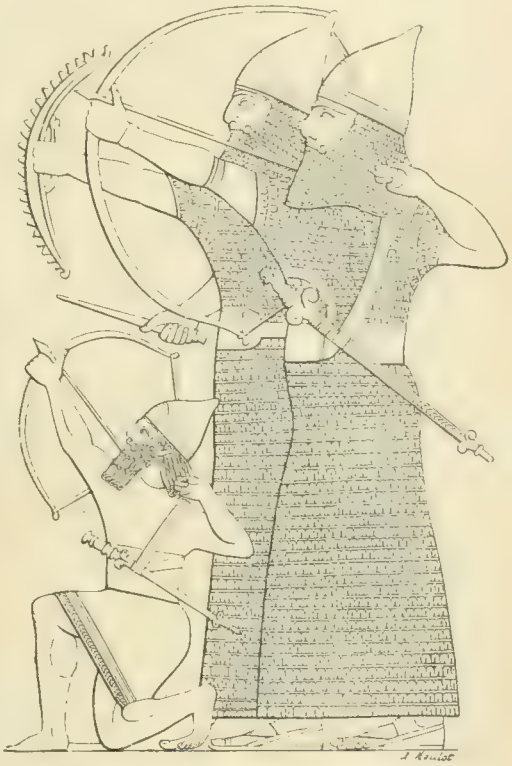
nomment l'armure. — En Égypte, les rois, les princes et certains soldats étrangers à leur service portaient seuls des cuirasses proprement dites. Ces cuirasses étaient des cottes de cuir auxquelles étaient fixés des rangs superposés de plaques de métal attachées les unes aux autres par des rivets. Quelques-unes avaient un col et des manches faites de la même manière. Parmi les armes peintes sur le tombeau de Ramsès III se trouve une de ces cuirasses à col et à manches. Les rangs de plaques sont alternativement peints en rouge, en jaune et en bistre (fig. 419). Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, in-f°, Paris, 1845, pl. CCLXII. Cf. G. Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, in-8°, Londres, 1878, t. I, p. 221, fig. 53 *a*. Voir ARSENAL, fig. 278, t. I, col. 1035. Les plaques avaient la forme de rectangles arrondis à l'une des extrémités comme les boucliers. Elles portaient parfois des inscriptions. Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, in-f°, Paris, 1847,



420. — Fragment de cuirasse égyptienne portant le cartouche de Šesanq Ier (Sésac).
D'après Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, pl. 46.

pl. XLVI, 3. Sur l'une d'elles (fig. 420) est écrit en caractères hiéroglyphiques le nom de Šešanqa (Sésac). Elle appartenait au roi de ce nom ou à un de ses officiers. G. Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 221, fig. 54. Les Égyptiens portaient aussi des corselets de cuir, attachés par des bretelles passant sur les épaules. Certains de ces corselets étaient ornés de figures de lions ou d'autres animaux. G. Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 220, fig. 53; Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. CCLXIV.

IV. CUIRASSES ASSYRIENNES. — Les cuirasses des Babyloniens et des Assyriens sont mentionnées dans Jérémie, XLVI (Septante, XXVI), 4; LI (Septante, XXVIII), 3. Dans ce dernier passage, les Septante emploient le terme général ὅπλα, « armes. » Dans Ézéchiel, XXIII, 24, la Vulgate nomme les cuirasses là où le texte hébreu et les Septante parlent de grands boucliers. Voir BOUCLIER, t. I, col. 1879. — Les cuirasses assyriennes sont de trois grandeurs et de deux modes différents. Dans les temps les plus anciens, elles descendaient jusqu'aux genoux et même jusqu'aux pieds (fig. 421). Elles étaient composées uniquement de rangs d'écailles de fer cousus à une tunique de lin ou de peau. A. Layard, *The Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 18, 19, 20, 28, etc. Voir t. I, col. 1566, fig. 479. Plus tard, elles ne descendirent pas plus bas que la ceinture, et elles furent formées de bandes alternées de plaques dont la forme et peut-être le métal étaient différents. A. Layard, *Nineveh and its remains*, in-8°, Londres, 1849, t. II, p. 336, pense que les métaux employés étaient le fer et le cuivre. Il est plus probable que les écailles du nouveau modèle, qui étaient plus petites, alternaient avec celles de l'ancien. Les premières avaient la forme d'un rectangle long dont l'une des extrémités était arrondie. Celles qu'on a trouvées dans les fouilles ont de cinq à sept centimètres de longueur. Elles étaient placées dans le sens de leur plus grande dimension. Les petites ont vingt-cinq millimètres de haut. Une de leurs extrémités formait un angle obtus. Elles étaient placées horizontalement, chacune d'elles recouvrant un peu la suivante (fig. 422). P. Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 49, 60, 62, 77, etc. Ce mode de construction, tout en assurant la résistance de l'armure, la rendait plus souple. On a retrouvé dans les ruines assyriennes des restes de ces cuirasses. A. Layard, *Nineveh and its remains*, t. II,



421. — Soldats assyriens armés de cuirasses. Nimroud.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 15.

p. 336. Voir t. I, col. 983, fig. 261; col. 990, fig. 265; col. 1082, fig. 292; col. 1151, fig. 314; col. 1886, fig. 585, 586; col. 1978, fig. 636. Les écailles sont souvent décorées de figures ou d'ornements en bosse. Les petites écailles n'ont pas d'ornements; elles ont simplement, au milieu, une ligne de cuivre incrusté dans le fer. Comme la cuirasse égyptienne, la cuirasse assyrienne avait d'ordinaire une courte manche. Les écailles de cette manche étaient tantôt disposées dans le même sens que celles de la cuirasse, tantôt à angle droit avec elles. G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient Eastern World*, 4e édit., in-8°, Londres, 1879, t. I, p. 443-444; cf. p. 431. Les cuirasses assyriennes sont souvent désignées par les auteurs modernes sous le nom de cottes de mailles. Elles ressemblaient, en effet, par certains points à l'armure qui porte ce nom. C'étaient des cottes, mais des cottes d'écailles de métal et non de mailles. Voir COTTE DE MAILLES.

V. CUIRASSES DE L'ARMÉE DE GOG. — Ézéchiel, XXVIII, 4, dit que les soldats de Gog étaient armés de cuirasses. D'après l'interprétation commune, Gog est le chef des

Scythes. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, n° 1046, p. 747-748. Les monuments qui représentent ces Scythes les montrent revêtus d'une sorte de blouse en étoffe, mais il semble que par-dessous ils portaient une armure en mailles de fer. *Antiquités du Bosphore cimmérien*, édit. Salomon Reinach, in-8°, Paris, 1892, p. 137; cf. pl. LXIV, n° 3.

VI. Cuirasses grecques. — Les cuirasses grecques sont plusieurs fois mentionnées. L'auteur du premier livre des Machabées, VI, 2, parle de celles qu'Alexandre déposa en ex-voto à Élymaïs. Cet usage était très fréquent dans l'antiquité. *Corpus inscr. attic.*, t. I, n° 161; t. II, n° 826; Pausanias, I, XXI, 6, 7; XXVII, 1; *Antholog. palatin.*, VI, 81, 85, 86, etc. Les cavaliers qui apparurent dans les airs portaient des cuirasses de tout genre. II Mach., V, 3. — Les cuirasses grecques de l'époque archaïque

[illegible] — Archer assyrien couvert d'une cuirasse. D'après Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 49.

étaient formées de deux plaques de métal, dont l'une recouvrait la poitrine et l'autre le dos, et qui étaient maintenues sur les épaules, comme sous les aisselles, par des agrafes, des boucles et des nœuds (fig. 423). Homère, *Iliad.*, XX, 413-415, etc.; Pausanias, X, XXVI, 5; cf. W. Helbig, *L'épopée homérique expliquée par les monuments*, trad. Fl. Trawinski, in-8°, Paris, 1894, p. 363-365. Ce genre de cuirasse resta en usage à l'époque classique. A. Baumeister, *Denkmäler des classischen Altertums*, in-8°, Munich, 1888, t. III, p. 2024, fig. 2191; p. 2031, fig. 2201, 2203. — Les Grecs connaissaient aussi la cuirasse faite d'écailles de métal (fig. 424). Elle est représentée sur les monuments figurés. A. Baumeister, *Denkmäler*, p. 8, fig. 9, p. 29, fig. 30, p. 595, fig. 637; p. 2034, fig. 2207; O. Rayet et M. Collignon, *Histoire de la céramique grecque*, in-8°, Paris, 1888, p. 185, fig. 75. On a retrouvé sur les rives du Bosphore cimmérien, dans une tombe grecque du Ve ou du VIe siècle avant J.-C., des fragments de cuirasses de ce genre entièrement semblables à celles des Égyptiens et des Assyriens. *Antiquités du Bosphore cimmérien*, pl. XXVIII, 3 à 6, cf. 75; *Comptes rendus de la commission impériale russe*, 1872, p. 297, 300; 1874, p. 184-189, 222; 1876, p. 113-114; 1877, p. 223. On possède à Oxford des fragments de même origine. *Journal of Hellenic Studies*, 1884, p. 66, pl. XLVI, 3. La cuirasse d'écailles s'appelait en grec θωραξ λεπιδωτός ou φωλιδωτός. Hérodote, IX, 22; *Corpus inscript. attic.*, t. II, n° 731. Les Grecs avaient aussi des corselets en cuir, qu'ils appelaient σπολάδες, Pollux, *Onomasticon*, VII, 70, et des corselets de lin écru, θωρακες λινοι, *Corpus inscript. attic.*, t. II, n° 731; Cornelius Nepos, *Iphicrate*, 1, que l'on rendait imperméables en les faisant macérer dans du vinaigre. H. Droysen, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen*, in-8°, Fribourg en-Brisgau, 1889

423. — Soldat avec bouclier et cuirasse. Bronze de Dodone. D'après l'*Archäologische Zeitung*, 1882, pl. I.

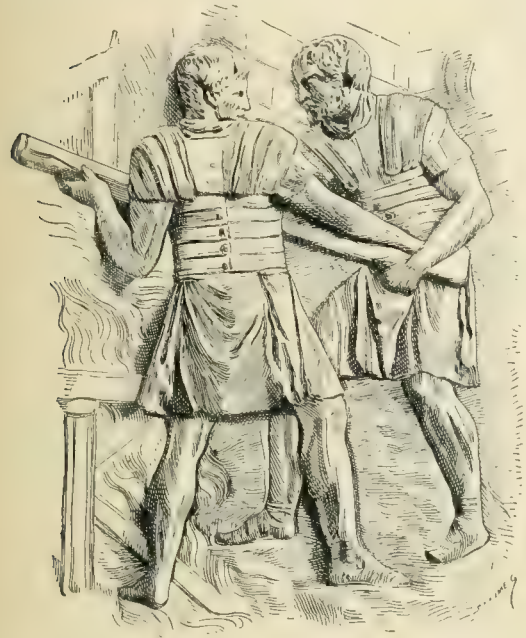
p. 4-9. Les cuirasses d'écailles étaient en usage chez les Étrusques, en même temps que celles qui étaient faites de deux plaques de métal. A. Baumeister, *Denkmäler*,

424. — Achille armé d'une cuirasse. Peinture d'une coupe de Sosias, trouvée à Vulci, et actuellement au Musée de Berlin. D'après les *Monumenti Instituti archeol.*, t. I, pl. 24.

p. 2044, pl. LXXXIX; Jules Martha, *L'art étrusque*, in-8°, Paris, 1889, p. 315, fig. 210; p. 511, fig. 346.

VII. Cuirasses romaines. — Elles étaient également de plusieurs sortes. Les légionnaires, à l'époque républicaine, portaient une cuirasse faite d'épaisses lanières de cuir, *lorica*, recouverte à la région du cœur d'une plaque de fer. Polybe, VI, XXIII, 14. Cependant les citoyens de

la première classe avaient une cotte de mailles, *lorica hamata*, empruntée aux Gaulois. Virgile, *Æneid.*, III, 467; Lucain, *Pharsale*, VII, 498; Varron, *De lingua latina*, V, 116; A. Baumeister, *Denkmäler*, p. 2066, fig. 2065. Voir COTTE DE MAILLES. Ils connaissaient aussi la cuirasse d'écailles, *lorica squamata* ou *segmentata* (fig. 425). Fröhner, *La colonne Trajane*, pl. 43; A. Baumeister,



425. — Soldats romains portant une cuirasse. D'après Fröhner, *La colonne Trajane*, pl. 43.

Denkmäler, p. 2061, fig. 2276; p. 2066, fig. 2282. C'était celle que portait la garde prétorienne. Dion Cassius, LXXVIII, XXXVII, 4. Voir J. Marquardt, *L'organisation militaire chez les Romains*, trad. Brissaud (Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. XI), in-8°, Paris, 1891, p. 25-26. Les empereurs et les généraux sont souvent représentés avec des cuirasses de bronze de deux pièces, très ornées. Clarac, *Musée de sculpture*, t. III, pl. 355, 356.

VIII. CUIRASSES DES ANIMAUX. — D'après I Mach., VI, 43, un des éléphants de l'armée des rois de Syrie était armé d'une cuirasse royale. Éléazar, en le voyant, crut qu'il était monté par Antiochus IV Épiphane lui-même, il essaya de le tuer et périt écrasé par lui. I Mach., VI, 43. On a objecté que les éléphants d'Antiochus n'étaient protégés que par des frontaux. Tite-Live, XXXVII, 40. Mais comme ils portaient sur leur dos une tour qui s'appelait en grec θωράκιον (Ælien, *De natur. animal.*, XIII, 9; Diodore de Sicile, II, 17; Polybe, *Fragm., Hist.*, 22; Suidas, au mot θωράκιον; voir t. I, col. 999, fig. 272), on a supposé qu'il s'agissait peut-être ici de la tour royale et non de la cuirasse, et que, dans ce cas, c'est le sens qu'on devrait donner au mot grec θώραξ, à moins qu'il n'y ait une faute de copiste et que θώρακι ne soit mis pour θωρακίῳ. Cf. H. Droysen, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen*, p. 138, n. 1. — En réalité la phrase de l'auteur sacré : ἐν τῶν θηρίων τεθωρακισμένον θώρακι βασιλικῷ, ne peut s'entendre dans ce sens, car elle désigne une armure destinée à protéger l'animal lui-même et non une tour pour porter des combattants, et il est certain, d'après les auteurs anciens, qu'on protégeait parfois les éléphants à l'aide de lamelles de fer. On appelait les éléphants ainsi cuirassés καταφρακτοί ou *loricati*. Eckhel, *Doctrina Numor.*, t. V, p. 153; t. VII, p. 19; l'auteur de *Bell. Afric.*, 72; Diodore, II, 17, 18; Polyen, *Stratagem.*, VIII, XXIII, 5; Héliodore, *Æthiop.*, IX; Bochart, *De animal.*, part. I, l. II, c. XXVII, édit. Leusden, 1692, p. 272; Salomon Reinach, *La nécropole de Myrina*, in-4°, Paris, 1887, p. 319; Armandi, *Histoire militaire des éléphants*, in-8°, Paris, 1843, p. 259 et 401. Voir t. I, col. 999.

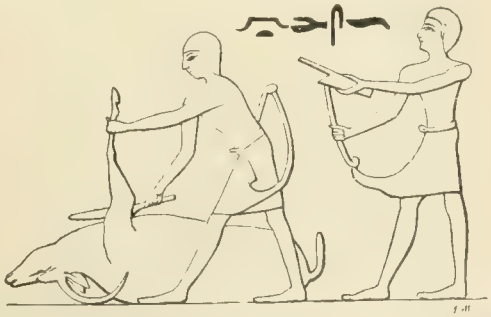
IX. CUIRASSES DANS L'APOCALYPSE. — Dans l'Apocalypse, IX, 9, saint Jean voit apparaître les sauterelles qui dévastent le monde, revêtues de cuirasses qui ressemblent à des cuirasses de fer. Les sauterelles sont recouvertes d'une espèce d'écaille ou cuirasse à laquelle les naturalistes donnent précisément le nom de thorax, employé ici par l'auteur sacré dans le texte grec. Les insectes que voit le prophète dans sa vision étant plus gros qu'ils ne le sont ordinairement, sa comparaison est toute naturelle. Un peu plus loin, IX, 17, il représente comme ministres de la colère de Dieu, et chargés d'infliger aux hommes le second châtiment, des cavaliers armés de cuirasses couleur de feu, d'hyacinthe et de soufre.

X. COMPARAISONS TIRÉES DE LA CUIRASSE. — La Sainte Écriture compare souvent à une cuirasse les objets matériels qui entourent la terre ou les vertus qui protègent l'homme. La glace est une cuirasse dont se revêt la terre, Eccli., XLIII, 22. La justice, Is., LIX, 17; Sap., IV, 19; Ephes., VI, 14; la foi et la charité, I Thess., sont des cuirasses pour l'âme du pieux israélite ou du chrétien.

E. BEURLIER.

CUISINE, 1° partie d'une maison où l'on apprête les aliments et 2° art de les préparer.

I. LIEU OU L'ON FAISAIT LA CUISINE. — 1° Dans la plupart des habitations israélites, il ne devait pas y avoir de lieu spécial servant de cuisine. Autrefois comme de nos jours, on devait préparer les repas soit dans l'appartement même où l'on habitait, soit fréquemment dans la cour ou le terrain attenant à l'habitation, soit enfin sur la terrasse ou toit de la maison. Mais les grands personnages avaient sans doute des cuisines proprement dites. Cf. III Reg., IV, 22-23 (hébreu, V, 2-3). Elles ne sont cependant expressément mentionnées que dans Ézéchiel, XLVI, 23-24, qui les appelle *bêṯ ham-mebaššelîm*, « la maison des choses qu'on fait cuire » (Septante : μαγειρεῖα; Vulgate : *culinæ*). Il s'agit des cuisines du



426. — Égyptien dépeçant une antilope avec un couteau. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, t. II, p. 25.

Temple, où l'on faisait cuire les parties des victimes qui devaient être mangées par ceux qui les avaient offertes. Quelques interprètes croient que le prophète parle seulement du fourneau ou des vases dans lesquels on mettait la viande à cuire; mais le mot *bêṯ*, « maison, » justifie la traduction des Septante et de la Vulgate. — 2° L'ameublement d'une cuisine ou de ce qui en tenait lieu était fort simple. Point de cheminée pour faire du feu; la fumée s'échappait par les ouvertures de la maison. Ose., XIII, 3. Voir CHEMINÉE. On plaçait le combus-

tible entre des pierres ou dans un petit fourneau fait en terre, comme on en fabrique encore aujourd'hui en Palestine. Voir FOURNEAU. On se servait aussi probablement, dans certains cas, d'une pierre chauffée pour faire cuire le pain, comme cela se pratique encore. D'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 1307-1308, cette pierre s'appelait *réṣéf*. I (III) Reg., XIX, 6; cf. Is., VI, 6. La famille possédait quelques vases (*kêlîm*) grossièrement façonnés, une cruche (*kad*, κάδος, *cadus*) pour conserver l'eau qu'on allait chercher à la fontaine, Gen., XXIV, 14 (voir CRUCHE), des récipients en argile (cf. Ps. II, 9; Is., XXIX, 16; XLV, 9; Jer., XVIII, 4, 6, etc.), *kad* ou autres, pour la farine, III Reg., XVII, 12, et l'huile, III Reg., XVII, 12, 14, 16; quelques corbeilles pour les fruits et le pain (*ṣal*, Gen., XL, 17, etc.; *ṭenê'*, Deut., XXVI, 2; *dûd*, Jer., XXIV, 2, voir CORBEILLE); un très petit nombre d'ustensiles en terre, Lev., VI, 21; en fer, cf. II Sam. (II Reg.), XVII, 28, ou en bronze pour cuire la viande et les légumes, IV Reg., IV, 38 (voir CHAUDIÈRE), et pour les servir, *ṣallaḥaṭ* et *ṣelôḥîṭ*, II (IV Reg.), II, 20 (Vulgate : *vas*; Septante : ὑδρίσκη); XXI, 13 (Septante : ἀλάβαστρος; Vulgate : *tabulæ*); des écuelles de bois (*kelî 'êṣ*), Lev. XI, 32, etc., une ou plusieurs outres pour conserver le lait, Jud., IV, 19, le vin, I Sam. (I Reg.), XXV, 18, etc., et autres liquides, parfois des cornes d'animaux pour remplir l'office de nos bouteilles. Voir col. 1008-1009. On coupait la viande avec un couteau, *ma'ăkéléṭ*, Gen., XXII, 6, 10 (fig. 426), et quand elle était cuite on la retirait du pot avec une grande fourchette, *mizlâgâh*, Exod., XXVII, 3 et *mazlêg*, I Sam. (I Reg.), II, 13-14; mais on n'avait ni couteaux ni fourchettes de table. Voir tous ces mots.

427. — Cuisiniers du roi d'Égypte. Tombeau de Ramsès III. Thèbes. D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, t. II, p. 32.

II. ART CULINAIRE. — 1° Il devait être bien peu avancé parmi les Israélites. Les Orientaux sont en général très sobres et se contentent de lait, de végétaux ou de fruits comme nourriture ordinaire et d'eau comme boisson. La viande est pour eux un régal exceptionnel, qu'on réserve pour les fêtes ou pour la réception des hôtes. Gen., XVIII, 7; XXVII, 7, 9; II Reg., VI, 19; III Reg., VIII, 63; II Esdr., V, 18; Ezech., XXXIX, 18; Matth., XXII, 4; Luc., XV, 23.

428. — Cuisiniers égyptiens faisant bouillir et rôtir des oies. Ghizéh. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 52.

La cuisine est si peu raffinée chez eux et ils sont si peu habitués à la bonne chère, qu'un mets commun suffisait pour exciter leur gourmandise. Ésaü, un jour qu'il avait faim, voyant un plat de lentilles préparé par son frère Jacob, n'hésita pas à lui vendre son droit d'aînesse afin de pouvoir le manger. Gen., XXV, 34. — Ainsi qu'on le voit par cet exemple, les aliments végétaux étaient appréciés. Ils sont d'ailleurs très hygiéniques dans ces pays chauds. La plupart d'entre eux sont énumérés dans les présents qu'on offrit à David lorsque, après avoir fui devant Absalom, il eut besoin qu'on lui apportât des vivres pour lui et les siens. II Sam. (II Reg.), XVII, 28 29; cf. XXIII, 11; Ezech.,

IV, 9. — Le poisson entrait aussi dans l'alimentation des habitants de certaines parties de la Palestine. II Esdr., XIII, 16; cf. III, 3. — On a de tout temps aimé beaucoup les douceurs en Orient. La confection de gâteaux et des friandises était la partie la plus cultivée de l'art culinaire. Gen., XVIII, 6; Num., XI, 8; Exod., XXIX, 2; II Sam. (II Reg.), XIII, 6-10; VI, 19, et Ose., III, 1; cf. Exod., XVI, 31, etc. Voir GATEAUX.

2° Lorsqu'on tuait un agneau, un chevreau ou un veau, pour la réception d'un hôte, Gen., XVIII, 7; Luc., XV, 23, ou dans toute autre circonstance, on avait soin de lui couper la gorge de manière que tout son sang pût couler, afin de respecter la défense d'en manger le sang. Gen., IX, 4-6; Lev., VII, 26. Dès qu'il avait été écorché, on le faisait cuire pour le servir sans retard. Gen., XVIII, 7; XXVII, 9-14. La même chose devait se faire pour le gibier, lorsqu'on en avait pris qu'il était permis de manger. Cf. Gen., XXVII, 31; III Reg., IV, 23 (hébreu, V, 3). — On faisait rôtir (*ṣâlâh*) quelquefois la viande, I Sam. (I Reg.), II, 15; Is., XLIV, 16, 19; mais le plus souvent, selon l'habitude encore subsistante en Orient, elle était simplement bouillie (*bâšal*). Exod., XVI, 23; XXIII, 19; XXIX, 31; Lev., VIII, 31; cf. Ezech., XXIV, 3-5, etc. On faisait de même rôtir le poisson (voir POISSON). Quand on rôtissait la viande, on conservait ordinairement l'animal entier, Exod., XII, 46, et on le plaçait au-dessus d'un feu de bois. Exod., XII, 8, 9; Is., XLIV, 16, 19; Ezech., XXIV, 10; II Par., XXXV, 13. Si on voulait le faire bouillir, on le dépeçait en commençant par l'épaule droite, cf. Lev., VII, 32; on détachait la viande des os, on brisait les os et on jetait le tout dans une marmite ou un chaudron, *kiyôr* (λέβης, *lebes*), *sîr* (λέβης, *olla*), cf. I Sam. (I Reg.), II, 14; Mich., III, 3; Ezech., XXIV, 3-5, qu'on remplissait d'eau. Cf. Exod., XII, 9. C'était un raffinement culinaire d'employer du lait au lieu d'eau. Cf. Exod., XXIII, 19; XXXIV, 26. — On assaisonnait les aliments avec du sel et d'autres épices, Ezech., XXIV, 10; cf. I Esdr., VI, 9, ainsi qu'avec de l'huile. Les Arabes de nos jours ont une telle prédilection pour tout ce qui est gras, qu'ils font nager leurs mets dans l'huile ou le beurre liquéfié. Les anciens Hébreux avaient un goût semblable. Cf. Ezech., XVI, 13; XXXIX, 19; III Reg., V, 11 (hébreu, 25; Judith, X, 5). Quand la viande avait bouilli suffisamment, elle était retirée de la chaudière et servie séparément dans un plat, tandis que le bouillon (*mârâq;* Septante : ζωμός; Vulgate : *jus*) restait dans la marmite ou bien était placé en guise de sauce dans un autre vase (Jud., VI, 19; cf. Is., LXV, 4), où chacun trempait à son gré du pain sans levain, cf. Jud., VI, 20, avec du beurre. Gen., XVIII, 8. — Voir les noms des divers aliments, REPAS, NOURRITURE, BEURRE, MIEL, EAU, VIN, HUILE, BOULANGER, BOUCHER, VASE, OUTRE, FOURCHETTE.

F. VIGOUROUX.

429. — Cuisine royale assyrienne. Nimroud. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 30.

CUISINIER (*tabbâḥ;* Septante : μάγειρος; Vulgate : *cocus*), celui qui fait la cuisine. — 1° C'étaient surtout aux femmes qu'était réservé en Palestine, ainsi que dans tous

les pays, l'office de cuisinier. Elles devaient ordinairement moudre le blé à la main, faire cuire le pain et les légumes, préparer le beurre, le fromage et les viandes, comme Sara et Rébecca. Gen., XVIII, 6; XXVII, 4; I Sam. (I Reg.), VIII, 13; II Sam. (II Reg.), XIII, 8. Les hommes remplissaient cependant aussi l'office de cuisinier, comme Jacob, Gen., XXV, 29; cf. Ezech., XLVI, 24; c'était même à eux qu'était réservé généralement le soin d'égorger les animaux de boucherie, de les faire cuire, bouillir ou rôtir, comme c'est encore l'usage chez les Bédouins et les fellahs. Gen., XVIII, 7; I Sam. (I Reg.), II, 14-16; IX, 23. Le seul cuisinier qui soit nommé sous ce titre formel dans l'Écriture est celui de Samuel. I Sam. (I Reg.), IX, 23-24. Le prophète lui donne l'ordre de servir au jeune Saül, le futur roi d'Israël, l'épaule qu'il lui avait fait réserver. — Nous voyons par cet exemple qu'il n'y avait de cuisiniers proprement dits, c'est-à-dire des hommes faisant profession spéciale de ce métier, que dans les maisons les plus riches. Il dut y en avoir spécialement à la cour des rois. Le même Samuel avait annoncé aux Israélites que, s'ils plaçaient un roi à leur tête, il leur prendrait leurs fils pour son armée et leurs filles pour son service, en particulier comme cuisinières, *tabbaḥôt* (μαγείρισσαι; *focariæ*) I Sam. (I Reg.), VIII, 13. Cette prédiction s'accomplit certainement. Les filles mêmes des rois, comme Thamar, la sœur d'Absalom, s'occupaient de cuisine, II Sam. (II Reg.), XIII, 8-9; mais il devait y avoir beaucoup de cuisiniers spéciaux et de cuisinières à la cour, surtout sous des rois tels que Salomon. III Reg., IV, 22-23 (hébreu, V, 2-3). — Les monuments égyptiens représentent fréquemment des scènes culinaires. Les cuisines royales de Ramsès III sont figurées sur son tombeau à Thèbes (fig. 427). Au bas, à droite, le troisième personnage vient de saigner un bœuf, dont le sang coule dans un vase. Un serviteur emporte ce sang dans un autre vase, pendant qu'un troisième personnage, à l'extrémité, à droite, découpe un autre bœuf déjà tué. Les morceaux, tels que la tête, une cuisse, etc., sont placés au-dessus. A côté, la viande bout dans un chaudron; un cuisinier, debout, la retourne; un second, accroupi, attise le feu. Au milieu de la scène, un serviteur porte un vase plein; derrière lui, un autre est occupé à trancher avec un couteau un morceau de viande sur une table en grande partie détruite. Enfin, à l'extrémité, un dernier personnage, armé d'un pilon, broie dans un mortier des ingrédients qui doivent servir à épicer les mets. Au-dessus, un petit aide de cuisine paraît porter de la vaisselle. Divers ustensiles sont suspendus çà et là; quelques-uns sont supportés par une corde attachée au sol et qui s'enroule en haut dans des anneaux. — Sur un autre tombeau plus ancien, près des Pyramides de Ghizéh (fig. 428), on voit préparer des oies de deux manières; elles sont bouillies dans le registre supérieur et rôties dans le registre inférieur. — Un bas-relief assyrien (fig. 429) nous montre aussi la cuisine royale. On y remarque divers serviteurs occupés à préparer les mets et à les faire cuire. Dans toutes ces scènes figurent exclusivement des hommes. Voir CUISINE.

2° Le mot hébreu *tabbāḥ*, venant de la racine *tâbaḥ*, « égorger, » ne signifie pas seulement « cuisinier », mais aussi « satellite, garde du corps » du roi, Josèphe, *Ant. jud.*, X, x, 3, chargé à l'occasion de l'exécution des sentences capitales. Voir BOURREAU, t. I, col. 1895. Sans faire ces distinctions dans le sens de *tabbāḥ*, les traducteurs grecs ont rendu par ἀρχιμάγειρος, « chef des cuisiniers, » divers passages de l'Écriture où il est question du chef des satellites ou de la garde du corps du roi d'Égypte (Putiphar, Gen., XXXVII, 36; XXXIX, 1; XLI, 10-12), ou bien du roi de Babylone (Nabuzardan, IV Reg., XXV, 8, 11, 18, 20; Jer., XLVI [hébreu et Vulgate, XXXIX], 9-10; XLVII [hébreu et Vulgate, XL], 1, 2, 5; Arioch, Dan., II, 14). Saint Jérôme a traduit partout exactement dans ces passages « chef des satellites » ou « de la milice royale », et il croit, *Quæst. heb.*, t. XXIII, col. 995 (cf. S. Augustin, *Quæst. CXXVII in Gen., XXXVII, 36*, t. XXXIV, col. 582), que les traducteurs grecs ont entendu la même chose par ἀρχιμάγειρος; mais il est plus vraisemblable qu'ils ont voulu désigner par là l'officier qui était chargé de la table royale. Ἀρχιμάγειρος, ἔφορος τῆς βασιλικῆς τραπέζης, lisons-nous dans Pharvorinus, *Magnum Dictionarium*, in-fol. Rome, 1523, f. 83 *b*.

F. VIGOUROUX.

427. — Cavalier assyrien recouvert d'une cuirasse et de cuissards. D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 50.

CUISSARD (hébreu : *miṣeḥāh;* Septante : κνήμιδες; Vulgate : *ocreæ*), armure destinée à protéger les cuisses et les jambes des soldats. — Dans la description de l'armement du Philistin Goliath, il est dit que ses jambes étaient couvertes d'une armure d'airain. I Reg. (I Sam.), XVII, 6. Le mot hébreu *miṣeḥāh* signifie un objet qui protège; les Septante l'ont traduit par κνήμιδες, et la Vulgate

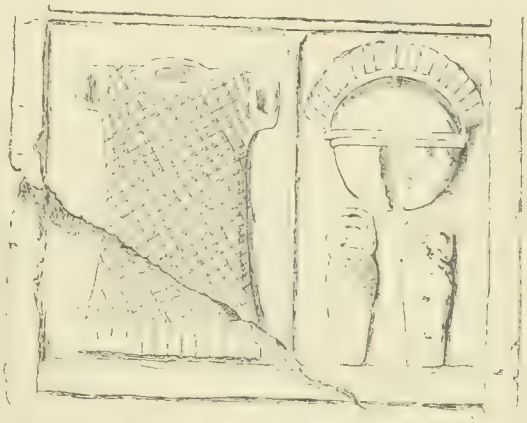
par *ocreæ*, mots qui signifient jambières. C'est le seul passage où il soit parlé de cette armure, et la seule indication qui soit donnée sur elle, c'est qu'elle était en airain. — L'usage des cuissards ou des jambières paraît avoir été

431. — Soldat assyrien avec cuissards.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 35.

ignoré des Égyptiens. Les monuments figurés les représentent toujours les jambes nues. Voir t. I, col. 975, fig. 258; col. 991, fig. 267 et 268; col. 993, fig. 270, etc.

432. — Soldat grec avec cuissards.
Peinture d'un vase de Doris, trouvé à Cœré, actuellement au musée de Vienne. D'après Conze, *Vorlegeblätter*, t. VII, pl. 1.

— Les cavaliers assyriens, à l'époque la plus ancienne, ont également les jambes nues; au temps de Sargon, ils portent une sorte de chausse tressée ou recouverte d'écailles de métal, qui s'enfonce dans leurs bottines (fig. 430). V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, in-f°, Paris, 1867, pl. 59, 61; G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient Eastern World*, 4e édit., in-8°, Londres, 1879, t. I, p. 426-427. Les fantassins conservèrent plus longtemps les jambes nues; ce n'est que vers le temps de Sennachérib que certains corps de troupe commencèrent à porter la même chausse que les cavaliers (fig. 431). V. Place, *Ninive*, pl. 52 *bis*, 62, etc.; A. Layard, *The Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 35, etc.; G. Rawlinson, *ouvr. cité*, t. I, p. 435, 458. Voir pour l'armée assyrienne, t. I, col. 983, fig. 261; col. 985-990, fig. 262-266; col. 1081, fig. 292; col. 1145, fig. 312; col. 1885, fig. 585-586; t. II, col. 186, fig. 232. L'armure de Goliath devait être du même genre. — Les cnémides grecques étaient des plaques de bronze. Homère, *Iliad.*, VII, 41. Les Achéens sont désignés par l'épithète typique ἐυκνήμιδες, « aux belles cnémides. » Homère, *Iliad.*, I, 71; II, 331, etc.; G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. VI, in-8°, Paris, 1894, p. 935, fig. 497. Elles étaient parfois étamées, Homère, *Iliad.*, XVIII, 613; XXI, 592; cf. W. Helbig, *L'épopée homérique*, trad. Fl. Trawinski, in-8°, Paris, 1894,



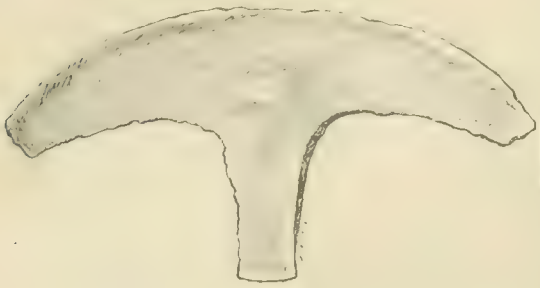
433. — Cuirasse, casque et cuissards d'un centurion romain.
Pierre tombale trouvée à Petronell (Autriche). D'après les *Archäol. Epigraph. Mittheilungen aus Osterreich*, t. V, pl. V.

p. 361-363; parfois aussi elles étaient garnies d'une bordure d'argent à l'extrémité saillante d'en bas. Homère, *Iliad.*, XIX, 369. Les guerriers de l'époque classique portaient également cette armure (fig. 432). *Archäologische Zeitung*, 1879, p. 160; A. Baumeister, *Denkmäler des classischen Altertums*, in-8°, Munich, 1888, p. 2021, fig. 2191; p. 2034, fig. 2207; O. Rayet et M. Collignon, *Histoire de la céramique grecque*, in-8°, Paris, 1888, p. 69, fig. 36; p. 117, fig. 55; p. 128, fig. 58; p. 175, fig. 71; p. 200, fig. 79, etc.; *Antiquités du Bosphore cimmérien*, édit. Sal. Reinach, in-8°, Paris, 1892, p. 78; pl. XXVIII, 7 et 8; H. Droysen, *Heerwesen und Kriegführung der Griechen*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 3 et 4. — Les *ocreæ* que portaient les soldats romains étaient également en bronze (fig. 433). Tite-Live, IX, 40, ne parle que d'un *ocrea* couvrant la jambe gauche. A l'époque impériale, il semble que les officiers aient seuls porté cette partie de l'armure. J. Marquardt, *Organisation militaire*, in-8°, Paris, 1891 (Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, trad. franç., t. XI), p. 27, n. 3; A. Baumeister, *Denkmäler*, p. 2061, fig. 2276. E. Beurlier.

CUIVRE (hébreu : *neḥošet* et *neḥûšâh* [cf. assyrien : *nuḥsu*]; Septante : χαλκός; Vulgate : *æs*; hébreu : adjectif *nâḥûš*, « de cuivre »; Septante : χάλκεος, χαλκός; Vulgate : *æneus*), métal rougeâtre, qui tire son nom (*æs cyprium*, *cuprum*, « cuivre » de l'île de Chypre, t. I,

col. 1944, le pays du cuivre par excellence dans l'antiquité. Voir CYPRE.

I. IDENTIFICATION ET EMPLOI. — En hébreu le cuivre porte le même nom que le bronze, comme cela a lieu en général chez les anciens, t. I, col. 1943. Aussi est-il difficile de décider parfois si dans tel texte de l'Écriture il s'agit plutôt du cuivre que du bronze. Cependant, dans certains cas cette distinction peut se faire avec certitude ou au moins avec une grande probabilité. Ainsi, comme le bronze ne se rencontre pas à l'état naturel, il est certain qu'il ne peut être question que du cuivre dans



434. — Hache de guerre en cuivre, trouvée à Tell el-Hésy. D'après F. J. Bliss, *A mound of many cities*, page 35, fig. 63.

les textes où l'on parle de mines de *neḥošét*. Deut., VIII, 9; Job, XXVIII, 2. De plus, le bronze étant de fabrication assez récente relativement à l'usage du cuivre, il est très vraisemblable que les textes les plus anciens ne mentionnent que ce dernier. En Égypte, la fabrication du bronze était encore peu répandue sous la XVIIIe dynastie et peut-être même sous la XIXe. C'est l'époque de la sortie d'Égypte. On peut donc conclure que pour le temps qui précéda l'établissement du peuple d'Israël en Palestine, et même jusqu'au règne de David ou de Salomon, les Hébreux n'ont pas connu le bronze, au moins pour l'usage courant. Cet alliage n'a guère pu être importé d'Égypte en Palestine que par les relations commerciales de l'époque de Salomon. Sans doute la Chaldée et l'Assyrie connurent le bronze avant l'Égypte; mais, par contre, les relations d'Israël avec ces peuples ont été plus tardives. Cf. t. I, col. 1945-1949. Donc le *neḥošét* dont Tubalcaïn forgeait ses instruments tranchants était du cuivre. Gen., IV, 22. Le *neḥošét* employé dans plusieurs parties du Tabernacle de Moïse et pour divers ustensiles du culte était aussi du cuivre. Exod., XXV, 3; XXVI, 11, 37; XXVII, 2-4, 6, 10, 17, 19; XXX, 18; XXXI, 4; XXXV, 5, 16, 24, 32; XXXVI, 18, 38; XXXVIII, 2-4, 5-6, 8, 17, 19-20, 29-30; XXXIX, 39; Lev., VI, 21 (Vulgate, 28); XXVI, 9. En cuivre était également le serpent dit d'airain. Num., XXI, 9. Le cuivre entre avec le fer dans des comparaisons pour exprimer la dureté, l'inclémence, Deut., XXVIII, 23; la force. Deut., XXXIII, 25. Des lingots de ce métal font partie du butin pris sur les Madianites, Num., XXXI, 22, et sur les Chananéens. Jos., VI, 24; XXII, 8. Pour l'époque de David ou de Salomon ou des temps plus récents, qui ont certainement connu le bronze, le contexte, la nature du sujet, peuvent parfois indiquer que le *neḥošét* doit s'entendre encore du cuivre. Les sicles d'airain, I Reg., XVII, 5; II Reg., XXI, 16 (hébreu), sont vraisemblablement des sicles de cuivre, semblables aux *outen* de cuivre, si souvent mentionnés dans les pesées égyptiennes, t. I, col. 1404. On peut en dire autant de la grande quantité de *neḥošét* que David fit venir des villes de Beté et de Béroth et amassa pour la construction du Temple. II Reg., VIII, 8. Le *neḥošét* jeté avec de l'étain, du fer et du plomb dans la fournaise, Ezech., XXII, 18, est naturellement du cuivre. Même après l'emploi du bronze le cuivre a continué d'être en usage. A Lachis ont été trouvés divers objets de cuivre (fig. 434).

II. MINES DE CUIVRE. — Le cuivre était d'une acquisition facile pour les Israélites. Pendant leur séjour au désert, ils avaient à leur portée les établissements miniers des pharaons, au Sinaï. Dès la fin de la IIIe dynastie (c'est-à-dire plusieurs siècles avant Abraham) jusque vers le temps de Ramsès IX, de la XXe dynastie (c'est-à-dire un siècle après l'Exode), les Égyptiens exploitèrent les mines de l'ouadi Maghara, puis celles de Sarabit el-Khadim et de l'ouadi Rogâita. Les inscriptions gravées sur la pierre dans ces endroits permettent de faire l'histoire de ces établissements miniers. De plus, on en voit encore des traces : restes d'habitations de mineurs, débris de fours, amas de scories, coups de ciseau et marque de la fumée des lampes sur les parois et la voûte des cavernes, fragments d'outils, etc. Ces mines, situées dans la région des grès, contiennent trois minerais de cuivre : des turquoises, des silicates et des carbonates basiques du cuivre. Mais on n'y a retrouvé ni cuivre natif, ni cuivre oxydulé natif, ni sulfure de cuivre. Berthelot, *Sur les mines de cuivre du Sinaï, exploitées par les anciens Égyptiens*, dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences*, 17 août 1896, p. 366. Les turquoises faisaient partie des substances bleues auxquelles les Égyptiens donnaient le nom général de *ḥesbed*. La chrysocale et la malachite (silicates et carbonates de cuivre), substances vertes, étaient comprises sous la dénomination de *mafek*. Le *ḥesbed* et le *mafek*, si souvent rapprochés dans les inscriptions, ont été longtemps exploités dans cette région du Sinaï par les Égyptiens, « en partie pour faire du cuivre métallique, en partie pour être transformés par un procédé particulier en deux couleurs et en deux qualités de verre les plus précieuses. » Lepsius, *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes*, trad. Berend, in-4°, Paris, 1877, p. 41. D'autres égyptologues donnent au *mafek* un sens plus général encore, et l'appliquent à toutes les combinaisons naturelles du cuivre exploitées dans les terrains cuprifères; et le Sinaï en a pris dans les inscriptions le nom de pays du *mafek*. G. Bénedite, *La péninsule sinaïtique*, in-12, Paris, 1891, p. 719 I, 727. Le sceptre en cuivre pur du roi Pépi Ier, de la VIe dynastie, conservé au British Museum, provenait sans doute des ruines du Sinaï, alors en pleine activité. Le Louvre possède aussi plusieurs or-

435. — Fragments de coupe à fond plat en cuivre, portant le cartouche du roi Khati Abméréra, IXe dynastie. Musée du Louvre.

nements en cuivre d'une très haute antiquité (fig. 435). Pour cette exploitation les ouvriers avaient creusé des puits et des galeries souterraines. « Les galeries cheminent droit dans la montagne, basses, mais larges et étayées de loin en loin par quelques piliers réservés dans la masse. Elles conduisent à des salles de largeur variable, d'où elles ressortent à la poursuite des minerais précieux. La turquoise scintille partout, au plafond et sur les parois : les mineurs, profitant des moindres fissures, cernaient, puis détachaient les blocs à grands coups, les réduisaient en menus fragments, qu'ils broyaient et tamisaient soigneusement, de manière à ne perdre aucune parcelle de la gemme. » G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, 1895, p. 357-358. On dirait que l'auteur du livre de Job, XXVIII, 1-11, aurait visité ces mines avant de faire ce tableau de l'exploitation du cuivre :

Il y a pour l'argent [une mine] d'où il sort,
Et pour l'or un lieu où on l'épure.
Le fer est extrait du roc réduit en poussière,
Et la pierre fondue donne le cuivre.
L'homme met fin aux ténèbres,
Et jusqu'aux dernières profondeurs il fouille
La pierre cachée dans l'obscurité et l'ombre de la mort.
On ouvre une tranchée loin de toute habitation.
Et oubliés, là où ne vient aucun pied humain,
Ils sont suspendus et se balancent loin des hommes.
La terre d'où sort la nourriture,
Son sein est bouleversé comme par le feu.
Ses roches recèlent le saphir,
Et contiennent la poussière d'or.
L'oiseau de proie en ignore le sentier,
L'œil du vautour ne l'a point vu;
Les animaux féroces ne l'ont point foulé,
Le lion rugissant n'y a pas marché.
Sur le roc dur on porte la main,
Jusque dans leur racine on retourne les montagnes,
On perce des canaux dans les rochers,
Et l'œil découvre tous les trésors.
On arrête le suintement des eaux,
Et l'on produit au jour ce qui était caché.

Canaux pour l'endiguement des eaux qui auraient envahi la mine, puits et galeries creusés dans le grès, roches frappées à grands coups dont on détache les blocs, que l'on broie et réduit en menus fragments, extraction du métal par le feu : tout est indiqué dans ce tableau et semble une peinture de l'exploitation du Sinaï. La substance de couleur bleue appelée ici saphir pourrait, comme le *ḥesbed* égyptien, comprendre les turquoises aussi bien que le lapis-lazuli. Cf. Vigouroux, *Les inscriptions égyptiennes des mines du Sinaï*, dans *Mélanges bibliques*, in-12, Paris, 1889, p. 257-279. — Quand les Hébreux furent établis en Palestine, surtout à l'époque des rois, ce n'est pas au Sinaï qu'ils vinrent s'approvisionner en cuivre. Car un siècle après l'Exode ces mines semblent avoir été abandonnées. Mais d'ailleurs la Palestine avait ses mines de cuivre. Deut., VIII, 9. Peut-être le cantique de Moïse, XXXIII, 25, fait-il allusion à la richesse en cuivre du territoire d'Aser. Cependant les mines pouvaient bien n'être que dans son voisinage, dans le Liban. En effet, des traces de mines de cuivre autrefois exploitées ont été trouvées dans cette région montagneuse. Il est difficile de préciser la position des villes de *Bétaḥ* et de *Bérôṭai*, II Reg., VIII, 8 (*Tibḥaṭ* et *Kûn*, dans I Par., XVIII, 8), d'où David emporta une énorme quantité de cuivre : ce qui suppose des mines dans les environs. C'est peut-être non loin de Baalbek. Cf. t. I, col. 1625, 1645; t. II, col. 743. Il est curieux d'observer que dans le tableau des relations commerciales de Tyr, Ezech., XXVII, où l'on voit toutes sortes de produits apportés dans cette ville par les peuples les plus divers, le cuivre n'est pas mentionné. Et cependant l'or, Ezech., XXVII, 22, l'argent, le fer, l'étain, le plomb, Ezech., XXVII, 12, ne sont pas oubliés. Cette absence des importations du cuivre ne s'explique-t-elle pas parce que les Phéniciens avaient chez eux, dans le Liban, des mines assez riches? L'Ionie, Tubal et Mosoch apportaient bien des vases de *neḥôšêṭ*, Ezech. XVII, 14, mais ce devait être des objets déjà travaillés et plus probablement en bronze. Les Phéniciens avaient aussi la facilité d'aller chercher le cuivre dans l'île de Cypre (voir col. 1166), célèbre dans les temps les plus anciens. Homère, *Odyss.*, I, 181; Perrot, *Histoire de l'art*, t. III, p. 489. E. LEVESQUE.

CULON. Voir COULON.

CULTE. Voir CÉRÉMONIES, TABERNACLES, TEMPLES, FÊTES et SACRIFICES.

CULTIVATEUR (hébreu : *'ôbêd 'ăḏâmâh*, « cultivant la terre, » et autres mots divers indiqués aux différents passages cités; Septante : γεωργός, etc.; Vulgate : *agricola*), celui qui travaille la terre pour lui faire produire des fruits. Les premiers hommes commencèrent à cultiver la terre pour qu'elle leur fournît les aliments nécessaires à la vie, selon l'ordre que Dieu en avait donné à Adam après sa chute. Gen., III, 17-19. La Genèse nomme expressément comme ayant cultivé la terre Caïn (*'ôbêd 'ăḏâmâh*) et Noé (*'îš 'ăḏâmâh*). Gen., IV, 2; IX, 20. (Ésaü, Gen., XXV, 27, est dit dans la Vulgate *agricola;* mais l'hébreu l'appelle *'îš śâdéh*, « un homme qui vit dans les champs; » Septante : ἄγροικος.) Le premier livre des Paralipomènes, XXVII, 26, nous apprend que David avait mis Ezri, fils de Chelub, à la tête des cultivateurs de ses terres; le second, XXVI, 10, que le roi Osias aimait la culture et avait beaucoup de laboureurs et de vignerons. Les prophètes font plusieurs fois allusion aux déceptions des cultivateurs, causées par la sécheresse et les intempéries des saisons, Jer., XIV, 4; Joel, I, 11 (*'ikkârîm*); cf. Deut., XXVIII, 15-24, 38-40, 41, etc.; ils leur annoncent des bénédictions, Jer., XXXI, 24; cf. Deut., XXVIII, 4-12, ou des malheurs, Jer., LI, 23; Is., LXI, 5; Amos, V, 16 (*'ikkar*). Lorsque Nabuchodonosor fit emmener les Juifs captifs à Babylone, il laissa dans le pays, d'entre les pauvres, les laboureurs et les vignerons. IV Reg., XXV, 12; Jer., LII, 16 (*yôgbîm*). Le prophète Zacharie, XIII, 5, fait allusion à la simplicité de vie des cultivateurs. Job, XXXI, 39, déclare qu'il n'a jamais fait de peine à ceux qui travaillent la terre. — Le mot γεωργός, *agricola*, s'entend aussi spécialement du vigneron, et c'est dans ce sens qu'il est employé par Notre-Seigneur dans la parabole de la vigne. Matth., XXI, 33-41; Marc., XII, 1-2, 7, 9; Luc., XX, 9-16 (Vulgate : *coloni*, Marc., XII, 7, 9; Luc., XX, 9, 14, 16; *cultores*, Luc., XX, 10). — Saint Jacques, V, 7, dit que le cultivateur travaille avec patience dans l'espoir que Dieu bénira sa récolte, et saint Paul, II Tim., II, 6, qu'il est juste que le laboureur qui a bien travaillé soit le premier à jouir des fruits de son labeur. — Les Hébreux étant un peuple de cultivateurs, I Mach., XIV, 8; II Mach., XII, 1; cf. II Par., XXVI, 10, etc., l'Écriture fait l'éloge de l'agriculture, Eccli., VII, 16, et les auteurs sacrés tirent souvent leurs comparaisons des travaux des champs. Voir t. I, col. 286. Notre-Seigneur leur a emprunté plusieurs de ses paraboles et a comparé lui-même son Père à un cultivateur qui soigne sa vigne, Joa., XV, 1 (γεωργός, *agricola*); d'après la même pensée, saint Paul écrivait aux Corinthiens qu'ils étaient le champ que Dieu lui-même cultive (γεώργιον, *agricultura*). I Cor., III, 9. Voir AGRICULTURE, t. I, col. 276. F. VIGOUROUX.

CULTURE DE LA TERRE. Voir AGRICULTURE, t. I, col. 276.

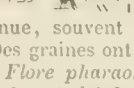
CUMIN. Hébreu : *kammôn*; Septante : κύμινον; Vulgate : *cyminum*.

I. DESCRIPTION. — Herbe annuelle, de la famille des Ombellifères, dont les graines ont été longtemps usitées en médecine pour leur odeur forte, leur saveur amère et

piquante, qui les faisaient considérer comme stimulantes et diurétiques. La tige est basse, striée et rameuse, avec des feuilles finement découpées. Les fleurs, réunies en ombelles de quatre à cinq rayons, sont blanches ou roses; les fruits, comprimés et d'un vert cendré, portent des côtes peu saillantes et revêtues de petites soies. Le *Cuminum Cyminum L.* (fig. 436) est spontané au Turkestan, d'où il s'est répandu par la culture dans toute la région méditerranéenne. F. Hy.

II. Exégèse. — L'identification du *kammôn* avec le cumin est certaine. Non seulement elle a pour elle les Septante et la Vulgate, mais la plupart des langues sémi-

436. — Le cumin.

tiques, comme l'araméen, l'arabe, l'éthiopien, le punique, avaient le même nom, qui a passé dans un grand nombre de langues modernes (Low, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 206. L'égyptien, qui appelait le cumin *tapnen*, avait aussi emprunté pour le désigner le nom sémitique,  , *qammini*. C'était une plante très connue, souvent mentionnée dans les papyrus médicaux. Des graines ont été trouvées dans les tombeaux. V. Loret, *Flore pharaonique*, 2e édit., 1892, p. 72. — 1° Le *kammôn* est cité dans une sorte de parabole, Is., xxviii, 25, 27. Le prophète cherche, au moyen d'images tirées de l'agriculture, à montrer la sagesse de la divine Providence, qui fait chaque chose en son temps et comme il convient. « N'est-ce pas après avoir aplani son champ que le laboureur sème le cumin? » Is., xxviii, 25. « On ne fait point passer sur le cumin la roue d'un char; mais on bat le cumin avec le fléau. » Is., xxviii, 27. C'est ainsi qu'on procède maintenant encore en Palestine : la graine de cumin n'est pas assez dure pour résister au poids de la roue comme le froment. — 2° Dans les malédictions contre les pharisiens, Matth., xxiii, où Notre-Seigneur leur reproche leur hypocrisie, il cite comme exemple la dîme du cumin. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, qui payez la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin, et négligez les points les plus graves de la loi. » ℣. 23. Les plus autorisés d'entre les rabbins conviennent que ces herbes ne tombaient pas sous la loi du Lévitique, xxvii, 30, concernant la dîme; mais que c'était là un usage établi par leurs anciens docteurs. J. G. Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis et gentis hebrææ*, in-4°, Francfort, 1748, p. 619-620. Voir Dîme. La dîme du cumin est expressément exigée dans le Talmud de Jérusalem, tr. *Demai*, ch. ii, trad. Schwab, in-8°, Paris, 1878, p. 137. Tout ce qui fait partie de la nourriture doit être dîmé; et celui qui mange des aliments non dîmés mérite la mort, disaient les pharisiens. *Maasaroth*, ch. i, hal. i; *Sanhedr.*, fol. 83, *a*. Il n'est donc pas étonnant que les pharisiens de l'Évangile aient fait porter la dîme sur ces petites choses. Le Sauveur ne les blâme pas d'observer les traditions de leurs pères, mais d'y mettre tous leurs soins et de l'affectation au détriment des graves obligations de la loi. La graine de cumin était employée comme condiment non seulement en Orient, mais dans le monde romain, où elle était très appréciée. Pline, *H. N.*, xix, 47. E. Levesque.

CURCI Charles-Marie, jésuite italien, né à Naples le 4 septembre 1810, mort à Careggi, près de Florence, le 19 juin 1891. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 13 septembre 1826, enseigna l'hébreu, expliqua l'Écriture Sainte et fut appliqué à la prédication. En 1850, il fonda la célèbre revue *La Civiltà cattolica*, où il défendit les droits et l'indépendance du souverain pontife; mais plus tard il devint partisan de l'unité italienne, et sortit de la Compagnie en 1877. Un mois avant sa mort, il rétracta ses erreurs et rentra dans l'Ordre. Il a laissé : *Lezioni sopra i due libri dei Macabei*, in-8°, Rome, 1872; *Lezioni esegetiche e morali sopra i quattro Evangeli*, 5 in-8°, Florence, 1874-1876. Il ajouta aussi quelques notes explicatives à la traduction italienne *Il santo Evangelo del N. S. Gesù Cristo* (Florence, 1873), faite par Martini. C. Sommervogel.

CURETON William, orientaliste anglais, né à Westbury, dans le Shropshire, en 1808, mort à Londres le 17 juin 1864. Il fut élevé à Oxford, devint ministre anglican en 1834, *assistant keeper* des manuscrits au British Museum en 1837, chapelain de la reine d'Angleterre en 1847, et chanoine de Westminster en 1849. L'Institut de France l'avait nommé, en 1855, un de ses membres correspondants, et, en 1860, associé étranger. Il publia entre autres ouvrages : en 1843, à Londres, le *Commentarius arabicus in Lamentationes*, de Tanchum ben Joseph de Jérusalem; en 1845, *The ancient Syriac Version of the Epistles of Saint Ignatius with an English Translation and notes*, in-8°, Londres; en 1848, *Vindiciæ Ignatianæ*, in-8°, Londres; en 1849, *Corpus Ignatianum, a complete collection of the Ignatian Epistles with notes*, in-8°, Londres; en 1855, *Spicilegium Syriacum*, in-8°, Londres, et, en 1858, ses *Remains of a very ancient Recension of the four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe*, in-4°, Londres. Il avait découvert cette version, désormais connue sous le nom de version Cureton, dans des manuscrits apportés à Londres, en 1842, et provenant des monastères de Nitrie. Sur cette version, voir Syriaques (versions) de la Bible. — Voir *The Times*, 30 juin 1864; L. Stephen, *Dictionary of national Biography*, t. xiii, 1888, p. 325.

CURIAL, CURIEL Jean Alphonse, théologien espagnol, né à Palentiola, dans le diocèse de Burgos, mort à Salamanque le 29 septembre 1609. Docteur en théologie, il fut successivement chanoine à Burgos et à Salamanque. Il enseigna pendant plus de trente ans dans cette

dernière ville, et est auteur d'un ouvrage intitulé *Controversiæ in diversa loca Sacræ Scripturæ duobus libris : quorum prior est in aliquot Proverbiorum et Sapientiæ : posterior in quædam Pauli et Petri Apostolorum et Epistolis loca*, in-f°, Salamanque, 1611. — Voir N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 632.

B. Heurtebize.

CUTHA (hébreu : *Kûṯâ'*; Septante : Κουθά; Vulgate : *Cutha*; textes cunéiformes : *Gudua*, *Gudu*, *Kutu*). La ville de Cutha est mentionnée dans IV Reg., XVII, 24, à côté de Babylone, comme ayant fourni en partie les colons que le destructeur du royaume d'Israël, Sargon, roi d'Assyrie, transplanta en Samarie; ils semblent même y avoir été en majorité, puisque déjà Josèphe et ensuite le Talmud désignent les Samaritains sous le nom de Cuthéens, en hébreu *Kûṯiyim*. — 1° Les inscriptions assyriennes mentionnent comme la Bible Cutha à côté de Babylone, Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 102, 262; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 138-139, 186-187; elles nous apprennent aussi que cette ville était spécialement consacrée au dieu Nergal, ce qui explique pourquoi les Cuthéens élevèrent à Samarie l'idole de ce dieu. IV Reg., XVII, 30. *The cuneiform Inscriptions of the Western Asia*, t. II, pl. 60, l. 12, a-b; pl. 61, l. 53; t. IV, pl. 26, l. 6, a. On a retrouvé les ruines de Cutha à Tell-Ibrâhîm, à seize kilomètres au nord-est de Babylone; les fouilles qu'a faites en cet endroit M. Hormuzd-Rassam, en 1880-1881, ont mis à jour des briques et des tablettes d'argile qui portent le nom de *Kutu*, et l'indication qu'elles appartenaient au temple de Nergal. *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, t. V, 1883, p. 81; *Transactions* de la même société, t. VIII, 1884, p. 182-184. Les anciennes identifications imaginées autrefois doivent donc être abandonnées. Calmet, *Commentaire littéral, Rois*, t. II, in-4°, 1721, confondait ce nom avec le Chus de la Genèse, X, 6, et en faisait les Scythes de l'Araxe ou les Cosséens de la Médie; Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 3; X, IX, 7, la plaçait en Perse, sur une rivière du même nom. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 217-218; G. Rawlinson, *The five great monarchies*, 1879, t. I, p. 15, 21, 136. — 2° Quant au fait de la transplantation des Cuthéens en Samarie par Sargon, il est aussi corroboré implicitement par les annales de ce roi, qui rapporte qu'après sa lutte avec Mérodach-Baladan, roi de Babylone, « il transplanta au pays de Ḥatti (Syrie et Palestine) avec leurs biens des habitants de la Babylonie. » Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 161, 165; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 200. Ailleurs il mentionne spécialement parmi les endroits de déportation *Bit-Ḥumri*, la Samarie, proprement « la demeure d'Omri ». Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 569-571 et 577; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, 1885, t. I, p. 265, 271, 275.

E. Pannier.

CUTHÉENS (hébreu : *'anšê Kûṯ*; Septante : ἄνδρες Κοῦθ; Vulgate : *Cuthæi*), captifs originaires de Cutha, transplantés en Samarie par Sargon. IV Reg., XVII, 30. Voir Cutha.

CUVE. Voir Vases du Temple.

CYAMON, nom dans les Septante, Judith, VII, 3, de la localité appelée dans la Vulgate Chelmon. Voir Chelmon.

CYAXARE, roi des Mèdes, fils de Phraorte et petit-fils de Déjocès, appelé par les écrivains grecs Κυαξάρης. La forme perse de son nom est *Uvakšatara*; la forme médique, *Vas-istirra* ou *Vak-istarra*. Il régna de 625 à 585 avant J.-C., et détruisit la ville de Ninive vers 607. D'après un certain nombre d'exégètes, il est nommé dans deux passages de l'Écriture, sous une forme altérée, celle de *'Aḥašvêrôš*, Dan., IX, 1, et celle de 'Ασύηρος, dans le texte grec de Tobie, XIV, 15. Voir Assuérus 2 et 3, t. I, col. 1143.

1° Dan., IX, 1, il est dit que Darius le Mède était fils de *'Aḥašvêrôš* (Vulgate : *Assuerus*). Dans le livre d'Esther, *'Aḥasvêrôš* est la forme hébraïque du nom de Xerxès Ier, mais on reconnaît généralement que ce nom désigne un autre personnage dans le livre de Daniel, et, d'après un grand nombre de commentateurs, ce personnage est le roi des Mèdes Cyaxare. J. Knabenbauer, *Comment. in Danielem*, 1891, p. 171. L'Assuérus de Daniel, IX, 1, est-il réellement Cyaxare? Les moyens de résoudre le problème avec certitude nous font défaut. Il est cependant peu vraisemblable, d'après le récit cunéiforme de la prise de Babylone par Cyrus (voir Darius le Mède), que le général qui gouverna la ville conquise au nom de Cyrus soit un fils (ou un petit-fils, comme on le suppose) de Cyaxare.

2° Le texte grec ordinaire du livre de Tobie, XIV, 15, nomme 'Ασύηρος comme étant le vainqueur de Ninive avec Nabuchodonosor. Les interprètes reconnaissent généralement que c'est Cyaxare dont le nom a été ainsi défiguré. O. Fr. Fritzsche, *Die Bücher Tobi und Judith*, in-8°, Leipzig, 1853, p. 69. La leçon 'Ασύηρος n'est pas d'ailleurs celle de tous les manuscrits grecs; le *Codex Sinaiticus* porte 'Αχιάχαρος (ancienne Italique : *Achicar*), et cette forme se rapproche davantage de celle du nom de Cyaxare. Voir H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, t. II, 1891, p. 848. Il y a donc lieu de penser que c'est bien Cyaxare qu'il faut lire dans ce passage.

L'histoire de ce roi est encore imparfaitement connue. Après avoir fait la guerre aux Scythes, qui avaient longtemps dévasté l'Asie, il réussit avec l'aide de Nabopolassar, roi de Babylone, père de Nabuchodonosor qui dut prendre aussi part à la guerre, à s'emparer de Ninive et à la ruiner complètement, vers 607. Dans le partage du royaume d'Assyrie, il eut pour sa part tous les pays à l'est du Tigre. Il fit ensuite à Alyatte, roi de Lydie, une guerre qui se prolongea cinq ans et se termina par un combat pendant lequel se produisit une éclipse prédite par Thalès, probablement le 15 mai 585. Cyaxare mourut peu après. Il eut pour successeur son fils Astyage. Voir Astyage, t. I, col. 1197. Cf. J. V. Prášek, *Medien und das Haus des Kyaxares*, in-8°, Berlin, 1890.

F. Vigouroux.

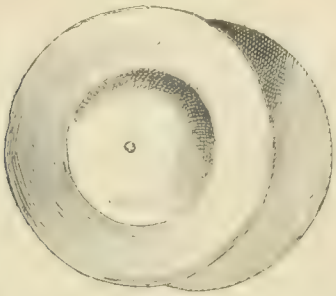
CYGNE, palmipède aquatique qui a les tarses courts, le cou allongé, le bec plus long que large, la marche difficile, mais le mouvement sur l'eau plein de grâce et

437. Le Cygne.

de majesté (fig. 437). C'est le plus grand des oiseaux nageurs. Il est assez fort pour se défendre, avec son bec et ses ailes, contre les chiens et les oiseaux de proie. Sa chair est noire et coriace. La Vulgate traduit par *cygnus*

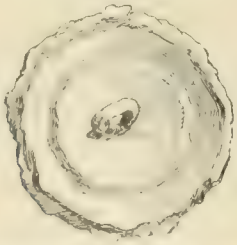
le mot hébreu *ṭinšémeṭ*, qui est le nom d'un oiseau impur. Lev., XI, 18; Deut., XIV, 16. Pour le *ṭinšémeṭ* du Lévitique, XI, 30, voir CAMÉLÉON, col. 91. Il est fort peu probable que Moïse ait eu en vue le cygne. Cet oiseau, originaire des contrées septentrionales, n'a été qu'exceptionnellement aperçu en Palestine et en Égypte. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 249; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 485. Dans ces conditions, il n'est guère à croire que Moïse ait été amené à en prohiber la chair. Voir IBIS. H. LESÊTRE.

CYMBALE (hébreu : *meṣilṭayîm* et *ṣélṣelîm*; Septante : κύμβαλον; Vulgate : *cymbalum*), instrument de percussion, en métal, composé de deux pièces rondes, ayant au milieu une concavité, et que l'on frappe l'une contre l'autre (fig. 438). Cette catégorie d'instruments appartient



438. — Cymbales égyptiennes. British Museum.

à l'antiquité la plus reculée. L'invention en a même été rapportée par certains auteurs à Tubalcain, Gen., IV, 22, qui, en travaillant les métaux pour fabriquer le premier des outils et des armes, aurait produit en même temps les premiers instruments de percussion (Martini, *Storia della musica*, in-4°, Bologne, 1757, t. I, p. 19); mais ce n'est là qu'une conséquence très éloignée du texte de la Genèse. Les cymbales n'apparaissent certainement dans la Bible qu'à l'époque où se réglèrent sous David les



439. — Cymbale phénicienne. Musée Saint-Louis, à Carthage.

cérémonies du culte. Il en est question lors de la translation de l'arche de Cariathiarim à la maison d'Obédédom. I Par., XIII, 8. Dans l'organisation que David donna aux lévites musiciens du Temple, les joueurs de cymbales, *meṣilṭayîm*, formaient une des trois classes de musiciens, et le texte nous les représente jouant dans les cérémonies sacrées, en même temps que les harpistes et les joueurs de lyre. I Par., XV, 16, 19, 28, XVI, 5, 42; XXV, 1, 6; II Par., V, 12, 13; XXIX, 25; Judith, XVI, 2; I Esdr., III, 10, II Esdr., XII, 27; I Mach., IV, 54. La forme duelle, employée en hébreu pour les choses doubles, qui vont par paires, indique ici la paire de cymbales, les deux pièces que l'on frappe l'une contre l'autre. Il est dit I Par., XV, 19, que les cymbales des trois chefs de musique Heman, Asaph et Ethan étaient de bronze, *neḥoset*. Ils s'en servaient sans doute pour marquer la mesure. Le terme *ṣélṣelîm*, qui est synonyme de *meṣilṭayîm*, ne se lit qu'au second livre des Rois, VI, 5, et au Psaume CL, 5. Dans ce dernier passage il est répété deux fois parallèlement : *ṣilṣelê šémâ'*, « les cymbales résonnantes, » et *ṣilṣelê ṭerû'âh*, « les cymbales bruyantes, » sans qu'on

440. — Assyrien jouant des cymbales. British Museum.

puisse préciser la différence que constituent ces deux épithètes. On trouve aussi dans l'hébreu rabbinique *ṣilṣâl*, « cymbales. » *Erachin*, c. II, f° 10 *b*. Tous ces mots dé-

441. — Joueuse de castagnettes orientales. Vase d'argent de la collection Stroganoff.
D'après Kohler, *Gesammelte Schriften*, t. VI, pl. 7.

rivent de la même racine, *ṣâlal*, « tinter, rendre un son métallique, » de même que *meṣillôṭ*, col. 808.

Dans les monuments anciens, les cymbales ont la figure de deux demi-sphères, tenues par l'instrumentiste au

moyen d'un anneau, d'une anse (fig. 439) ou d'une tige fixée à la sommité extérieure (fig. 440). D'autres fois les cymbales sont, comme l'instrument en usage de nos jours, en forme de plateaux bombés au centre, que l'on tient au moyen d'un cordon passé dans un trou au fond de la capsule. Celles-ci sont d'une sonorité plus douce que les épaisses cymbales hémisphériques. On les frappe horizontalement, et celles qui sont pourvues d'un manche, verticalement. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XII, 3, nous apprend que les cymbales employées dans la musique du Temple étaient de « grandes cymbales d'airain plates et larges ». Maïmonide, *Kelê hammiqdaš*, c. III, d'accord en cela avec les représentations monumentales, dit qu'on limitait le nombre de ces grosses cymbales dans la musique sacrée. Dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXXII, col. CCCCXCIV. — Les Orientaux font usage de petites cymbales de bronze, qu'ils

442. — Danseuse jouant des cymbales. Peinture d'Herculanum. D'après les *Antichità di Ercolano*, t. I, pl. 115.

joignent aux grelots et aux castagnettes pour accompagner la danse. V. Villotteau, *De l'état actuel de l'art musical en Égypte*, dans la *Description de l'Égypte publiée par ordre du gouvernement français*, t. XIV, an VII, c. V, p. 696. Mais la Bible ne fait pas d'allusion expresse à cet emploi de la cymbale. — Certains hébraïsants pensent que le mot *mena'ane'îm*, traduit dans la Vulgate par « sistre », II Sam. (II Reg.), VI, 5 (voir SISTRE), désigne les castagnettes, c'est-à-dire deux petits morceaux creux et ronds de métal ou de bois, qu'on tient entre les doigts. Quoi qu'il en soit du sens de *mena'ane'îm*, il est probable que les castagnettes (fig. 441) ou les petites cymbales étaient employées dans les danses et les fêtes populaires. — Dans le Nouveau Testament, saint Paul, écrivant à des Grecs qui connaissaient bien cet instrument (fig. 442), tire une comparaison de la cymbale qui résonne et ne s'entend pas elle-même, pour persuader aux Corinthiens, trop admirateurs du don des langues, de rechercher avant tout la charité, qui seule peut rendre ce don utile, et « sans laquelle, dit-il, je ne suis qu'un airain sonore ou une cymbale retentissante ». I Cor., XIII, 1.

J. PARISOT.

1. CYPRE (Κύπρος), île de la Méditerranée (fig. 443). Le nom de Chypre, fréquemment usité, et par lequel on désigne aujourd'hui cette île, n'est qu'une forme vicieuse dérivée de la prononciation italienne.

I. DESCRIPTION. — Cypre (fig. 444) est située en face de la côte de Cilicie, à la distance de 75 kilomètres et à 93 kilomètres de la côte de Syrie. Elle a la forme d'un quadrilatère irrégulier hérissé de pointes et terminé dans la direction du nord-est par une presqu'île longue et étroite. Sa plus grande longueur est de 220 kilomètres, sa largeur moyenne de 60 à 80 kilomètres, sa superficie de 9537 kilomètres carrés. Agathe-mère, I, V, 26, dans C. Müller, *Geographici minores*, in-8°, Paris, 1855, t. II, p. 486, la compare à une peau de bœuf. L'ossature de l'île est formée par deux chaînes de montagnes calcaires. La plus considérable portait dans l'antiquité le nom d'Olympe, aujourd'hui Troados ou Agios Stavros, haut de 1885 mètres et remarquable par sa forme mamelonnée. Strabon, XIV, VI, 3. L'autre porte le nom de Cerines et n'atteint pas plus de 700 mètres à son point culminant. Entre les deux massifs, s'étend une grande plaine appelée aujourd'hui Messorée ou Messaria. Les principaux caps qui entourent l'île sont, en commençant par la pointe occidentale : le cap Acamas (Saint-Épiphane), surmonté d'une double colline très boisée dans l'antiquité, Strabon, XIV, VI, 2 et 3; Ptolémée, V, XIV, 1; Pline, *H. N.*, V, 129; XXXVI, 137; vers le sud, le

443. — Monnaie proconsulaire de Cypre.

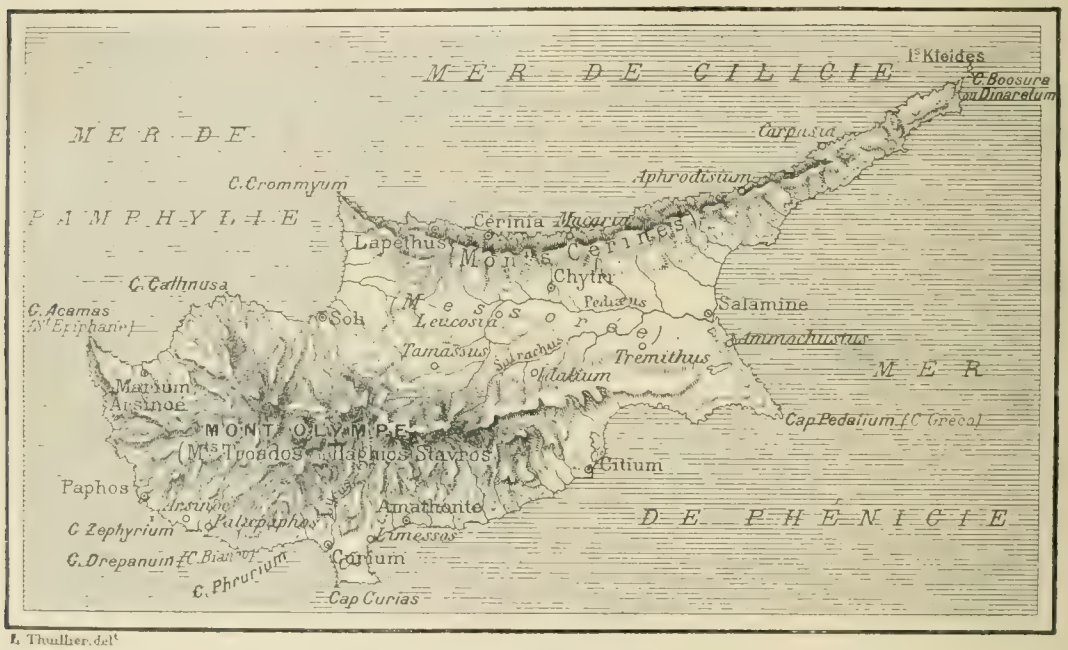
TI · CLAVDIVS CÆSAR AVG. Tête de Claude, laurée, à gauche. — ℞. ΕΠΙ ΚΟΜΙΝ[ΙΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ ΑΝΘΥΠΑ[ΤΟΥ]. Au milieu du champ ; ΚΥΠΡΙ ‖ ωΝ.

cap Drepanum (capo Bianco), le cap Zephyrium, le cap Phrurium, le cap Curias et le cap Pedalium (capo Greco), en arrière duquel s'élève une colline très haute; le cap Dinaretum, à l'extrémité nord-est, près duquel se trouvent les quatre petites îles appelées Kleides, c'est-à-dire les clefs de Cypre. Pline, *H. N.*, V, 130. Hérodote, V, 108, désigne ce cap, comme les petites îles, par le nom de Kleides, et Ptolémée, V, XIV, 3, par le nom de Boosura. Le point le plus au nord de l'île est le cap Crommyum. Notons enfin le cap Callinusa, au nord-ouest. Strabon, XIV, VI, 3; Ptolémée, V, XIV, 1; *Stadiasmos*, 297-318, dans les *Geographici minores*, édit. Didot, t. I, p. 502-504. L'île de Cypre n'a que de petites rivières; les principales sont le Lycus, qui a son embouchure au nord-ouest du cap Curias, et le Pediæus. Ptolémée, V, XIV, 2. Les villes les plus importantes étaient sur les côtes : Arsinoë, Paphos ou Néa-Paphos, Phrurium, Palæpaphos, Curium, Limessos, Amathonte, Citium, Salamine, Cerinia, Lapethus et Soli; à l'intérieur des terres : Cythri, Leucosia, Tamassus et Marium. Strabon, XIV, VI, 3 et 4; Ptolémée, V, XIV, 1-4; Pline, *H. N.*, V, 128, 132. — Les montagnes contenaient du cuivre, et le nom du métal vient de celui de l'île, *æs cyprium;* les mines les plus fameuses étaient celles de Tamassus, d'Amathonte, de Soli et de Curium. Strabon, III, IV, 15; XIV, VI, 5; Pline, *H. N.*, XII, 131; XXXIV, 2, 4, etc. Hérode le Grand afferma ces mines. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, IV, 5. On trouvait aussi çà et là de l'or et de l'argent. Les pierres précieuses de l'île étaient aussi très célèbres. Pline, *H. N.*, XXXVII, 58, 66, 74, 115, 119, 121, etc. Le climat est à peu près celui de l'Égypte et de la Syrie. C'est surtout au sud des montagnes centrales qu'on éprouve parfois des chaleurs excessives. Dans l'antiquité, Cypre abondait en céréales, en huile, en vins, Strabon, XIV, VI, 5, et en miel. Pline, *H. N.*, XI, 53. Parmi les arbres, le plus célèbre est le

cyprès, auquel elle donna son nom. Eccle., XXIV, 17; L. 11; Cant., I, 16. Voir CYPRÈS. Les plantes de l'île étaient variées et particulièrement odorantes; de là l'épithète de parfumée que lui donnent les poètes anciens. Eustathe, *ad Dionys. Perieget.*, 508. Il faut signaler en particulier la plante qui portait le nom de cypre ou cyprus, et qu'on employait pour faire des onguents et des préparations cosmétiques. Cant., I, 13; IV, 13; Dioscoride, I, 124; Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 3; Pline, *H. N.*, XIII, 9, 18; XXIX, 106, etc. Voir CYPRE et HENNÉ. — Cypre conservait encore sa fécondité au temps de saint Louis, qui tira de cette île le blé nécessaire pour nourrir ses soldats. Aujourd'hui les plaines sont incultes et les collines dénudées. On y trouve cependant encore la vigne, et les vins de Chypre ont une certaine réputation. — L'île renferme peu de grands quadrupèdes; on y rencontre seulement des troupeaux de moutons, quelques gazelles et quelques sangliers. Cypre était le centre du culte d'Aphrodite ou Vénus, que les poètes désignent souvent par le nom de Cypris. Homère, *Iliad.*, V, 330, 422, etc.; *Odyss.*, IX, 362; Eschyle, *Prometh.*, 864; Sophocle, *Trachin.*, 497, etc. Cf. Euripide, *Bacch.*, 400-401; Virgile, *Æneid.*, I, 419-421. La déesse était honorée sous la forme d'un cône dans le sanctuaire de la vieille Paphos. Tacite, *Hist.*, II, 3; Maxime de Tyr, 38. On voit sur un certain nombre de médailles cypriotes la représentation du temple et de l'image de la déesse. E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale, Les Perses Achéménides*, in-8°, Paris, 1893, p. 115, n° 786; p. 117, n° 798; p. 118, n°s 802 et 805; p. 119, n°s 812, 813; p. 121, n° 823. Chaque année on y célébrait une grande procession où l'on se rendait de toute l'île. Strabon, XIV, VI, 3. Ce culte avait été apporté à Cypre par les Phéniciens et n'était autre que celui d'Astarthé. Voir ASTARTHÉ, t. I, col. 1181-1187.

II. L'ÎLE DE CYPRE DANS L'ÉCRITURE. — Cette île est désignée presque toujours dans l'Ancien Testament sous le nom de Céthim. Voir CÉTHIM, col. 466-470. Elle n'est nommée par son nom grec que dans les Machabées et dans le Nouveau Testament. — 1° La lettre du consul Lucius en faveur des Juifs fut envoyée à Cypre. I Mach., XV, 23. Plusieurs gouverneurs de l'île sous les rois de Syrie et d'Égypte sont mentionnés II Mach., IV, 29; X, 13; XII, 2. Voir CYPRIARQUE. — 2° Dans les Actes des Apôtres, il est question à diverses reprises de personnages originaires de Cypre. Act., IV, 36; XI, 20; XXI, 16. Voir CYPRIOTE. — 3° Lorsque l'Église de Jérusalem se dispersa après la mort de saint Étienne, un certain nombre de chrétiens se rendirent à Cypre. Act., XI, 19. Dans sa première mission, saint Paul, accompagné de saint Barnabé et de saint Marc, évangélisa l'île. L'Apôtre et ses compagnons débarquèrent à Salamine (voir SALAMINE) et prêchèrent dans les synagogues. Ils se rendirent ensuite à Paphos (voir PAPHOS), en suivant la route qui est marquée sur la carte de Peutinger (fig. 445). Il y avait à Cypre des écoles de magiciens célèbres, Pline, *H. N.*, XXX, 11, et l'on a retrouvé, en effet, à Curium, non loin de Paphos, de nombreuses tablettes de plomb contenant des formules magiques. Miss Macdonald, *Inscriptions relating to sorcery in Cyprus*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, t. XIII, 1891, p. 174-190. Cf. F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., in-12, 1896, p. 206-207. Au moment où saint Paul arriva à Paphos, l'un d'eux, un Juif appelé Barjésu et surnommé Élymas, c'est-à-dire le sage, avait une très grande réputation. Il fit une opposition violente à l'Apôtre. Le proconsul, Sergius Paulus, désira néanmoins entendre les nouveaux venus, et une controverse s'engagea devant lui. Saint Paul confondit Élymas et le rendit aveugle. Le proconsul, ému par ce miracle, crut en Jésus-Christ. Act., XIII, 4-12. De Paphos l'Apôtre s'embarqua pour se rendre en Pamphylie. Act., XIII, 13. Voir BARJÉSU, t. I, col. 1461; BARNABÉ, t. I, col. 1461-1464; PAUL, SERGIUS PAULUS. — Quand Barnabé se sépara de saint Paul et emmena avec lui saint Marc, tous deux se rendirent à Cypre. Act., XV, 39. Dans le voyage de Césarée à Rome, le navire qui portait saint Paul longea l'île de Cypre, à cause des vents contraires. Act., XXVII, 4.

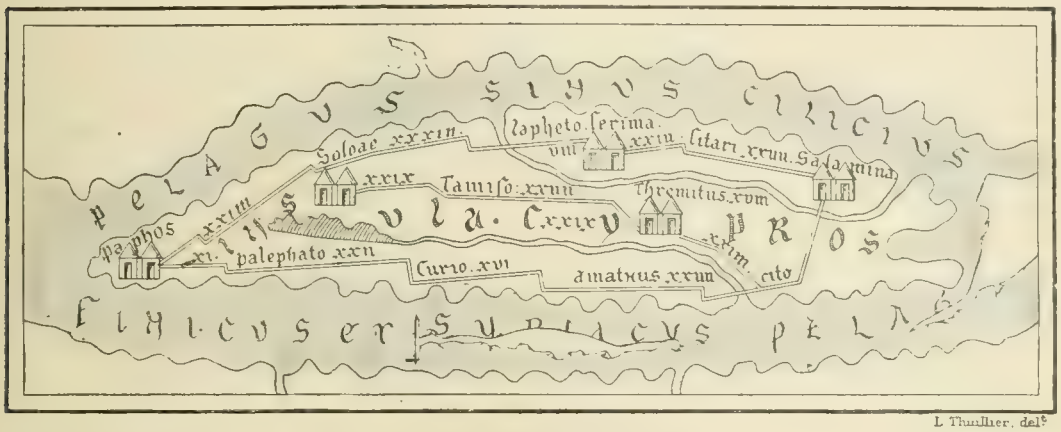
III. HISTOIRE DE CYPRE. — Cypre fut occupée d'abord



L. Thuillier del.

441. — Carte de l'île de Cypre.

par des peuples de race japhétique, puis par des Phéniciens; la population y était donc très mélangée. Voir CÉTHIM 1°, t. 466-470. Elle était divisée en un grand nombre de petites principautés indépendantes. Strabon, XIV, VI, 6. Les principales étaient celles de Salamine, de Citium, d'Idalium, d'Amathonte, de Curium, de Paphos, de Marium, de Soli et Lapethus. Sur l'histoire de ces rois et leurs monnaies, voir E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale. Les Perses Achéménides*, p. CXIV-CLIV, 83-115, pl. XVI à XXI. — Lors de l'expédition du roi de Perse Cambyse en Égypte, Cypre fut conquise par lui. Hérodote, III, 19. Sous Darius, elle fut comprise avec la Phénicie et la Palestine dans la cinquième satrapie. Hérodote, III, 91. Au moment de la révolte de l'Ionie, l'île entière secoua le joug des Perses, à l'exception d'Amathonte; mais les Cypriotes furent défaits et de nouveau soumis. Hérodote, V, 104-116; VII, 90. A la suite de la victoire de Salamine, les Grecs s'emparèrent d'une grande partie de Cypre, Thucydide, I, 94; la mort de Cimon empêcha le succès d'une seconde expédition. Thucydide, I, 112. La plus belle période de l'histoire de ce pays est celle pendant laquelle régna Évagoras, roi de Salamine, qui fut un ardent propagateur de la civilisation grecque. En 410, ce roi se rendit indépendant. *Corpus inscript. atticarum*, t. I, n° 64. Il fut l'allié des Athéniens; mais, abandonné par eux après le traité d'Antalcidas, il redevint vassal du roi du Perse. Diodore de Sicile, XIV, 98; XV, 9; Isocrate, *Evagoras*, 63; Ctésias, édit. Didot, p. 58 et 77. Cf. E. Curtius, *Histoire grecque*, trad. franç., in-8°, Paris, 1882, t. IV, p. 195-197, 265. Quand Alexandre attaqua la Perse, les Cypriotes se joignirent à lui et lui fournirent des vaisseaux pour le siège de Tyr. Arrien, *Anab.*, II, 20. Dans le partage de l'empire, Cypre fit partie du royaume des Ptolémées. Pendant un court espace de temps Démétrius Poliorcète s'empara de l'île, Diodore de Sicile, XX, 47-53; Plutarque, *Demetrius*, 15-18; Justin, XV, 2; mais, en 295 avant J.-C., Ptolémée Ier Soter reprit Cypre, qui demeura dès lors un des plus beaux joyaux de la couronne d'Égypte. Strabon, XIV, VI, 6. Les Ptolémées tiraient de grands revenus des mines de cuivre et des autres productions de l'île, qui leur offrait en outre un refuge en cas de révolution en Égypte. Cypre et la Cyrénaïque furent leurs dernières possessions en dehors de l'Égypte proprement dite. L'île avait à sa tête un gouverneur choisi parmi les plus hauts personnages de la cour. Voir CYPRIARQUE. En 168, Antiochus IV Épiphane s'empara de l'île, mais il en fut bientôt chassé par Ptolémée VI Philométor, soutenu par les Romains. Tite-Live, XLV, 11 et 12. — Lors de la division du royaume entre Ptolémée VI Philométor et Ptolémée VIII Évergète II Physcon, Cypre fut attribuée au premier; mais Physcon voulut s'en emparer et demanda aide aux Romains. Ceux-ci envoyèrent une ambassade, mais pas de troupes. Physcon, qui avait débarqué en Cypre, fut défait et dut se contenter de la Cyrénaïque. Polybe, XXXI, XVIII, XXV-XXVII; XXXII, I; XXXIII, V. Pendant ces discussions, Démétrius Ier Soter, roi de Syrie, avait essayé, mais sans succès, de s'emparer de l'île. Polybe, XXXIII, III, 2. En 117, à l'avènement de Ptolémée X Lathyrus, son jeune frère, Ptolémée XI Alexandre, fut envoyé en Cypre. Quand, en 107, les intrigues de Cléopâtre eurent fait monter Alexandre sur le trône d'Égypte, Lathyrus fut nommé gouverneur de Cypre. *Journal of Hellenic Studies*, 1891, p. 195, n° 52. L'île forma un royaume indépendant de 107 à 89 avant J.-C. Alexandre essaya de reprendre l'île sur son frère, mais il fut défait dans une bataille navale où il périt. Strabon, XIV, VI, 6; Justin, XXXIX, 4; Eusèbe, *Chronic. Arm.*, p. 116. Sous Ptolémée XIII Aulétès, un autre Ptolémée, son jeune frère, fut roi de Cypre. Cicéron, *Pro Sestio*, 26. Sous prétexte que le roi d'Égypte avait favorisé les pirates, les Romains chargèrent M. Cato de s'emparer de Cypre, en 58 avant J.-C. Strabon, XIV, VI, 6; Cicéron, *Pro domo*, XX, 32; *Pro Sestio*, XXVI, 57; Velleius Paterculus, II, 45; Dion Cassius, XXXVIII, 30; Plutarque, *Cato minor*, XXXIV-XXXIX. L'île fut réunie à la province de Cilicie, mais avec un questeur particulier. Cicéron, *Ad famil.*, XIII, 48; *Ad Attic.*, V, XXI, 6. En 47, Cypre fut donné par César à Arsinoé et à Ptolémée, sœur et frère de Cléopâtre, Dion Cassius, XLII, 35; puis par Antoine aux enfants de Cléopâtre. Dion Cassius, XLIX, 32, 41; Strabon, XIV, VI, 6. En l'an 27 avant J.-C., Cypre fut au nombre des provinces impériales et fut peut-être réunie à la Cilicie. Dion Cassius, LIII, 12. En 22, elle devint sénatoriale et fut administrée par un proconsul. Dion Cassius, LIV, 4; *Corpus inscript. latin.*, t. IX, 2845, 2846. Voir J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, t. II (Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, trad. franc., in-8°, Paris, 1892, t. IX), p. 328, n. 8. Un certain nombre de critiques reprochaient autrefois à saint Luc de s'être trompé en plaçant un proconsul à Cypre, de Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch, Apostelgeschichte*, 1841, p. 97; mais cette objection venait de leur ignorance de l'administration romaine. Personne ne songerait à la faire aujourd'hui. Le proconsul de Cypre était de rang prétorien, c'est ce qui explique pourquoi Strabon, XIV, VI, 6, dit que la province était encore prétorienne de son temps. Cf. F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament*, 2e édit.,

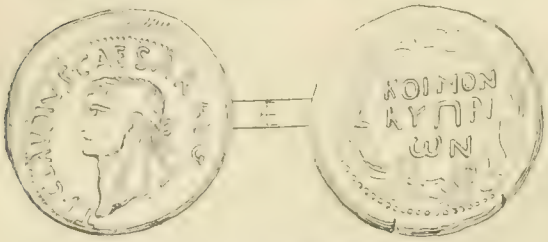


L. Thuillier, del.

415. — L'île de Cypre. D'après la carte de Peutinger.

p. 200-206. — La province de Cypre possédait une assemblée ou κοινόν (fig. 446), comme les autres provinces romaines. Lebas et Waddington, *Voyage archéologique*, in-f°, Paris, 1877, t. III, n° 2734; E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques*, *Les Achéménides*, p. 116-122. La résidence du gouverneur était Paphos, qui reçut, en l'an 16 avant J.-C., le surnom d'Augusta. Dion Cassius, LIV, 23; *Corpus inscript. græc.*, 2629.

IV. Bibliographie. — Cl. Delaval Cobham, *A attempt at a bibliography of Cyprus*, 3e édit., in-16, Nicosia, 1894; W. H. Engel, *Kypros*, 2 in-8°, Berlin, 1841; Cesnola, *Cyprus, its ancient cities, tombs and temples*, in-8°, Londres, 1877; von Loher, *Cypern, Reisebericht nach Natur und Landschaft, Volk und Geschichte*,



446. — Monnaie de l'assemblée de Cypre.
TI · CLAVDIVS CÆSAR AVG. Tête laurée de Claude, à gauche. — ℞. Dans une couronne : KOINON || KYΠPI || ΩN.

in-8°, Stuttgart, 1878; G. Perrot et C. Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, gr. in-8°, Paris, 1885, t. III, p. 479-628; M. Ohnefalsch-Richter, *Kypros, die Bibel und Homer*, 2 in-4°, 1893; Sakellarios, Τὰ Κυπριακά, 2 in-8°, Athènes, 1890; *Journal of Hellenic Studies*, t. XI (1890), p. 1-99; t. XII (1891), p. 59-198; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. E. Ernault, in-8°, Paris, 1887, p. 79-80; *Handbuch der Klassischen Altertums-Wissenschaft* d'Iwan Muller, t. III, *Géographie*, in-8°, Nordlingue, 1889, p. 273-276; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, t. II, trad. franç., in-8°, Paris, 1892, t. IX), p. 327-330; J. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, in-12, Londres, 1895, voir l'index, p. 507; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., in-12, Paris, 1896, p. 199-209; Eng. Oberhummer, *Die Inseln Cypern*, in-8°, Munich, 1903. E. Beurlier.

2. CYPRE, *cyprus*, arbrisseau avec les feuilles duquel on fait le henné. Les Grecs et les Latins l'avaient ainsi nommé parce qu'ils connaissaient surtout celui de l'île de Cypre. Cant., I, 13; IV, 13. Voir Henné.

CYPRÈS. Hébreu : *berôš* (cf. assyrien : *burâšu*); dans Cant., I, 17, *berôṯ*, probablement prononciation du nord de la Palestine, se rapprochant de l'araméen, *berâṯ*, *berûṯo'*; Septante : κυπάρισσος, IV Reg., XIX, 23; Cant., I, 17; Eccli., XXIV, 17; L, 11; Is., XXXVII, 24; XLI, 19; LV, 13; LX, 13; ἄρκευθος, Ose., XIV, 9; ἀρκεύθινος, II Par., II, 8, κέδρος, Ezech., XXXVII, 5; κεδρῖνος, II Par., III, 5; πεύκη, Ezech., XXXI, 8, πεύκινος, III Reg., V, 10; πεύκινος, III Reg., V, 8; VI, 15, 33, IX, 11; Vulgate : partout *abies* ou l'adjectif *abiegna*, sauf *cypressina*, Cant., I, 17, et *arceuthina*, II Par., II, 8.

I. Description. — Genre d'arbres de la famille des Conifères, et type de la tribu des Cupressinées, comprenant de nombreuses espèces répandues dans toute la région tempérée de l'hémisphère boréal. Les feuilles, écailleuses et opposées, persistent plusieurs années sur les rameaux; les fleurs sont monoïques, les mâles en chatons décussés et oblongs, les femelles donnant à la maturité des groupes fructifères arrondis, composés d'écailles lignifiées qui recouvrent les graines. Celles-ci se prolongent de chaque côté en ailes membraneuses favorables à la dissémination. — L'espèce commune en Orient, *Cupressus sempervirens*, comprend plusieurs variétés, qui ont été souvent prises pour des types distincts. Celle qui domine dans les cultures a été nommée *fastigiata*

447. — *Cupressus fastigiata.*

(fig. 447), pour son port pyramidal, s'élevant en colonne jusqu'à vingt mètres. Les branches s'étalent davantage, surtout à l'âge adulte, dans le *Cupressus horizontalis* (fig. 448). Le bois, dans toutes ces variétés, est dur, rougeâtre, à grain fin, odorant et presque incorruptible. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° *Identification.* — L'entente est loin d'être parfaite parmi les exégètes sur le sens du mot *berôš*. Les uns tiennent pour une espèce de pin ou de sapin; d'autres, plus généralement, pour le cyprès. Les Septante varient beaucoup dans leur interprétation; cependant ils ont toujours vu dans le *berôš* un conifère et plus fréquemment un cyprès; le traducteur d'Isaïe donne constamment ce dernier sens, et à juste raison. Les caractères du *berôš* conviennent parfaitement au cyprès. C'est un arbre vert, Ose., XIV, 9, pouvant atteindre une grande élévation, Ezech., XXXI, 8, et par son port majestueux embellir la solitude, Is., XLI, 19; LV, 13; souvent rapproché du cèdre et comme lui l'ornement du Liban, III Reg., V, 8 (hébreu, 22); Is., XXXVII, 24; XLI, 19; LX, 13; Zach., XI, 1, 2; servant de refuge aux cigognes, Ps. CIV, 17 (hébreu); fournissant un bois très estimé pour la construction des maisons et des navires, II Par., III, 5; Ezech., XXVII, 5; cf. Virgile, *Georg.*, II, 443 : rien en tout cela qui ne convienne au cyprès. Mais ce qui rend surtout l'identification très probable, c'est le témoignage de Josèphe et d'un écrivain de cent ans antérieur, Eupolème. L'Écriture nous présente le bois de *berôš* comme ayant servi avec le bois de cèdre à la construction du Temple de Salomon. III Reg., V, 22, 24; VI, 15, 34; II Par., II, 7; III, 5.

Or Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 7, assure que le bois envoyé dans ce but par Hiram était le bois de cèdre et le bois de cyprès. La même affirmation est faite par Eupolème, cité par Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 30, 33, t. XXI, col. 748, 752, 753. Toutefois en identifiant le *berôš* avec le cyprès, il faudrait se garder de le faire d'une façon exclusive. Comme cela arrive pour les dénominations populaires, surtout en Orient (cf. CÈDRE, col. 376), sous ce nom de *berôš* pouvaient être comprises aussi plusieurs autres espèces d'arbres d'apparence semblable : par exemple, certains genévriers. Dioscoride, I, 103, et après

448. — *Cupressus horizontalis.*

lui Pline, *H. N.*, XXIV, 61, mentionnent le *Juniperus sabina*, semblable au cyprès, appelé même « cyprès de Crète », et que les Grecs nomment βράθυ, *brathy*, nom qui ressemble fort à la forme *berôṭ* du nom du cyprès dans Cant., I, 17. Les feuilles de la sabine, dit Tournefort, *Voyage du Levant*, 1717, t. II, p. 137, « sont de la tissure du cyprès. » Sans doute le *Juniperus sabina* n'est qu'un arbrisseau; mais une espèce voisine, le *Juniperus excelsa*, est un très bel arbre, qui pousse sur les hauts sommets du Liban et est digne de figurer près du cèdre et des grands cyprès. Cette espèce et quelques autres analogues ont pu être souvent comprises sous la dénomination générale de *berôš*. Aussi le mot *berôš* est-il traduit plusieurs fois dans la version arabe par *šerbin*, en chaldéen par *šurban*, en syriaque par *šarvino*, expression qui désigne proprement une espèce de genévrier.

Un livre deutérocanonique, l'Ecclésiastique, parle expressément du cyprès dans deux comparaisons. Dans la première, la Sagesse se compare au cèdre du Liban et au cyprès de l'Hermon (grec : Ἑρμων; Vulgate : « Sion »). Eccli., XXIV, 17. Dans la seconde, Eccli., L, 11, le grand prêtre Simon, fils d'Onias, montant au saint autel dans tout l'éclat de ses vêtements sacerdotaux, est comparé au cyprès qui s'élève vers le ciel. Mais quel mot hébreu le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, rendait-il par κυπάρισσος? La découverte du texte hébreu trancherait la question. En tout cas, ce ne serait pas le mot *ṭirzāh*, comme on l'a prétendu. Le *ṭirzāh* est le chêne vert. Cf. col. 654.

2° *Emploi.* — Le bois de cyprès était très recherché comme bois de construction, à cause de sa dureté, de son odeur aromatique, et parce qu'il est presque incorruptible. Vitruve, II, 9; Pline, *H. N.*, XVI, 79. Ce dernier auteur ajoute au même endroit que les portes du célèbre temple de Diane, à Éphèse, étaient de cyprès. « Après quatre cents ans, dit-il, elles sont comme neuves. » Cf. Athénée, *Deipnosoph.*, V, 207. On employa ce bois pour le plancher du Temple, III Reg., VI, 15; les deux battants de la porte d'entrée, III Reg., VI, 34; les lambris du palais de Salomon. II Par., III, 5; Cant., I, 17. C'est au Liban que Salomon avait fait couper ces cyprès en même temps que le bois de cèdre. III Reg., V, 8, 10 (hébreu, 22, 24); II Par., II, 8. C'est là aussi que s'approvisionnaient les rois d'Assyrie et de Babylone. Is., XIV, 8; XXXVII, 24. Les inscriptions assyriennes nous apprennent que Salmanasar II faisait lui aussi apporter, *'iṣ 'érin* et *'iṣ burāšu*, « du bois de cèdre et du bois de cyprès; » c'était, il est vrai, du mont Amanus, couronné comme le Liban de forêts de cèdres et de cyprès; une des montagnes voisines même s'appelait *šad burāšu*, « montagne des cyprès. » E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8°, Giessen, 1883, p. 388. Pour le Liban, les inscriptions signalent souvent à côté du cèdre le bois de *šurman* ou *šurvan*, *'iṣ šurvan*, que les rois de Ninive exigeaient en tribut et faisaient couper pour la construction de leurs palais. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. XXVIII, col. 3, pl. 45. Dans une liste géographique, le Liban est même signalé comme le pays du *šurvan*. *Cuneiform Inscriptions*, t. II, pl. 51, col. 5. Plusieurs assyriologues traduisent *šurvan* par « cyprès »; cependant celui-ci a déjà son nom en assyrien, *burāšu*. De plus, *šurvan* semble bien l'équivalent de *šerbin*, nom que les habitants du Liban donnent non pas au cyprès, appelé *serou*, mais à plusieurs espèces de genévrier. C'est l'arbre nommé ἄρκευθος par les Septante. Ose., XIV, 9. Cf. Dioscoride, I, 103. Le bois des gros genévriers est presque semblable à celui du cyprès et peut être employé aux mêmes usages. Les Assyriens pouvaient facilement comprendre sous le même nom de *šurvan*, avec le genévrier, plusieurs espèces de cyprès. Les genévriers et les cyprès, comme les cèdres, sont devenus assez rares sur le Liban : les rois de Tyr, de Jérusalem, de Ninive et de Babylone, Alexandre et les Romains ont fait tant de coupes sans se préoccuper de la reproduction ! Cependant les voyageurs signalent encore çà et là de beaux bois ou bosquets de cyprès. Van de Velde, *Narrative of a journey through Syria and Palestine*, 2 in-8°, Londres, 1854, t. II, p. 475. — Ce n'est pas seulement à la construction des temples et des palais que sert le cyprès, mais aussi à celle des navires. D'après Ézéchiel, XXVII, 5, la charpente et les parois des vaisseaux de Tyr étaient en cyprès de Sanir, c'est-à-dire de l'Hermon, et les mâts en cèdre du Liban. Le texte grec renverse l'ordre de l'hébreu : le gros œuvre était en cèdre, les parois en cyprès et les mâts en sapin. Le cyprès a été plus d'une fois employé à la construction des vaisseaux. La flotte qu'Alexandre fit construire à Babylone était en cyprès. Arrien, *Anabas.*, VII, XIX, 3, édit. Didot, p. 194; Strabon, XVI, I, 11. — D'après Nahum, II, 4 (hébreu), le cyprès aurait été employé à faire des lances. « Les cyprès (pour les lances faites de cyprès) sont brandis. » On trouve bien le frêne et le pin pour cet usage, Homère, *Iliad.*, 162; Hésiode, *Scut. Hercul.*, 188; Stace, *Thebaid.*, VI, 102; Virgile, *Æneid.*, XI, 667; mais le cyprès paraît moins convenir. Les Septante, au lieu de *berošim*, ont lu *pārāšim*, ἱππεῖς, par le simple changement du ב, *beth*, en פ, *phé*. « Les coursiers s'agitent d'effroi : » ce qui va mieux avec le verset suivant. — Le texte hébreu actuel, II Reg., VI, 5, dit aussi qu'avec du cyprès on avait fabriqué toutes sortes d'instruments de musique. Mais plusieurs des instruments compris dans l'énumération, comme les sistres et les cymbales, ne peuvent évidemment être en bois. D'ailleurs le texte parallèle, I Par., XIII, 8, donne le vrai texte et montre la faute de copiste : בכל עז ובשירים. Par suite d'un ו, *vav*, pris pour un י, *yod*, et réciproquement

d'un *yod* pris pour un *vav*, d'une part, et d'autre part, d'une coupure fautive des mots, la leçon des Rois porte : בכל עץ בשרים, *bekol azé besorim*, « en tout bois de cyprès, » au lieu de la leçon exacte des Paralipomènes : *bekol 'oz ubeširim*, « David et Israël dansaient devant l'arche *de toute leur force, en chantant* et en jouant des harpes. » etc.

3° *Le bois de « gôfér »*. — L'arche de Noé fut construite en bois de *gôfér*. Gen., VI, 14. On a rapproché *gôfér* de κυπάρισσος, en négligeant la terminaison. Bochart, *Geographiæ sacræ* pars prior, *Phaleg.*, lib. I, cap. IV, Leyde, 1682, p. 22; Celsius, *Hierobotan.*, t. I, p. 328. Ces auteurs montrent en même temps qu'il y avait des cyprès en Babylonie, en Arménie, où certaines traditions placent le déluge. Mais la similitude de nom est plus apparente que réelle; et, d'autre part, les anciennes versions traduisent très diversement ce nom. Les Septante portent : ἐξ ξύλων τετραγώνων; la Vulgate : *ex lignis lævigatis*, ce qui donne à peu près le même sens, « de bois équarris; » Onkélos, le cèdre; le syriaque et l'arabe, une espèce de genévrier. Le récit du déluge ayant une couleur babylonienne, il est naturel de rapprocher *gôfér* de *giparu*, qui dans la langue de ce pays désigne un conifère au bois très dur, poussant dans les basses terres et les marais. Mais jusqu'ici les textes cunéiformes n'ont pas permis d'en déterminer l'espèce avec certitude. Rien ne s'oppose à ce que ce soit un cyprès. Cf. V. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*, 6e édition publiée par O. Schrader, in-8°, Berlin, 1894, p. 276-283, 577-578.

E. Levesque.

CYPRIARQUE (Κυπριάρχης). Un certain Nicanor est mentionné dans II Mach., XII, avec le titre de cypriarque. Voir Nicanor. Les commentateurs sont partagés sur la nature des fonctions que remplissait le personnage ainsi désigné. Les uns en font le gouverneur de Cypre; les autres, par analogie avec l'asiarque (voir Asiarque, t. I, col. 1091), croient que c'était le président de l'assemblée provinciale et le prêtre chargé de rendre un culte aux souverains. C. Keil, *Commentar über die Bücher der Mäkkabäer*, in-8°, Leipzig, 1875, p. 395. L'étude des inscriptions montre qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre les deux fonctions. C'était, en effet, le gouverneur de Cypre qui était en même temps le grand prêtre chargé de rendre au nom de l'île un culte aux Ptolémées. *Corpus inscript. græc.*, 2621, 2622; Lebas et Waddington, *Voyage archéologique*, t. III, in-f°, Paris, 1877, nos 2757, 2781, 2796; Sakellarios, Κυπριακά, in-8°, Athènes, 1890, t. I, p. 69, n° 9, p. 94, nos 44, 45, 46; p. 95, nos 50, 51; p. 96, nos 54, 55; p. 97, n° 60; p. 98, n° 69; p. 100, n° 74; p. 102, n° 86; p. 125, n° 35; p. 178, n° 12; *Journal of Hellenic Studies*, t. XII, 1891, p. 181, n° 16; p. 195, n° 52. Le gouverneur de l'île portait les titres de stratège et de navarque en même temps que celui de grand prêtre. Il était au nombre des grands officiers de la cour qui portaient le nom de premiers amis ou parents du roi; l'un d'eux fut même le fils d'un des Ptolémées, que l'inscription ne désigne pas, mais qui est probablement Lathyrus. *Journal of Hellenic Studies*, 1891, p. 195, n° 52. Le Sostratus, gouverneur de Cypre, dont il est question II Mach., IV, 29, est donc aussi un cypriarque. Voir Sostrate. Tous deux appartiennent à la courte période pendant laquelle Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie, s'empara de Cypre.

E. Beurlier.

CYPRIEN DE HUERGO, cistercien espagnol de la première moitié du XVIe siècle, enseigna les Saintes Écritures dans le collège de son ordre, à Alcala. Il avait composé des commentaires sur un grand nombre de livres de la Bible. Ignace Firmin, abbé de Fitero, en avait entrepris la publication; mais la mort l'empêcha d'exécuter complètement son dessein. Il n'a été publié que les deux ouvrages suivants : *Commentaria in Psalmos XXXVIII et CXXX*, in-8°, Alcala, 1555; *Commentaria in prophetam Naum*, in-8°, Lyon, 1561. — Voir Visch, *Bibliotheca cisterciensis*, p. 73; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 259. B. Heurtebize.

CYPRIOTE (Κύπριος). L'ethnique Cypriote se rencontre dans l'Ancien Testament, II Mach., IV, 29, et dans le Nouveau. — 1° Il y avait un grand nombre de Juifs à Cypre, c'est ce qui explique l'envoi de la lettre du consul Lucius aux autorités de cette île en même temps qu'à celles des pays énumérés dans I Mach., XV, 16-24. Quand Hérode le Grand afferma les mines de cuivre, il est probable qu'un certain nombre de Juifs s'y fixèrent et prirent part à l'exploitation. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, IV, 5. Une inscription grecque, trouvée dans l'île, semble se rapporter à un Hérode. *Corpus inscript. græc.*, 2628. Agrippa, dans sa lettre à Caligula, nomme Cypre parmi les pays où ses compatriotes étaient nombreux. Philon, *Legatio ad Caium*, 36. Sous Trajan ils se révoltèrent contre Rome, massacrèrent vingt-quatre mille habitants de l'île et dévastèrent Salamine. Le chef de l'insurrection s'appelait Artemio. Dion Cassius, LXVIII, 32; Eusèbe, *Chronic.*, édit. Schœne, II, p. 164; G. Syncelle, édit. Dindorf, I, p. 657; Orose, VII, 12. Ils furent vaincus, et le séjour de l'île leur fut interdit sous peine de mort. Dion Cassius, LXVIII, 32. — 2° Ce furent des chrétiens de Cypre et de Cyrène qui annoncèrent l'Évangile à Antioche. Act., XI, 20. Voir Cyrène. Saint Barnabé était originaire de l'île. Act., IV, 36. Voir Barnabé, t. I, col. 1461-1464. Il en était de même de Mnason, chez qui s'arrêta saint Paul en allant de Césarée à Jérusalem, dans le dernier voyage qu'il fit vers cette ville. Act., XXI, 16. Voir Mnason. — 3° Les indigènes de Cypre avaient la réputation d'avoir des mœurs efféminées et dissolues. Cléarque de Soli, dans Athénée, III, 100; VI, 257; XIII, 586-594; Térence, *Adelph.*, II, 2; Plaute, *Pœnulus*, 1251. Pour désigner un homme appesanti par le bien-être, les anciens disaient : un bœuf cypriote. Cependant c'est à Citium que naquit le fondateur de la philosophie stoïcienne, Zénon. Diogène Laerte, VII, 1.

E. Beurlier.

CYR, nom d'un pays appelé dans le texte hébreu *Qîr*, et que la Vulgate a traduit par Cyrène, parce que saint Jérôme croyait à tort que ce nom désignait la Cyrénaïque. *Comm. in Amos*, I, 5, t. XXV, col. 995; cf. col. 1091-1092. Voir Cyrène 1.

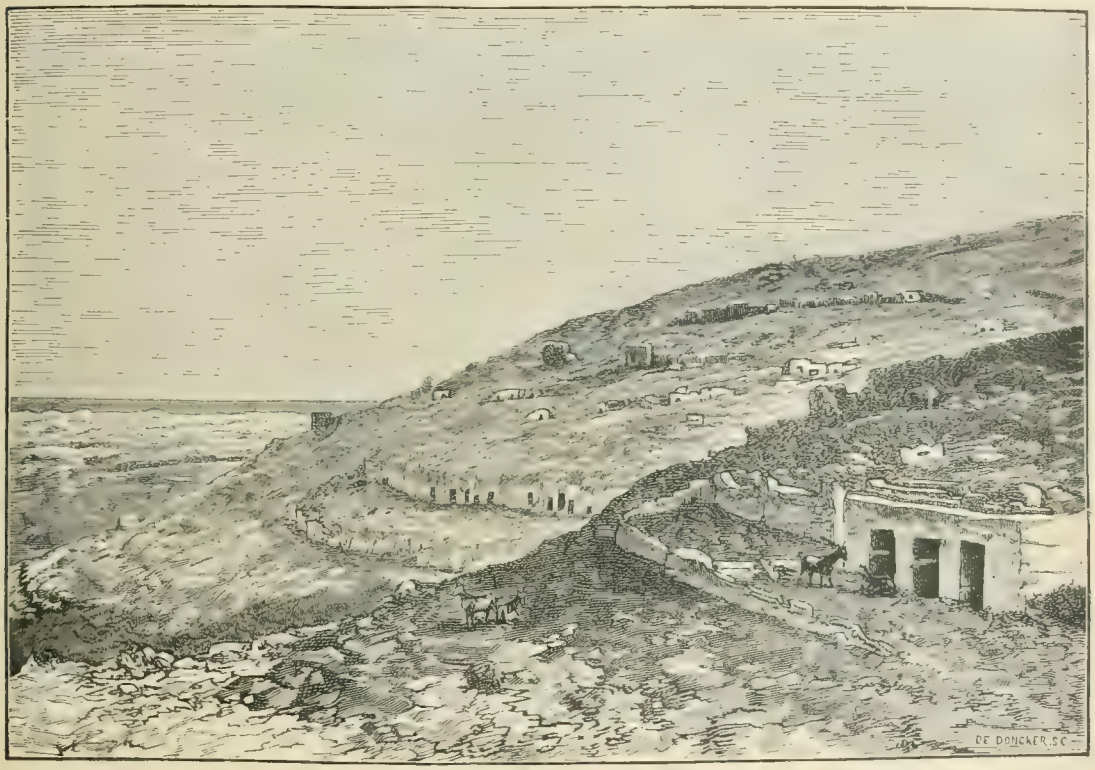
CYRÈNE. La Vulgate désigne sous ce même nom deux pays très distincts, dont l'un est appelé *Qîr* dans le texte hébreu, et l'autre Κυρήνη dans le texte grec des Machabées et du Nouveau Testament.

1. **CYRÈNE** (hébreu : *Qîr;* Vulgate : *Cyrene;* les Septante n'ont rendu ce nom par un nom propre que

443. — Carte du pays arrosé par le fleuve Kour.

dans un seul passage, Amos, I, 5, où ils portent : Χαρράν). Pays situé probablement près de l'Arménie, sur les bords de la mer Caspienne. Le prophète Amos, I, 5, prédit aux peuples de la Syrie qu'ils seront chassés de leur pays par

le roi d'Assyrie et exilés au pays de *Qîr*. Ils devaient être ainsi ramenés dans leur pays d'origine. Amos, IX, 7. (Les Septante traduisent *Qîr* par βόθρος, « fosse. ») Cette prophétie se réalisa sous le règne d'Achaz. Théglathphalasar III (voir PHUL et THÉGLATHPHALASAR III) envahit la Syrie et transporta les habitants de Damas à *Qîr*. II (IV) Reg., XVI, 9. Les Septante omettent *Qîr* dans leur version. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., 1896, t. III, p. 525-526. On ignore l'emplacement exact de cette région. Cependant la plupart des historiens et des géographes la placent sur les rives du fleuve Kour ou Cyrus, qui a ses sources en Arménie, coule au sud de la chaîne du Caucase et se jette dans la mer Caspienne près de l'embouchure de l'Araxe (fig. 449). Ce pays porte aujourd'hui le nom de Géorgie. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIII, 3, racontant le même fait, dit que les Syriens furent emmenés dans la haute Médie, c'est-à-dire dans la Médie Atropatène. Le texte hébreu d'Isaïe, XXII, 6, mentionne aussi le nom de *Qîr* comme celui d'un pays soumis aux Assyriens. « *Qîr*, dit-il, met à nu le bouclier. » Les Septante ont traduit ces mots par συναγωγὴ παρατάξεως, « le rassemblement de l'armée, » et la Vulgate par ceux-ci : *parietem nudavit clypeus*, « le bouclier a laissé la muraille nue. » *Qîr* signifie en hébreu « muraille ». Voir BOUCLIER. — D'après un certain nombre de commentateurs, le fleuve Kour ou Cyrus, qui donnait son nom au pays de *Qîr*, est le Phison, l'un des quatre fleuves du Paradis terrestre. Voir PHISON. E. BEURLIER.



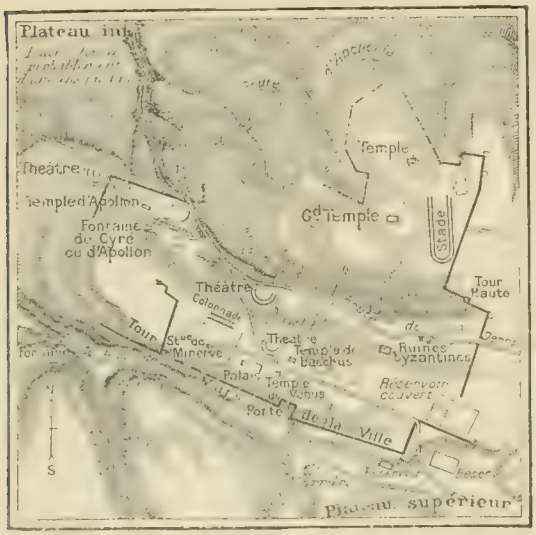
450. — Vue des ruines de Cyrène (nécropole du nord). D'après Smith et Porcher, *A history of the recent discoveries at Cyrene*, p. 13.

2. CYRÈNE (Κυρήνη), ville et région d'Afrique, située entre l'Égypte et Carthage. Sous le nom de Cyrène, la Bible et les auteurs anciens désignent à la fois la ville de Cyrène et le pays qui était sous sa domination, c'est-à-dire la Cyrénaïque. C'est, la plupart du temps, le contexte seul qui peut déterminer si le nom est pris dans un sens plus large ou plus restreint. C'est ainsi, par exemple, que le proconsul de Crète et de Cyrénaïque est appelé dans les inscriptions ἀνθύπατος Κρήτης καὶ Κυρήνης. *Corpus inscript. græc.*, nos 2588, 2591, 3532; Lebas et Waddington, *Voyage archéologique*, in-fo, Paris, 1877, no 1722 *a*. Les Romains employaient plus volontiers la forme du pluriel, *Cyrenæ*. *Corpus inscript. latin.*, t. VI, no 1409; t. XIV, no 2925.

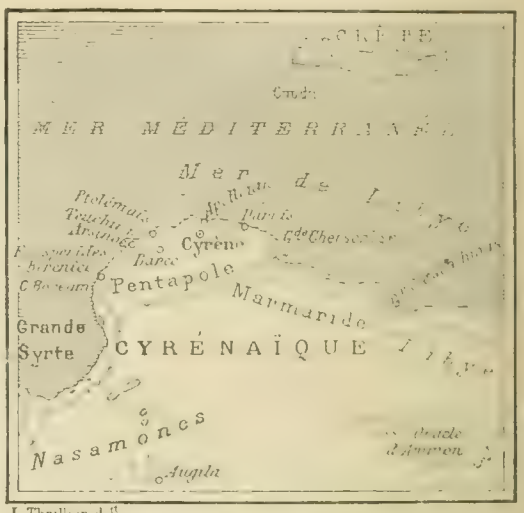
I. LA VILLE DE CYRÈNE. — Elle était située à seize kilomètres environ de la mer, sur la limite du plateau que les anciens appelaient les Montagnes Vertes, et que les Arabes appellent Djébel Akhaar. Défendue par sa position même, Cyrène l'était encore par une acropole entourée d'eau. Hérodote, IV, 164; Diodore de Sicile, XIX, 79. A quelque distance, elle était en communication avec la côte par son port Apollonie. Dans l'antiquité, elle était arrosée par des sources nombreuses, et ses environs étaient très fertiles. Une de ces sources, celle de Cyré, donna son nom à la ville. Les Grecs la consacrèrent à Apollon, et plus tard se créa une légende qui fit de la source une nymphe aimée du dieu et transportée par lui en Afrique, sur un char traîné par des cygnes. Pindare, *Pythic.*, IX, 5; Diodore de Sicile, IV, 81, etc. Fondée au commencement du VIIe siècle avant J.-C., par une colonie venue de Théra, Cyrène atteignit l'apogée de sa splendeur au Ve siècle. Elle était en relations commerciales constantes avec toutes les villes helléniques. Ses ruines occupent un grand espace (fig. 450); les fouilles faites par les voyageurs modernes, et en particulier par MM. Smith et Porcher, en 1860-1861, ont permis de découvrir l'emplacement d'une partie des murailles et d'un certain nombre de monuments antiques. Voir R. Smith et A. Porcher, *Discoveries at Cyrene*, in-4o, Londres, 1864, p. 38,

pl. 40 (fig. 451). L'histoire de la ville de Cyrène se confond avec celle de la Cyrénaïque. Voir plus bas, *Histoire de la Cyrénaïque.*

II. Description de la Cyrénaïque. — La Cyrénaïque est le pays soumis à l'influence de la ville de Cyrène depuis la grande Syrte, c'est-à-dire depuis les frontières carthaginoises à l'ouest, jusqu'à celles d'Égypte à l'est. Les limites de ce côté n'étaient pas nettement déterminées. On les plaçait tantôt à la grande Chersonèse, tantôt à la grande Catabathmus, suivant qu'on comprenait ou non la Marmarique dans la Cyrénaïque. Au sud, le pays avait pour frontières l'oasis de Phanazia. Strabon, XVII, I, 13; Scylax, *Peripl.*, 108, dans les *Geographici græci minores*, édit. Didot, 1855, t. I, p. 82-83; *Stadiasmos*, 34-85, *Geogr. græc. min.*, t. I, p. 440-457; Salluste, *Jugurtha*, 19; Pline, *H. N.*, V, 28, 31-39. Au nord, le pays était baigné par la mer de Libye. Le district occupé par les Grecs ne comprenait que le littoral et le plateau de Barcé. — La forme générale de la Cyrénaïque est celle d'un segment de cercle (fig. 452) dont la corde entre le cap Boreum et la grande Chersonèse a environ 240 kilomètres de long, et l'arc environ 320 kilomètres. — Le climat est un des plus agréables qui existent sur la surface du globe. Le centre de la région est occupé par un plateau qui descend vers la côte par une succession de terrasses couvertes de verdure. Des torrents coupent çà et là ce plateau, et les ravins à travers lesquels ils coulent sont ornés de la plus riche végétation. Les pluies y sont abondantes, et la brise du nord rafraîchit l'atmosphère. Les montagnes du sud la préservent des sables et des vents chauds du désert. Les productions du sol sont nombreuses et variées. Hérodote, IV, 199; Diodore, III, 49. Parmi ces produits, les anciens mentionnent le vin, l'huile, des fruits de toute nature, notamment des figues et des dattes, des concombres, des truffes, du safran, du miel, etc. Diodore, III, 49; Pline, *H. N.*, V, 33; XIII, 102, 111; XVIII, 186; XX, 7; XXI, 31; Théophraste, *Hist. plant.*, III, 15; Synésius, *Epistol.*, 133, 147, *Patr. gr.*, t. LXVI, col. 1521, 1548. Des fleurs on extrayait des parfums exquis. Théophraste, *Hist. plant.*, VI, 6; Pline, *H. N.*, XXI, 19, 31; Athénée, XV, 29, 38. La plus célèbre des plantes du pays était le silphium (fig. 453), qui produisait une gomme-résine. Hérodote, IV, 169; Dioscoride, III, 84; Théophraste, *Hist. plant.*, VI, 3; Arrien, *Anab.*, III, 2; Strabon, XVII, II, 22; Athénée, III, 58. Cette plante avait disparu au temps de Pline le Jeune. *H. N.*, XXII, 100. Elle a été de nouveau découverte par le botaniste anglais Falkoner, dans le Cachemire du nord. *Numismatische Zeitschrift*, 1872, p. 430. Le silphium est souvent représenté au revers des monnaies de la Cyrénaïque. Eckhel, *Doct. numor.*, VI, p. 373; L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, t. I, *Les monnaies de la Cyrénaïque*, in-4°, Copenhague, 1860, p. 13, 16, 31, 104, 109. Les Cyrénéens faisaient aussi une grande exportation de laine, et la célèbre coupe d'Arcésilas (fig. 454) représente ce roi présidant, non à la vente du silphium comme l'ont cru certains auteurs (E. Curtius, *Histoire grecque*, trad. franç., in-8°, Paris, 1880, t. I, p. 572), mais à celle de la laine. O. Rayet et Max. Collignon, *Histoire de la céramique grecque*, in-8°, Paris, 1888, p. 81-84, fig. 43. On y faisait aussi l'élevage des chevaux, surtout dans les villes de Cyrène et de Barcé. Pindare, *Pythic.*, IV, 2; Athénée, III, 58; Diodore, XVII, 49; Synésius, *Epist.*, 40, t. LXVI, col. 1366. Le pays était souvent ravagé par les sauterelles. Pline, *H. N.*, XI, 103; Tite-Live, *Epist.* LX; Synésius, *Epist.*, 58, t. LXVI, col. 1400. La Cyrénaïque était habitée primitivement par des tribus libyques, Hérodote, IV, 171; Diodore de Sicile, III, 48; Ptolémée, IV, IV, 10; mais elles furent refoulées au sud par les Grecs de Théra, qui établirent une colonie à Cyrène au commencement du VIIe siècle avant J.-C. E. Curtius, *Histoire grecque*, t. I, p. 572, n. 1. Cette ville, son port Apollonia, Teuchira, Evespérides et Barcé, qui furent fondées ensuite, formèrent une confédération que l'on appela la Pentapole.

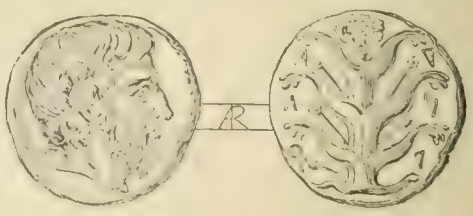


451. — Plan de la ville de Cyrène.



L. Thuillier, del.

452. — Carte de la Cyrénaïque.



453. — Le silphium sur une monnaie de Cyrène.

Tête de Jupiter Ammon, à droite, ceinte d'un étroit bandeau. — ℞. Tige de silphium. Dans le champ, l'inscription : [KY]PANAIOI rétrograde, en quatre lignes. (Le I final est lié à l'O.)

III. Histoire de la Cyrénaïque. — 1° *La Cyrénaïque au temps des pharaons et des rois de Perse.* — Le premier roi de Cyrène fut Battus Ier, fondateur de la ville. Il eut pour fils et successeur Arcésilas Ier. Sous Battus II, qui régna après lui, les Libyens, dépouillés de leur territoire, appelèrent à leur secours le roi d'Égypte, Apriès, qui tenta de conquérir la Cyrénaïque; mais celui-ci fut défait dans le pays d'Isara. Hérodote, IV, 159. Le successeur d'Apriès, Amasis, contracta alliance avec les Cyrénéens et prit pour femme Ladice, fille d'un personnage important de Cyrène. Hérodote, II, 181; Plutarque, *De Hérodote*, IV, 164. Lorsque Cambyse s'empara de l'Égypte, Arcésilas III se soumit à lui et lui paya tribut. Hérodote, IV, 165. Il fut assassiné à Barcé. Cambyse, pour le venger, envoya une armée qui ravagea toute la contrée. Hérodote, IV, 166. Les derniers rois de Cyrène ne firent rien de remarquable. L'un d'eux, Arcésilas IV, fut chanté par Pindare, à la suite de ses victoires dans les courses de chars aux jeux Pythiques. Pindare, *Pythic.*, IV, v. On ne sait comment il mourut.

2° *La Cyrénaïque au temps des Macédoniens.* — Après la mort d'Arcésilas IV, Cyrène devint une république sur

474. — Coupe d'Arcésilas, roi de Cyrène, présidant à la vente de la laine. Cabinet des médailles, Bibliothèque nationale.

mulier. virtute, 25; D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, t. XII, 1er fasc., in-4°, Paris, 1893, p. 120-121 et 142. La tyrannie d'Arcésilas II, fils de Battus II (554-544), amena une révolte des Libyens, qui tuèrent sept mille Cyrénéens dans la bataille de Leucon. Arcésilas périt peu après, assassiné par son frère Léarchus. Hérodote, IV, 160. Le pays fut réorganisé sous Battus III, son successeur, d'après les indications de l'oracle de Delphes. La population fut divisée en trois tribus : 1° les Théréens, 2° les Péloponésiens et les Crétois, 3° les Grecs des îles. L'assemblée du peuple et un conseil dont le roi fut président dirigèrent les affaires publiques. Hérodote, IV, 161, 165. Les efforts d'Arcésilas III pour renverser le nouvel ordre de choses et rétablir le despotisme échouèrent d'abord, et le roi fut exilé; mais il revint avec une troupe de mercenaires ioniens, et se vengea cruellement de ses adversaires. la constitution de laquelle nous ne savons que peu de choses. Le nombre des tribus fut augmenté, la démocratie fit chaque jour des progrès, et les partis se livrèrent à des luttes violentes. Aristote, *Politic.*, VI, 4. De temps en temps des tyrans s'emparèrent du pouvoir. Les plus connus sont Ariston et Nicocrates. Diodore, XIV, 34; Polyen, *Stratagem.*, VIII, 38. Les Cyrénéens conclurent un traité avec Alexandre. Diodore, XVII, 49; Quinte-Curce, IV, VII. Après sa mort, la Cyrénaïque fit partie du royaume des Ptolémées. Diodore, XVIII, 19-21; XX, 40; Justin, XIII, 6. Sous leur gouvernement, le pays fut florissant; la plupart des villes furent rebâties sous des noms nouveaux. Evespérides devint Bérénice, Teuchira fut appelée Arsinoé; Ptolémaïde éclipsa la splendeur de Barcé, dont elle était le port; Apollonia grandit aux dépens de Cyrène. La Pentapole fut alors composée de cette dernière ville et des quatre dont nous avons signalé l'accroissement. Pline, *H. N.*, V, 31; Ptolémée, IV, IV, 4. Cette confédération

frappa en commun des monnaies portant en légende le mot κοινόν. L. Muller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, t. I, p. 30 et 37. Le dernier roi d'Égypte, Apion, fils illégitime de Ptolémée Physcon, laissa par testament la Cyrénaïque aux Romains. Appien, *Bell. civ.*, I, 111; Tite-Live, *Epist.* LXX. Cf. J. Marquardt, *L'organisation de l'empire romain*, trad. franç., t. II (Th. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. IX, p. 428, n. 2.

3° *La Cyrénaïque sous la domination romaine.* — Le gouvernement romain se contenta de prendre possession des domaines royaux et de lever un impôt sur le silphium. Il laissa à la Pentapole son autonomie. Cicéron, *De lege agrar.*, II, XIX, 51; Tite-Live, *Epist.* LXX; Hygin, dans les *Gromatici veteres*, édit. Lachmann, t. I, p. 122; Tacite, *Annal.*, XIV, 18; Pline, *H. N.*, XIX, 40. Mais le pays, incapable de se gouverner, eut recours à Lucullus pour obtenir un changement de constitution. Plutarque, *Lucullus*, II; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 2. En 74, la Cyrénaïque devint province romaine sous le gouvernement d'un questeur propréteur. Appien, *Bell. civ.*, I, 111; Salluste, *Hist.*, II, 39; *Corpus inscript. græc.*, n° 2591; L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, t. I, p. 161. Voir J. Marquardt, *Organisation de l'empire*, t. II, p. 430, n. 4 et 5. La province fut de nouveau transformée en royaume par Antoine, et attribuée à sa fille Cléopâtre. Cicéron, *Philippic.*, II, XXXVIII, 97; Dion Cassius, XLIX, 32, 41; Plutarque, *Anton.*, LIV. Octave reconquit cette région. Th. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1883, p. 118. En 27 avant J.-C., la Cyrénaïque fut réunie à la Crète et forma la province de Crète et Cyrène. Les deux pays demeurèrent unis jusqu'à Dioclétien. Voir CRÈTE.

IV. RAPPORTS DES JUIFS AVEC CYRÈNE ET LA CYRÉNAÏQUE. — Cyrène est mentionnée dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

1° *Ancien Testament.* — La lettre du consul Lucius en faveur des Juifs fut envoyée à Cyrène. I Mach., XV, 23. L'auteur du second livre des Machabées, II, 24, dit qu'il a résumé en un volume les cinq livres de Jason et de Cyrène. Voir CYRÉNÉEN et JASON. Il y avait donc des Juifs dans la Cyrénaïque. Ils y étaient même très nombreux. Ptolémée Ier Soter y avait envoyé des colons juifs. Josèphe, *Contr. Apion.*, II, 4. D'après Strabon, cité par Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 2; cf. XVI, VI, 1, ils formaient au temps de Sylla la quatrième classe de la population. Ils prirent une part importante aux troubles que réprima Lucullus. Josèphe, *ibid.* Auguste ordonna aux gouvernements municipaux de la Cyrénaïque de ne pas empêcher les Juifs établis dans leur pays d'envoyer à Jérusalem l'impôt du didrachme. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VI, 5. Voir CENS. Une inscription de l'an 13 avant J.-C., trouvée à Bérénice, *Corpus inscript. græc.*, n° 5361, l. 2-8, 21-25, montre que dans cette ville les Juifs formaient une communauté à part, πολίτευμα, gouvernée par neuf archontes.

2° *Nouveau Testament.* — Le Nouveau Testament donne le nom de plusieurs Juifs de Cyrène et mentionne la synagogue des Juifs de Cyrène à Jérusalem. Voir CYRÉNÉEN. L'évangélisation de ce pays n'est pas racontée dans les Actes, et il est fort possible que les chrétiens de Cyrène dont il est parlé, Act., XI, 20, aient appartenu à la synagogue cyrénéenne de Jérusalem et se soient convertis dans cette dernière ville. — En 73 après J.-C., les Juifs de la Cyrénaïque s'insurgèrent contre Vespasien. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, XI; *Vita*, 76. Ce fut comme le dernier acte de la guerre qui avait amené la destruction du Temple. En 115, profitant de ce que Trajan était engagé dans la guerre de Mésopotamie, ils se révoltèrent de nouveau. L'insurrection prit les proportions d'une véritable guerre. Les Juifs battirent d'abord les Grecs et les obligèrent à fuir à Alexandrie. Dans cette ville, où les Grecs étaient de beaucoup les plus forts, les Juifs eurent à subir de terribles représailles. Eusèbe, *H. E.*, IV, 2, t. XX, col. 303; Orose, VII, 12, Migne, t. XXXI, col. 1091. Les Cyrénéens vengèrent leurs compatriotes avec une atroce cruauté; ils massacrèrent plus de deux cent vingt mille Grecs. Dion Cassius, LXVIII, 32; P. Orose, VII, 12. Ensuite ils proclamèrent roi un d'entre eux, qu'Eusèbe appelle Lukuas, et Dion Cassius André. Trajan envoya contre eux Q. Marcius Turbo. Après de nombreux combats, les révoltés furent définitivement vaincus. Eusèbe, *H. E.*, IV, 2.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Voir, outre les ouvrages déjà cités, J.-R. Pacho, *Voyage dans la Marmarique et la Cyrénaïque*, in-8°, Paris, 1827; J.-P. Thrige, *Res Cyrenensium*, in-8°, Copenhague, 1828; Vivien de Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique dans l'antiquité grecque et romaine*, in-8°, Paris, 1863; W. Rossberg, *Quæstiones de rebus Cyrenarum provinciæ romanæ*, in-8°, Frankenberg, sans date; Studniczka, *Kyrene*, in-8°, Leipzig, 1890; H. Kiepert, *Manuel de géographie ancienne*, trad. E. Ernault, in-8°, Paris, 1887, p. 126-128; Ivan Müller, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, t. III, *Geographici*, in-8°, Nordlingue, 1889, p. 278-280; Élisée Reclus, *Géographie universelle*, in-4°, Paris, 1886, t. XI, p. 2-12; F. Borsari, *Geographia etnologica e storica della Tripolitana Cirenaica e Fezzan*, in-8°, Turin, 1888; A. Rainaud, *Quid de natura et fructibus Cyrenaicæ Pentapolis antiqua monumenta cum recentioribus collata nobis tradiderunt*, in-8°, Paris, 1894; J. P. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, in-12, Londres, 1895, voir l'index, p. 508. E. BEURLIER.

CYRÉNÉEN (grec : Κυρήναιος; Vulgate : *Cyrenæus, Cyrenensis*), nom ethnique des habitants de Cyrène et de la Cyrénaïque. Il se rencontre dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.

1° *Ancien Testament.* — Jason de Cyrène écrivit en cinq livres l'histoire des événements qui se passèrent en Judée sous la domination des Séleucides. L'auteur du second livre des Machabées se servit de cet ouvrage et l'abrégea. II Mach., II, 24. Voir JASON.

2° *Nouveau Testament.* — 1. Pendant que Notre-Seigneur se rendait au Calvaire, les Juifs requirent un Cyrénéen nommé Simon pour porter la croix. Matth., XXVII, 32; Marc., XV, 21; Luc., XXIII, 26. Voir SIMON LE CYRÉNÉEN. — 2. Le jour de la Pentecôte, parmi ceux qui entendirent le premier discours de saint Pierre, se trouvaient des habitants de la Libye qui entoure Cyrène, c'est-à-dire de la Cyrénaïque. Act., II, 10. — 3. Les Cyrénéens avaient une synagogue à Jérusalem, et les membres de cette synagogue prirent part aux discussions qui eurent lieu avec saint Étienne. Ils furent de ceux qui dénoncèrent le diacre au sanhédrin et le firent condamner à être lapidé. Act., VI, 9. Voir ÉTIENNE. — 4. La foi chrétienne fut prêchée à Antioche par des Cyrénéens en même temps que par des Cypriotes, Act., XI, 20, sans qu'il soit dit si c'étaient des gens résidant à Cyrène ou des Cyrénéens habitant Jérusalem. Il est probable qu'il s'agit ici de ces derniers. L'un d'eux s'appelait Lucius. Act., XIII, 1. Voir LUCIUS. — Parmi les Cyrénéens les plus célèbres, Synésius, *Epist.*, 50, *Patr. gr.*, t. LXVI, col. 1380, cite les philosophes Carnéade et Aristippe. E. BEURLIER.

1. CYRILLE D'ALEXANDRIE (Saint), neveu de Théophile, patriarche d'Alexandrie, succéda à ce dernier, en 412; on ne sait rien de sa vie avant cette élection. Il entra d'abord en lutte avec les Novatiens et les Juifs, et l'un des épisodes les plus fameux de cette controverse fut le meurtre d'Hypatia. En 417, Cyrille fit inscrire le nom de saint Jean Chrysostome dans les diptyques de l'Église d'Alexandrie. A partir de 429, le patriarche tourna tous ses efforts contre les Nestoriens, convoqua contre eux, en 430, un synode à Alexandrie, et fut l'âme du concile d'Éphèse, qui se tint en 431. Il mourut le 27 juin 444.

L'œuvre littéraire très considérable de Cyrille est surtout

dogmatique et polémique; il a cependant marqué sa trace dans l'exégèse. Dans ce genre de travaux nous avons de lui : 1° Les dix-sept livres Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας. *Patr. gr.*, t. LXVIII. Ce traité est un commentaire étendu des deux textes bibliques : *Non veni solvere legem, sed adimplere,* Matth., V, 17, et *In spiritu et veritate Deum ac Patrem oportet adorare,* Joa., IV, 24. Comme supplément à cet ouvrage, Cyrille écrivit les Γλαφυρά, t. LXI, col. 1-678 : ce sont des commentaires choisis sur certains passages du Pentateuque. Il veut y prouver qu'à travers tous les écrits mosaïques est figuré le mystère du Christ et de son Église, suivant cette parole de saint Paul : *Finis Legis est Christus.* Rom., X, 4. Dans ce traité Cyrille a commenté selon l'ordre de l'histoire sacrée, depuis Adam jusqu'à Josué, les endroits des livres mosaïques qui lui paraissaient les plus propres à établir cette thèse. Les Γλαφυρά sont divisés en treize livres; les sept premiers expliquent des textes de la Genèse, les trois suivants s'occupent de l'Exode, le XIe du Lévitique, les deux derniers des Nombres et du Deutéronome. Ces deux ouvrages de saint Cyrille comptent sans contredit, par la richesse des développements, l'originalité des conceptions et la mesure de l'expression, au nombre des œuvres les plus remarquables de l'école typologico-allégorique de la patristique chrétienne. — 2° Viennent ensuite deux commentaires, ἐξήγησις ὑπομνηματική, sur Isaïe, t. LXX, et sur les douze petits Prophètes, t. LXXI et LXII, col. 9-364. — 3° Saint Cyrille a aussi interprété les Psaumes, εἰς τοὺς ψάλμους, t. LXIX, col. 699-1274. On pense même qu'il a expliqué complètement le livre des Psaumes, s'il faut en croire ce qu'il dit dans le prologue; mais dans ce qui nous reste de ce traité, l'exposition s'arrête au Psaume CXIX; de plus, il manque l'explication des Psaumes XXVIII (ỳ. 53-56), LXXXIV, LXXXVII, LXXXIX, CII, CV-CVIII, CX-CXII, CXV, CXVI. — 4° Nous possédons encore de Cyrille un commentaire sur l'Évangile de saint Jean, ἑρμηνεία ἢ ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, t. LXXIII, LXXIV. Ce commentaire comprenait originairement douze livres; mais des livres VII et VIII, qui contenaient l'explication des chapitres X, 18, à XII, 48, il ne reste aujourd'hui que quelques fragments. — 5° Cyrille a fait également l'exégèse de l'Évangile de saint Luc, ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Λοῦκαν εὐαγγέλιον, t. LXXIII, col. 475-950. Le texte grec de ce traité renferme de grandes lacunes; mais la version syriaque publiée en 1858, par R. Payne Smith, est beaucoup plus complète. Voir *Sancti Cyrilli Alexandrini archiepiscopi Commentarii in Lucæ Evangelium quæ supersunt syriace e manuscriptis apud Musæum Britannicum edidit* R. Payne Smith, Oxford, 1858, et *A Commentary upon the Gospel according to S. Luke, by S. Cyril, patriarch of Alexandria. Now first translated into English from an ancient Syriac Version by* R. Payne Smith, 2 in-8°, Oxford, 1859. — 6° Cyrille a aussi commenté l'Évangile de saint Matthieu, t. LXXII, col. 365-471; mais cette œuvre ne nous est parvenue que dans un état assez fruste. L'ensemble des fragments porte cependant sur tous les chapitres de l'Évangile, à l'exception du chapitre XX. — Outre ces grands ouvrages exégétiques, on possède encore de saint Cyrille plusieurs fragments : 1° pour l'Ancien Testament sur les livres des Rois, le cantique de Moïse (Exod., XI, 1; Deut., XXXII), les Proverbes, le Cantique des cantiques, Jérémie, Baruch, Ézéchiel et Daniel, t. LXIX, col. 679-698, 1274-1294; t. LXX, col. 1451-1454; 2° pour le Nouveau Testament sur les Actes des Apôtres, les Épîtres de saint Paul aux Romains, aux Corinthiens (I et II), aux Galates, aux Colossiens et aux Hébreux; sur l'Épître de saint Jacques, l'Épître I et II de saint Pierre, l'Épître I de saint Jean et l'Épître de saint Jude, t. LXXIV, col. 758-1024.

J. VAN DEN GHEYN.

2. CYRILLE DE JÉRUSALEM (Saint) commença à prêcher ses catéchèses vers l'an 348. C'est la première date que nous possédions sur sa vie, encore n'est-elle pas absolument certaine. Il fut ordonné prêtre, probablement vers 343, par l'évêque Maxime de Jérusalem, auquel il succéda sur le trône épiscopal, en 348. Trois fois il fut banni de sa ville épiscopale par les schismatiques : de 357 à 359, de 360 à 362, et de 367 à 368. Il mourut en 386. Son œuvre principale fut ses dix-huit catéchèses. On ne lui connaît qu'une seule homélie exégétique : Ὁμιλία εἰς τὸν παραλυτικὸν τὸν ἐπὶ τῆς κολυμβήθρας. *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 1131-1154. C'est une explication littérale du chapitre V de saint Jean. Il n'est pas inutile toutefois de signaler l'ensemble de la doctrine de saint Cyrille sur l'Écriture Sainte. Pour lui, elle est la source de toute révélation (*Cat.*, IV, 17; V, 12; XI, 12; XII, 5, 16; XIII, 8; XVI, 2, 32; XVII, 1), non pas selon la théorie protestante, ainsi que l'a prétendu Rivet, *Critica sacra,* lib. III, c. IX, mais comme fondement de discussion avec les Juifs et les hérétiques. Le passage sur le Canon des Écritures (*Cat.*, IV, 33-36) est célèbre. Cf. Kaulen, *Einleitung in die heilig. Schrift,* Fribourg, 2e édit., 1884, p. 23, 33, et *Cursus Scripturæ Sacræ,* Paris, 1885, t. I, p. 94, 95. Comme saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme et d'autres Pères, saint Cyrille exclut tous les livres deutérocanoniques, à l'exception toutefois de Baruch. Saint Cyrille professait donc lui aussi un respect exagéré pour le canon des Juifs. Il fait d'ailleurs usage, de même que saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze, des deutérocanoniques, et les allègue comme Écriture. Voir col. 150. Il cite l'Ancien Testament d'après la version des Septante, en admettant, sur la foi de la légende d'Aristée, son caractère inspiré. C'était du reste, à son époque, la croyance générale, si l'on excepte saint Jérôme. Sur saint Cyrille de Jérusalem, on peut consulter, outre la dissertation fondamentale du P. Touttée (Migne, *Patr. gr.*, t. XXXIII), les deux ouvrages suivants : G. Delacroix, *Saint Cyrille de Jérusalem, sa vie et ses œuvres,* Paris, 1865, et J. Mader, *Der heilige Cyrillus, Bischof von Jerusalem in seinem Leben und seinen Schriften,* Einsiedeln, 1891.

J. VAN DEN GHEYN.

CYRINUS (*Codex Vaticanus :* Κυρεῖνος; *Sinaiticus :* Κυρηνίος; *Alexandrinus :* Κηρυνίος), personnage mentionné en saint Luc, II, 2, à l'occasion du recensement (ἀπογραφή, *descriptio*) fait en Judée, à l'époque de la naissance de Jésus-Christ.

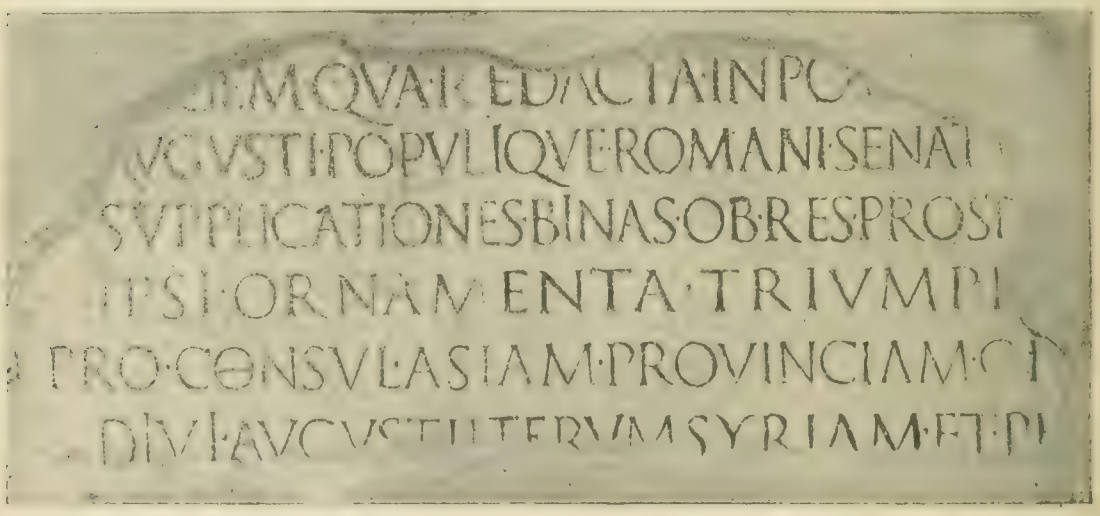
I. HISTOIRE DE CYRINUS. — Son vrai nom latin était Quirinius, comme il résulte d'un passage de Tacite, *Ann.*, III, 48, qui nous renseigne sur son compte : « Quirinius, dit-il, n'appartenait nullement à l'ancienne famille patricienne des Sulpicius; il était originaire de la ville municipale de Lanuvium. Des talents militaires, quelques fonctions où il montra du zèle, lui valurent le consulat sous Auguste. Depuis, ayant emporté les forteresses des Homonades, en Cilicie, il obtint les honneurs du triomphe. Lorsque Caïus alla gouverner l'Arménie, Quirinius fut son conseil, et n'en cultiva pas moins Tibère, alors confiné à Rhodes. [En demandant après sa mort des funérailles publiques, Tibère] apprit au sénat ces particularités, louant les bons offices du défunt... Mais le public était loin de regretter autant Quirinius, à cause... du pouvoir révoltant que lui donnait son avare vieillesse. » Strabon, XII, VI, 3, parle aussi de Quirinius, à l'occasion de la mort du roi Amyntas, tué par les Homonades. Quirinius fut consul en l'an 742 de Rome (12 avant notre ère), avec M. Valerius Messala, qui mourut pendant sa magistrature. *Fasti consulares,* dans le *Corpus Inscriptionum latinarum,* 2e édit., t. I, 1893, p. 162. Nous savons de plus par Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XIII, 5; XVIII, I, 1; II, 1; *Bell. jud.*, II, VIII, 1, qu'il fut légat impérial dans la province consulaire de Syrie depuis la déposition d'Archélaüs, voir t. I, col. 927, et qu'il fit un recensement en Judée trente-sept ans après la bataille d'Actium, c'est-à-dire l'an 759 de Rome (6 ans après notre ère). Tacite

nous apprend encore qu'entre 755 et 757, il avait épousé Emilia Lepida, qu'il répudia bientôt après (*Annal.*, III, 22, 23; Suétone, *Tiber.*, 49); qu'en 769, il était à Rome, *Annal.*, II, 30, et qu'il y mourut en 774, dans un âge avancé, sans laisser de postérité. *Annal.*, III, 48; III, 22. A ces renseignements fournis par les historiens anciens, nous pouvons en ajouter quelques autres, tirés de deux inscriptions, dont l'une est celle d'un personnage qui fut employé sous son gouvernement, et l'autre lui appartient à lui-même. La première, provenant de Beyrouth, est de Q. Æmilius Secundus, préfet d'une cohorte en Syrie, qui fit par ordre de Quirinius le recensement de la ville d'Apamée : *Jussu Quirini,* dit-il, *censum egi Apamenæ civitatis.* Cette inscription, dont l'authenticité avait été révoquée en doute (Henzen, *Inscript. latin. collectio*, t. III, in-8°, Zurich, 1856, p. 58), est universellement acceptée depuis que l'original, dont on avait perdu la trace, a été retrouvé à Venise. Voir *Titulus Venetus revendicatus*, dans l'*Ephemeris epigraphica*, t. IV, 1880, p. 337-342. Elle ne nous apprend d'ailleurs rien de nouveau, elle confirme seulement ce que nous savions déjà par Josèphe, que Quirinius avait fait un recensement en Syrie pendant sa légation de 759. — La seconde inscription a été trouvée en 1764, aux environs de Tivoli, et est aujourd'hui conservée au Musée du Latran (fig. 455). Elle est malheureusement mutilée. Le fragment sur lequel était gravé le commencement n'a pas été retrouvé. Nous n'avons pas ainsi le nom du titulaire, mais Mommsen a démontré qu'elle est de Quirinius. *De inscriptione latina ad P. Sulpicium Quirinium referenda*, in-4°, Berlin, 1851; *Res gestæ divi Augusti*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1883, p. 161 et suiv. Voici comment il la rétablit :

Publius Sulpicius Publii filius Quirinius consul
praetor proconsul Cretam et Cyrenas provinciam obtinuit
legatus pro praetore divi Augusti Syriam et Phoenicen obtinens
bellum gessit cum gentes Homonadensium quae interfecerat Amyntam
rEGEM · QVA · REDACTA · IN · POT*estatem imperatoris Caesaris*
AVGVSTI · POPVLIQVE · ROMANI · SENATVS *dis immortalibus*
SVPPLICATIONES · BINAS · OB · EIS · PROSP*ere ab eo gestas et*
IPSI · ORNAMENTA · TRIVMPH*alia decevit*
PRO · CONSVL · ASIAM · PROVINCIAM · OP*tinuit legatus pro praetore.*
DIVI · AVGVSTI · [*i*]TERVM · SYRIAM · ET · PH*oenicen optinuit*

La ligne la plus importante de cette inscription est la dernière, qui nous apprend que Quirinius fut « deux fois », *iterum*, légat de Syrie. Nous allons voir combien ce renseignement est utile pour l'explication du passage de saint Luc, II, 2, qui nous dit que « le premier recensement » de la Judée fut fait sous le gouvernement de Quirinius.

II. Le recensement de l'Évangile de saint Luc. — « En ce temps-là, dit l'Évangéliste, II, 1, il y eut un édit de César Auguste, ordonnant le recensement de tout l'empire. Ce premier recensement fut fait pendant que Cyrinus gouvernait la Syrie. » Le contexte nous apprend que les mots « en ce temps-là » désignent l'époque de la naissance de Jésus-Christ; mais malheureusement nous n'en connaissons pas la date précise. Voir Chronologie, col. 734. Nous savons néanmoins que le Sauveur vint au monde avant la mort d'Hérode, Matth., II, 1, laquelle eut lieu vers le printemps de l'an 750. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIV, 5 (an 714 de Rome), et XVII, VIII, 1. Il y eut trois recensements sous Auguste, le premier en 726, le second en 746, et le troisième en 767, qui fut la dernière année du règne d'Auguste. Ces trois recensements rappelés par l'inscription d'Ancyre ne regardaient que les citoyens romains; aucun d'eux n'est par conséquent celui dont parle saint Luc. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XIII, 15, mentionne un recensement fait en Judée; mais il fut partiel, et il eut lieu après la déposition d'Archélaüs, en 759, quand la Judée fut réunie à la province de Syrie, pour fixer l'impôt qu'elle devait payer, *ad census accipiendos*. Celui dont parle saint Luc avait eu lieu plusieurs années auparavant. Sur ce recensement, qui eut lieu à l'époque de la naissance de Notre-Seigneur, nous n'avons pas d'autre témoignage explicite que celui de l'Évangéliste. Mais si les données positives et directes font défaut, pour confirmer le récit de saint Luc, tout un ensemble de circonstances et de faits en démontre l'exactitude. Il est certain d'abord qu'Auguste, comme fondateur de l'empire romain, eut tout intérêt à faire un recensement de tous les sujets soumis à sa puissance, en y comprenant les royaumes alliés, afin de pouvoir connaître les forces dont il pouvait disposer. On peut conclure du *Bre-*



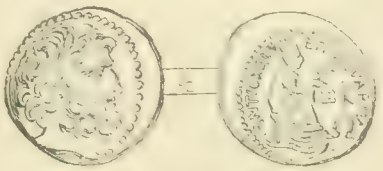
455. — Fac-similé de l'inscription de Quirinius. Musée du Latran.

viarium imperii que l'empereur le fit en effet. Le texte du *Breviarium* est perdu, mais nous savons par Tacite, *Annal.*, I, 11, qu'il contenait « l'énumération du nombre des citoyens et des alliés, en armes; celle des vaisseaux, des royaumes et des provinces, et le chiffre des tributs et des impôts ». Les mêmes renseignements nous sont fournis par Suétone, *August.*, 101, et Dion Cassius, LXVI, 33. Tout cela ne pouvait être connu qu'au moyen d'un recensement. Nous savons du reste, positivement, que cette opération considérable avait été déjà commencée par Jules César. Voir *Die Schriften der römischen Feldmesser*, édit. Lachmann, t. I, p. 239. Pline, *H. N.*, VI, 14, nous dit qu'Auguste envoya en Orient un habile géographe, appelé Denys, pour faire de tout ce qui concernait ce pays une description exacte. L'inscription de Lyon (Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, in-f°, Lyon, p. 135) atteste que le recensement se fit au moins dans les Gaules. Pour la Palestine, Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, II, 4, fait allusion à un recensement exécuté sous Hérode. Enfin les recherches de J.-B. de Rossi, *Piante iconografiche e prospettiche di Roma*, Rome, 1879, p. 25, ont établi qu'Auguste, outre le recensement des citoyens romains, avait aussi fait dresser des plans topographiques et des cartes de tout le monde romain, dont le résultat fut le célèbre *orbis pictus*, placé sous les portiques de Polla, au Champ de Mars. Les opérations de mesurage qu'avait demandées ce grand travail avaient été à peu près achevées en l'an 747 de Rome, c'est-à-dire vers l'époque de la naissance de Notre-Seigneur. Tout cela rend de plus en plus admissible le fait qu'à cette époque se terminèrent les autres opérations accessoires des mesures et du dénombrement des habitants, même dans les royaumes voisins des provinces romaines, dont on préparait ainsi lentement l'annexion à l'*orbis romanus*. Si nous considérons maintenant que ce fut en 746, d'après le monument d'Ancyre, qui contient le testament d'Auguste, qu'eut lieu le second recensement des citoyens romains, on en conclura aisément que ce second recensement fut en quelque sorte un épisode particulier de l'opération plus générale qui était déjà commencée, qui atteignit son point culminant à Rome, en 747, mais dut se prolonger quelque temps encore dans les provinces.

En résumé, quoique aucun écrivain profane ne parle explicitement du recensement général de l'empire, qui se continuait encore lorsque Jésus-Christ vint au monde, ce fait, attesté par saint Luc, mérite la créance qui est due à un historien contemporain, d'autant plus qu'il est confirmé par un grand nombre d'indices partiels dont l'ensemble est on ne peut plus frappant.

III. Par qui fut fait le recensement a l'époque de la naissance de Notre-Seigneur. — « Ce premier recensement, dit saint Luc, II, 2, fut fait pendant que Cyrinus gouvernait la Syrie. » On a prétendu que cela n'était pas possible, parce que le recensement fait par lui avait eu lieu, non l'année de la naissance de Jésus-Christ, mais au moins une dizaine d'années plus tard, en 759 (voir plus haut, col. 1187). On peut remarquer que ce recensement de 759 eut lieu pendant la seconde légation de Quirinius, qui avait été deux fois légat, d'après l'inscription de Tivoli (voir col. 1187); mais néanmoins la difficulté n'est pas ainsi complètement résolue. D'après les calculs de Mommsen, *Res gestæ Augusti*, 2e édit., p. 163-166, la première légation de Quirinius n'eut lieu qu'après la mort d'Hérode et ne put commencer avant 751, tout au plus à la fin de 750, par conséquent postérieurement à la naissance de Jésus-Christ, qui était venu au monde pendant la vie d'Hérode. Le gouverneur de Syrie à l'époque de la naissance du Sauveur devait donc être Quintilius Varus, si le Sauveur est né en 748, ou Sentius Saturninus, s'il est né en 747. Tertullien dit que c'est ce dernier qui fit le dénombrement. *Adv. Marcion.*, IV, 19, t. II, col. 405.

Pour concilier ces faits avec le récit de saint Luc, on a imaginé divers systèmes. 1° C'est à l'aide d'une monnaie d'Antioche, frappée en 750, et qui porte le nom de Varus (fig. 456), qu'on établit que ce personnage était encore gouverneur de Syrie en 750. On a contesté la conclusion en disant que les habitants d'Antioche avaient pu continuer à frapper des monnaies à son nom après son remplacement par Quirinius; mais cette explication est d'autant moins admissible, qu'elle est en contradiction avec le témoignage de Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, V, 2.



456. — Monnaie de Varus frappée à Antioche sous Auguste, en 750.

Tête laurée de Jupiter, à droite. R. ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ | ΕΠΙ | ΟΥΑΡΟΥ. La ville d'Antioche, voilée et tourelée, assise sur un rocher, tournée à droite, et tenant la palme; à ses pieds, un Fleuve vu à mi-corps. Dans le champ, ΣΚ.

— 2° Plusieurs ont voulu traduire la phrase de saint Luc : Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου, par : « Ce dénombrement fut fait *avant que* Cyrinus fût légat de Syrie, » en donnant à πρώτη le sens du comparatif. Cette explication est forcée et ne rend pas compte de la présence du nom de Cyrinus dans la phrase. Si le dénombrement avait été fait sous le gouvernement magistral d'un autre que Cyrinus, c'est cet autre qu'aurait dû nommer l'Évangéliste. — 3° D'autres disent que l'opération du recensement dura plusieurs années, qu'elle se continua sous plusieurs légats et qu'elle se termina seulement sous Quirinius, dont elle reçut par suite le nom. Cette opinion semble forcer le sens de l'expression : « pendant que Cyrinus gouvernait la Syrie. » — 4° Une autre explication consiste à admettre que le recensement fut fait par Quirinius à l'époque où eut lieu la guerre contre les Homonades, en Cilicie. Cette guerre est postérieure à l'an 742, date du consulat de Quirinius, mais de peu d'années, *mox*, dit Tacite, *Annal.*, III, 48. En la plaçant vers 747, elle coïncide avec l'époque probable de la naissance de Notre-Seigneur. Mommsen la retarde jusqu'en 751, pour la faire coïncider avec la première légation de Quirinius en Syrie; mais ses talents militaires purent être cause qu'on lui confia la direction de cette campagne à une époque antérieure à celle de sa légation, quoique la province eût alors un légat différent. Le besoin de savoir de quelles ressources il lui était possible de disposer serait une explication suffisante du recensement exécuté en cette circonstance. Le passage de saint Luc, II, 2, signifie d'après cette interprétation : « Ce premier dénombrement (par allusion au second dont il est question dans les Actes, V, 37) eut lieu pendant que Cyrinus exerçait son autorité ou son commandement en Syrie. » — En résumé, on peut choisir l'explication qu'on voudra, mais ce qu'on ne peut admettre, c'est qu'un écrivain contemporain et aussi bien renseigné que saint Luc ait pu se tromper à propos d'un fait de ce genre.

Voir H. Noris, *Cenotaphia pisana*, diss. II, c. XVI, in-f°, Venise, 1761, p. 320-321; H. Sanclemente, *De vulgaris æræ emendatione*, in-f°, Rome, 1793, p. 413-438; Ideler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, in-8°, Berlin, 1826, t. II, p. 395; M. Lutteroth, *Le recensement de Quirinus en Judée*, in-8°, Paris, 1865; E. Desjardins, *Le recensement de Quirinius*, dans la *Revue des questions historiques*, janvier 1867, p. 45-48; Fr. Patrizi, *Della descrizione universale mentovata da*

San Luca e dell' anno in che venne eseguita nella Giudea, in-8°, Rome, 1876; J.-B. de Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1877, p. 6-7; R. Garrucci, dans la *Civiltà cattolica*, janvier et mars 1881, p. 222 et 715; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., 1896, p. 89-130; Belser, *Lukas und Josephus*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, Heft I, 1896; H. Marucchi, *L'iscrizione di Quirinio nel museo Lateranense ed il Censo di S. Luca*, in-8°, Sienne, 1897, et dans *Il Bessarione*, janvier 1897, p. 580-596. H. Marucchi.

CYRUS (hébreu : *Kôréš;* perse : *Kuruš;* babylonien : *Kuraš;* Septante : Κῦρος), l'un des rois perses les plus célèbres comme conquérant et comme libérateur des Juifs emmenés en captivité par Nabuchodonosor (fig. 457). — I. Les détails donnés sur ce prince par Hérodote, Xénophon et Ctésias, entre autres, sont tellement contradictoires, qu'on ne peut s'attacher qu'à ceux qui sont fournis ou confirmés par les documents cunéiformes babyloniens ou perses. Ces documents sont la courte inscription qui surmonte le portrait de Cyrus à Mourgab, une brique de Senkéreh, le cylindre de prière pour Cyrus et Cambyse son fils, la Chronique babylonienne de la conquête de la Chaldée, le cylindre de Sippara de Nabonide, et les inscriptions de Darius, un des successeurs de Cyrus. — De même que les autres rois perses, Cyrus se donne comme descendant d'Achémenès, fils d'un Cambyse et petit-fils d'un autre Cyrus; ces derniers portent déjà le titre de rois (Cylindre de prière et Inscription de Mourgab). Cyrus ne reçut d'eux que le royaume de Perse, peut-être alors dépendant de la Médie, s'il faut accepter les récits des historiens grecs. Mais bientôt il attaqua *Ištumegu* ou Astyage, roi des Mèdes, qui fut trahi par ses propres soldats, livré à Cyrus, et dépouillé de son royaume et de ses richesses. *Agam[a]tana* (Ecbatane), actuellement Hamadan, devint la seconde capitale du nouveau royaume perso-mède. Ceci se passa la sixième année de Nabonide, roi de Babylone, c'est-à-dire en 550 (Chronique babylonienne). Au lieu d'attaquer immédiatement l'empire babylonien, il est croyable que c'est alors que Cyrus soumit les régions plus orientales, la Bactriane, la Margiane, la Sogdiane, la Parthie et l'Arie, contrées dont les noms n'apparaissent pas dans le peu d'inscriptions qu'il nous a laissées, mais qui sont déjà mentionnées dans les inscriptions de Darius comme soumises à la Perse (Darius, Inscription de Béhistoun), et dont Cambyse, successeur de Cyrus et prédécesseur de Darius, ne fit certainement pas la conquête, puisque toute son activité se tourna vers la Phénicie, l'Égypte et l'Éthiopie. Les historiens grecs s'accordent pour lui faire conquérir alors la Lydie, royaume de Crésus, et soumettre les provinces grecques qui en dépendaient. En effet, nous trouvons également dans les inscriptions de Darius, à Béhistoun et à Nasch-i-Roustan, la mention des Ioniens, des Cappadociens, de Saparta, que M. Oppert identifie avec les Lyciens, et des peuples de la mer. Oppert, *The Behistun Inscriptions*, dans *Records of the Past*, t. II, p. 88; et *Inscript. of the Persian Monarchs*, t. IX, p. 71. Cyrus lui-même mentionne comme tributaires les peuples et les rois voisins de la mer supérieure jusqu'à ceux de la mer inférieure (Méditerranée et golfe Persique) dans le Cylindre de prière. Déjà maître d'un vaste empire, il songea alors à attaquer la Babylonie. Les inscriptions cunéiformes babyloniennes montrent que le roi régnant, Nabonide, avait suscité contre lui bien des mécontentements; du reste, il avait supplanté sur le trône la descendance directe de Nabuchodonosor; et ses inscriptions nous le représentent plus occupé à restaurer les anciens temples et à célébrer des fêtes religieuses qu'à défendre l'empire chaldéen. Tandis que Nabonide s'enferme dans Babylone, c'est Baltassar, son fils, que les inscriptions mentionnent toujours à la tête des armées (Chronique babylonienne et Cylindre de Nabonide provenant de Moughéir). La dix-septième et dernière année du règne de Nabonide (en 539), Cyrus, ayant excité au dehors et au dedans différentes révoltes, apparut enfin en Babylonie, battit l'armée chaldéenne à Routoum, s'empara de tous les environs de la capitale, spécialement de Sippara, où Nabonide s'était réfugié, et d'où il ne put s'enfuir à temps pour éviter de tomber dans les mains des Perses. Le septième mois, *Ugbaru* (Gobryas) s'empara de Babylone, et Cyrus y fit son entrée

457. Cyrus, roi de Perse. Bas-relief de Mourgab.
D'après M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, t. I, pl. XVII.

le huitième mois (vers octobre). La Chronique babylonienne, d'où ces détails sont tirés, et le Cylindre de prière pour Cyrus et Cambyse, également d'origine et de langue babyloniennes, voilent naturellement les détails de la chute de l'empire chaldéen : on connaît ceux que donnent les historiens grecs. Cyrus, désespérant de s'emparer de vive force d'une ville si bien fortifiée et si richement approvisionnée, détourne les eaux de l'Euphrate et s'introduit dans la ville par le lit du fleuve, durant une nuit de fête. Hérodote, I, 191; Xénophon, *Cyropæd.*, VII, 5. Cf. Dan., V; Jer., LI, 39-40, et spécialement 36. L'empire babylonien tomba avec sa capitale aux mains des Perses. Voir Daniel, Nabonide, Baltassar 2. — Cyrus suivit alors une politique tout opposée à celle des Chaldéens : il témoigna beaucoup de respect à la religion du pays, fit rebâtir les forteresses et les temples ruinés pendant la guerre, spécialement le grand sanctuaire babylonien du dieu Mar-

douk ou Mérodach : bien plus, il fit retourner chaque dieu dans son pays avec ses adorateurs. Voir *Records of the Past*, nouv. sér., t. v, p. 154 et 167.

Cette autorisation fut sans doute le point de départ de la délivrance des Hébreux ; le texte de la prière babylonienne n'est pas, à la vérité, fort explicite ni même fort clair. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, IX, 1, 2, éd. Didot, t. I, p. 398, les prophéties d'Isaïe, montrées à Cyrus, l'auraient rendu adorateur du vrai Dieu et conduit à délivrer les Juifs. L'édit rapporté par Esdras, I, 2, s'explique facilement sans cette supposition : Cyrus parle respectueusement et se donne comme l'adorateur de tous les dieux de ses nouveaux sujets; peut-être même les Juifs lui

458. — Tombeau de Cyrus.

avaient-ils facilité la victoire en favorisant les troubles qui signalèrent les dernières années du règne de Nabonide; enfin l'histoire montre que les Perses renoncèrent définitivement au système politique babylonien de déporter en masses considérables les populations vaincues. Le vainqueur leur donna donc la liberté, l'autorisation de rebâtir le Temple de Jérusalem, et ce qu'on put retrouver des vases sacrés emportés autrefois par Nabuchodonosor.

Le Canon de Ptolémée et un certain nombre d'inscriptions cunéiformes, des contrats d'intérêt privé datés de chacune des années du règne des princes babyloniens, nous apprennent que Cyrus vécut encore neuf ans après la prise de Babylone ; il mourut en 529, laissant le trône à son fils Cambyse. Son tombeau se trouve non à Mourgab, comme on a pu le croire, mais sur le fleuve Cyrus, à Pasargade, capitale de la Perse (fig. 454). Oppert, dans le *Journal asiatique*, 1872, p. 548, et *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus*, 1895, t. XXIII, p. 217; *Records of the Past*, t. VII, p. 89; t. IX, p. 67. Hérodote le fait mourir vaincu par Tomyris, reine des Massagètes; Ctésias croit qu'il périt vainqueur des Derbices; Lucien le fait mourir dans son palais, de vieillesse et de chagrin : la fin de Cyrus leur est aussi inconnue que ses origines et les détails de son règne.

II. L'Écriture parle fréquemment de Cyrus. — 1° Isaïe, dans sa partie messianique, le désigne par son nom, et le dépeint surtout comme libérateur d'Israël, XLI, 1-4, 25-27; XLIV, 24-28; XLV, 1-13; de la sorte, Cyrus devient souvent le type du Messie lui-même, XLIV, 28; XLV, 1-13. En retour, Dieu lui abandonnera les rois et leurs richesses, XLV, 1-4, et principalement Babylone et son empire, XIII, 19; XXI, 1-10; XLVI-XLVII. — 2° Jérémie annonce aussi la chute de Babylone, L, 1-LI, 64, etc., comme fin des soixante-dix ans de captivité, XXV, 11, 12; XXIX, 10. Les Mèdes, les Susiens, les Élamites, les Arméniens et d'autres encore sont nommés comme ses auxiliaires par l'un ou l'autre prophète ; mais ni l'un ni l'autre ne prononce le nom des Perses. Il faut remarquer que nous n'avons de Cyrus aucune inscription où il prenne lui-même ce titre ; il s'appelle, ainsi que ses prédécesseurs, roi d'Ansan, ville et localité de la Susiane ou de l'Élam. Nabonide lui donne le même titre dans les commencements ; il ne l'appelle roi de Perse qu'en 547, la neuvième année de son propre règne. Cela a fait penser que Cyrus n'était pas d'origine perse proprement dite, et aurait conquis seulement vers cette époque la Perse propre. Sayce, *Records of the Past*, nouv. sér., t. v, p. 146-152, p. 160, note 8. Il faut avouer cependant que Darius, dans son texte de Naksch-i-Roustan, prend le titre de « Perse, fils de Perse, Aryen de race aryenne ». Or Darius descendait d'Achéménes et de Téispes comme Cyrus. De plus, tous les noms des deux lignées sont aryens et non pas élamites. Il semble donc préférable d'admettre avec M. Oppert qu'Ansan était une localité perse. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1886, p. 553; *Mélanges Renier*, Amiaud, *Cyrus, roi de Perse*, p. 241-260 (Biblioth. de l'École pratique des hautes études, fasc. LXXIII); Oppert, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXIV, p. 129. On a soulevé également des doutes sur la nationalité d'Astyage et de ses Mèdes : les textes cunéiformes les appellent *Mandà*, et non *Madā*, les *Madaï* du texte hébreu, les Mèdes proprement dits. M. Sayce, *Records*, t. v, p. 152; t. III, p. XIII, voit dans les *Mandā* des tribus scythes, qui ravagèrent l'Asie à cette époque. — 3° Daniel est mis en relation avec Cyrus, I, 21; VI, 28; X, 1. Ce prophète mentionne les Perses, mais il fait précéder leur nom de celui des Mèdes, tandis que les textes perses mentionnent toujours les Mèdes les derniers. — 4° Enfin II Paralipomènes, XXXVI, 22, et I Esdras, I, 1-11; VI, 1-15, rapportent l'édit de Cyrus qui mit fin à la captivité.

Voir H. Sayce, *The Inscriptions relating to the rise of Cyrus*, dans les *Records of the Past*, nouv. sér., t. v, p. 144; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes en Assyrie*, 6e édit., t. IV, p. 405 et 345; E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part II, 120, 128; 98-99; *Beiträge zur Assyriologie*, 1894, t. II, p. 218, 248; Th. Pinches, *On a cuneiform Inscription relating to the capture of Babylon by Cyrus*, dans les *Transactions of the Society of biblical Archæology*, 1882, t. VII, p. 139-176; *Proceedings* de la même société, 1882, t. v, p. 7; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament*, 1888, t. II, p. 59-61, 66-67; *The cuneiform Inscriptions* [illegible], t. v, pl. 64 et 35.

E. PANNIER.

The

CE

0040031-01-5 CE

V. UROUX, FULCRAN GRE
DICTIONNAIRE DE LA BIB